

АКВИЛОН

AQUILO PRESS

RAS INSTITUTE OF WORLD HISTORY
CENTRE FOR GENDER HISTORY
CENTRE FOR INTELLECTUAL HISTORY
•
RAS INSTITUTE OF PHILOSOPHY
CENTRE FOR ANCIENT AND MEDIAEVAL
PHILOSOPHY AND SCIENCE
•
INSTITUTE OF INTERDISCIPLINARY RESEARCH
OF SCIENCE AND EDUCATION
(MOSCOW)

INTELLECTUAL TRADITIONS IN PAST AND PRESENT

5

2020

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН
ЦЕНТР ГЕНДЕРНОЙ ИСТОРИИ
ЦЕНТР ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ
•
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
ЦЕНТР АНТИЧНОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ФИЛОСОФИИ И НАУКИ
•
ИНСТИТУТ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ
(МОСКВА)

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

5

2020

ISSN 2307–8189

INTELLECTUAL TRADITIONS IN PAST AND PRESENT
Volume 5 (2020)

EDITOR-IN-CHIEF

Maya S. PETROVA, Dr.Sc.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

EDITORIAL BOARD

Lilian KARALI-GIANNAKOPOULOU, Prof.
(National and Kapodistrian University of Athens, Greece)

Irina G. KONOVALOVA, Dr.Sc.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

António Pedro MESQUITA, Ph.D.
(Lisbon University, Portugal)

Slobodan Dan PAICH, Prof.
(Artship Foundation, San Francisco, USA)

Valery V. PETROFF, Dr.Sc.
(RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Lorina P. REPINA, Corresponging Member of RAS
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Gyula SZVÁK, Prof.
(Eötvös Loránd University, Budapest, Hungary)

Anna Yu. SEREGINA, Dr.Sc.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Andrey V. SEREGIN, Ph.D.
(RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Anna V. STOGOVA, Ph.D.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Boris L. FONKICH, Dr.Sc.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Founder
Russian Society of Intellectual History;
website: http://roii.ru/

Frequency: biennial

Published from 2012

Indexed by
Russian Index of Scientific Quotations
(from 2012)

All materials are peer reviewed

Editorial address
32A Leninsky Prosp., Moscow 119334, Russia

Tel.: + 7 (968) 924–97–30
e-mail: aquilopress@gmail.com
website: https://www.aquilopress.com

ISSN 2307–8189

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Выпуск 5 (2020)

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

д.и.н. М.С. Петрова
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

проф. Лилиан Карали-Гианакопулу
(Афинский университет, Греция)

д.и.н. И.Г. Коновалова
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

Ph.D. Антониу Педру Мешкита
(Лиссабонский университет, Португалия)

проф. Слободан Дэн Пэйч
(Artship Foundation, Сан-Франциско, США)

д.ф.н. В.В. Петров
(Институт философии РАН, Москва, Россия)

член-корр. РАН Л.П. Репина
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

проф. Дюла Свак
(Университет им. Лоранда Этвёша, Будапешт, Венгрия)

д.и.н. А.Ю. Серегина
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

к.филол.н. А.В. Серёгин
(Институт философии РАН, Москва, Россия)

к.и.н. А.В. Стогова
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

д.и.н. Б.Л. Фонкич
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

Учредитель
Российское Общество интеллектуальной истории; сайт: http://roii.ru/

Периодичность: один раз в два года

Выходит с 2012 года

Издание индексируется в
Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), 2012

Публикуемые материалы рецензируются

Адрес редакции
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А

Тел. + 7 (968) 924–97–30
e-mail: aquilopress@gmail.com
сайт: https://www.aquilopress.com/

УДК 9.94
ББК 63.3 и 87.3
И 73

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ /
М.С. Петрова (ред.) — М.: Аквилон, 2020. Вып. 5 — 342 с.

Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем — научное периодическое издание, посвященное истории идей, проблемам их рецепции, переноса и трансформации. Применительно к истории, философии, филологии, науке, культуре изучается кросс-культурное и межцивилизационное взаимодействие при трансляции знания, выявляются и прослеживаются традиции и цепочки интеллектуальных влияний для разных исторических периодов.

Для историков, историков философии, культурологов, социологов и литературоведов.

INTELLECTUAL TRADITIONS IN PAST AND PRESENT /
Maya S. Petrova (ed.). — Moscow: Aquilo Press, 2020. Vol. 5. — 342 p.

Intellectual Traditions in Past and Present is a periodical with a focus on the history of ideas, the problems of their reception, translation and transformation. Cross-cultural and inter-civilization interaction in the transmission of knowledge is studied in relation to history, philosophy, philology, science, and culture, traditions and chains of intellectual influences are traced and explored for different historical periods.

For specialists in history, philosophy, sociology, science, culture, and literature.

Эл № ФС77–54409
ISSN 2307–8189

Intellektual’nye tradicii v prošlom i nastoâŝem /
M.S. Petrova (red.). — Moskva: Akvilon, 2020. Vypusk 5. — 342 s.



АКВИЛОН

AQUILO PRESS

© М.С. Петрова, ред., 2020
© Коллектив авторов, 2020
© Издательство «Аквилон», 2020

© M.S. Petrova, ed., 2020
© Contributors, 2020
© Aquilo Press, 2020

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без письменного соглашения с издателем запрещается

All rights reserved
No part of the published material may be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying and recording, or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the Publisher

СОДЕРЖАНИЕ

AD FONTES

Е.В. Афонасин
Парменид о человеческом разумении..... 9
Поэма Парменида. Doxa
(Фр. 1.22–31, 8.50-61 – 20 Coxon [1.22–31, 8.50-61 – 19 DK]: текст, перевод и комментарий)
Подготовка публикации, перевод с древнегреческого и примечания Е.В. Афонасина..... 17

А.В. Серёгин
Предисловие к переводу фрагментов Аттика..... 45
Аттик. Фрагменты
Перевод с древнегреческого и примечания А.В. Серёгина..... 58

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ПАПИРУСОВ И МАНУСКРИПТОВ

А.С. Афонасина
О значении Страсбургского папируса Эмпедокла для истории античной философии..... 119

М.С. Петрова
О Донатовой “Ars grammatica” и и заглавиях ее частей**:** к публикации перевода фрагментов о звуке, букве и слоге (Ars gram. I.1 – I.3)..... 134

Донат, грамматист Города Рима
Наука грамматики (О звуке, букве и слоге [I.1 - I.3])
Перевод с латинского и примечания М.С. Петровой..... 145

ИЗ ИСТОРИИ АРТЕФАКТОВ

Рэндалл Д. Брайэн
Звуки музыки…
Об особенностях индейской флейты
Введение, авторизованный перевод с английского М.С. Петровой и Ф.В. Петрова..... 151

О.Н. ЯХНО
Мода эпохи модерна:
идеи и реальность на страницах российской прессы..... 181

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕКСТОВ И СОБЫТИЙ

В.В. ПЕТРОВ
Спекулятивная органология Оригена и ранние христианские комментарии на псалмы..... 214

М.Р. НЕНАРОКОВА
Чувство истории в «Толковании на Откровение св. Иоанна Богослова» Беды Досточтимого..... 257

М.И. ДРОБЫШЕВ
Образ иноземцев-христиан в «Обозрении историй» Иоанна Скилицы и «Истории» Михаила Атталиата..... 280

И.Г. КОНОВАЛОВА
Азиатская часть средиземноморского побережья в сочинении Абу-л-Фиды..... 289

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И ДОКУМЕНТЫ

О.С. НАГОРНЫХ
К вопросу формирования представлений о советских врачах в среде медиков Китая (на примере деятельности В.Г. Вогралика в Пекине (1954-1956)..... 302
ПРИЛОЖЕНИЕ
Документы о деятельности В.Г. Вогралика из фондов Центрального архива Нижегородской области и Учебно-исторического центра Приволжского исследовательского медицинского университета
Подготовка публикации О.С. НАГОРНЫХ..... 310

CONTENTS..... 339

Е.В. Афонасин

ПАРМЕНИД О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ РАЗУМЕНИИ*

Статья посвящена анализу второй части великой поэмы Парменида (так называемой «Доксе»). В ней все известные фрагменты из этой части поэмы исследуются как непосредственно, так и с привлечением релевантных доксографических сообщений. Обсуждение касается вопроса о том, каким образом, постигнув «неподвижное сердце убедительной действительности» философ может познать и «мнения смертных» при всей их обманчивости. Интерпретация вращается вокруг фр. 17 Coxon [16 DK], который, вопреки мнению Аристотеля и Теофраста, по-видимому, касается не столько чувственного восприятия, сколько психологии понимания.

Ключевые слова: античная теория познания, истина, мнение, обман.

Комментируя строки из поэмы Парменида, Теофраст (фр. 17 *Coxon* [B 16 DK])[1] приписывает древнему философу экстраординарную идею о том, что «в целом, все сущее обладает неким знанием» (πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν), поясняя это следующим образом. Мертвое тело, говорит он, не способно видеть, слышать или ощущать

* Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ, в рамках проекта № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

[1] *Теофраст*. Об ощущениях 3. Этот же текст цитирует Аристотель (Метафизика 4.5, 1009b22–25). Нумерация фрагментов по Коксону (*Coxon* 2009) и Дильсу-Кранцу (*Diels, Kranz* 1951). Текст приводится по Коксону с указанием разночтений в примечаниях.

тепло «по причине недостатка огня», однако, оно неким образом не лишено восприятия их противоположностей, так что ему присуще ощущение холода, тишины и тьмы. И это потому, что, по Пармениду, восприятие зависит от противоположностей и подобное всегда познается подобным. К сожалению, не все эти идеи непосредственно следуют из цитируемого Теофрастом отрывка (наш фр. 17 [16]), однако перипатетик оформляет свое сообщение как прямую речь, должно быть, располагая и неизвестными нам частями поэмы.

Речь идет, как мы знаем из слов самого Парменида, о двух первичных «формах», свете и ночи[2], которые люди, как говорит богиня, избрали для своих космологических, физических и биологических построений (фр. 8 [8].53–54), хотя и не понимают, что именно они означают и поэтому неизменно заблуждаются — одни полагая в качестве начала лишь одну форму, а другие, постулировав две формы, совершенно при этом их разделяя. В действительности же, как учит богиня философа, свет, будучи отделен от ночи, продолжает в нее «входить» (фр. 12 [12].2)[3]. В этом мире не бывает абсолютно темной ночи.

Человеческое разумение непосредственно связано со смешением двух первичных форм. Точно так же, по словам Теофраста, у Парменида возникает «память» и ей противоположное «забвение», однако какова природа этого смешения? Парменид говорит, что: «…мысль же есть нечто полное [или: более полное]» (τὸ γὰρ πλέον

[2] «Ночь» Парменид никогда не называет «тьмой», очевидным образом ее персонифицируя. Свет нередко именуется огнем, пламенем и эфиром. Основные характеристики света — легкость и разреженность (или мягкость), а ночи — тяжесть и плотность. Кроме того, ночь называется «несведущей» (ἀδαῆ) и «невидимой (сокровенной, тайной)» (ἀφάντου) (фр. 8 [8].55–60, 9 [10], 10 [11], 11 [9], 12 [12], а также некоторые доксографические сообщения; см. примеч. к фрагментам). Встречающееся со времен Аристотеля отождествление этих двух форм с элементами огня и земли следует признать произвольной конструкцией, не имеющей отношения к самому Пармениду.

[3] Я уже имел возможность отметить это обстоятельство в своей предыдущей работе (*Афонасин* 2019), связывая идею первичности ночи с «Теогонией» Гесиода и орфической теогонией Папируса из Дервени. См. также *ниже*, примеч. к фр. 11 [9].

ἐστὶ νόημα, фр. 17 [16].4)[4], что, по-видимому, по мнению перипатетика, должно означать не то, что «мысль все собой заполняет», или, альтернативно, что она в некотором смысле «нечто более полное, нежели просто элементы смеси», но указывает на некое «преобладание» в смеси одного элемента над другим. Но тогда, недоумевает Теофраст, может ли какое-либо разумение возникнуть из равномерного смешения, то есть такого, когда мысль не «преобладает» («ἂν δ' ἰσάζωσι τῇ μίξει, πότερον ἔσται φρονεῖν ἢ οὔ»)?

Идею Парменида Теофраст иллюстрирует собственным примером. Предположим, говорит он, «преобладает холод». Тогда разумение будет отличаться определенными характеристиками. Напротив, если преобладает тепло, то оно окажется совсем другим, причем «лучшим и более чистым» — хотя и в данном случае ему требуется некоторая доля противоположного, причем в таком количестве, чтобы в результате соблюдалась определенная «симметрия» («οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας»). Текст поэмы показывает, что речь идет о некоторого рода пропорциональности (фр. 17 [16].1–2): «Каков в каждый момент нрав многоблуждающих членов (μελέων πολυπλάγκτων[5]), таковым и ум предстал (παρέστηκεν) перед людьми…».

Человеческое познание нам представляется здесь не в качестве уразумения «того, что есть» (ἐὸν, фр. 8 [8].32 и др.), непосредственно открывающегося уму, но некоего физиологического процесса, который свойственен человеку и, если верить одному доксографическому сообщению, любому живому существу, так что, по Парменид у, ничто в этом мире в конечном итоге не лишено разумения (и в этом смысле все наполнено мыслью). Но, с другой стороны, непосредственно из цитируемых строк следует, что некий универсальный «ум», носитель этой мысли, проявляется в каждом человеке в виде некой чисто человеческой способности — «того, что разумеет» (φρονέει, фр. 17.3), чего-то такого, что неизбежно ограничено физическим и психическим состоянием живого организма здесь и сейчас. Тем не менее, результатом приложения этой способности оказывается отнюдь не неверное мнение, но знание, о чем неоднократно напоминает богиня, обещая философу,

[4] Подробнее об этом месте см. примеч. к фрагменту 17 [16] (*ниже*).

[5] У Аристотеля: πολυκάμπτον «очень гибких».

что он с ее помощью познает «природу»[6] эфира, звезд, планет, солнца, луны, неба, земли, живых организмом, включая человека и т.д. (фр. 9 [10]), то есть всего того, о чем, собственно и повествует большая часть поэмы, к сожалению, до нас почти не дошедшая.

Разумеется, если подходить к такой теории с точки зрения формальных дистинкций эпистемологии Аристотеля, то окажется, что Парменид, наряду с Демокритом, Эмпедоклом, Анаксагором, даже Гомером не различая между чувственным восприятием и мышлением, думали, что разумение зависит от изменения физического состояния[7]. Но это ли имел в виду сам Парменид? Еще Филип[8] предложил истолковать κρῆσιν μελέων не как смешение физических членов, но как соединение частей в согласии с определенной «гармонией»[9], в духе «Федона» Платона (κρᾶσις καὶ ἁρμονία ἡ ψυχή, 86b). Действительно, что лучше музыки связывает мышление с ощущением? Теофраст так же, как мы только что видели, пишет о некой «симметрии», которая и достигается данным смешением. Наконец, термин κρῆσις в этом фрагменте должно быть призван выразить ту же идею, что и temperies в фр. 19 [18].3, а именно, правильное соотношение элементов или, в отношении живого организма, индивидуальный темперамент, с которым разумение связывать было бы вполне логичным.

---

[6] Видимо, во всех подобных случаях, скорее их происхождение, нежели сущность.

[7] См.: Метафизика 1062b13 сл. Например, вспоминая сообщение Диогена Лаэртия (9.22), что, согласно Парменид, человек солнечной природы и создан из света и ночи, Леонардо Таран (*Tarán* 1965, 253-256) переводит μελέων как «тело», интерпретируя фразу в том смысле, что ум приходит к человеку в соответствии со смешением двух базовых форм в его часто изменяющемся теле, а так как тело изменяется, то изменяется и ум. Ср. также аналогичное толкование: *Sassi* 2016.

[8] *Philip* 1958.

[9] Действительно, μέλος означает также не только «член (тела), но и «напев, мелодию». В его переводе эти строки выглядят так: “For as on each occasion is the blending of much-wandering tunes, so are men endowed with mind. For the organ of thought is the same thing as the principle of melody both for the human race and for the individual”. Увлечение «гармонией сфер» в данном случае, возможно, чрезмерно, однако, невозможно не признать, что эта интерпретация в конечном итоге ухватывает суть дела.

Закончив «достоверную речь (πιστὸν λόγον) и размышление (νόημα) о действительности», богиня призывает философа выслушать «обманчивый порядок» своих «стихов» (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν, фр. 8 [8].50–51). «Логос» здесь очевидно противопоставляется «эпосу», «действительность» — «мнениям смертных», однако богиня тут же настаивает: «узнай» (μάνθανε), и в другом месте трижды повторяет: «постигнешь» (εἴσῃ), «уразумеешь (убедишься)» (πεύσῃ), «познаешь» (εἰδήσεις)… происхождение эфира, солнца, луны, неба, звезд и различные физические законы, которые ими управляют и т.д. (фр. 9 [10]). Если бы космогония и космология, которой, должно быть, была посвящена большая часть поэмы, была для Парменида, как это иногда до сих пор приходится слышать, лишь «обманом» и «эпосом», то разве богиня стала бы называть это знанием? Например, Хасси[10] полагает, что в данном случае речь идет скорее о воображении, нежели знании внешнего мира, так что ум философа скорее «представляет» себе определенные «внутренние модели», сделанные из «света» и «ночи», нежели предполагает, будто в своей космологии, физике и биологии открывает некие знания о природе самих вещей. Не понятно только, почему мы не можем и строить модели, и проверять их на соответствие действительности, например, задаться вопросом о том, не светит ли луна отраженным светом солнца и не попытаться найти этому предположению физическое подтверждение (фр. 14–15 [14–15])?

Разумение всегда связано с рассуждением, и если в отношении подлинной действительности философу предстояло рассудить, «вынести решение (κρίσις)» относительно «того, что есть или того, чего нет» (ἔστιν ἠ οὐκ ἔστιν, фр. 8 [8].15–16), то на путях смертных рассуждение (ἐκρίναντο, фр. 8 [8].55) сводится к выбору двух дополняющих друг друга «форм» — света и ночи (фр. 8 [8].55–59 и др.), которые, по замыслу философа, хотя и обладают противоположными свойствами, тем не менее все «в равной мере» (ἴσων ἀμφοτέρων) собой заполняют — и это потому, что ни одно из них не причастно «тому, чего нет» (οὐδετέρῳ μέτα μηδέν, фр. 11 [9].4–

[10] *Hussey* 2006, 26-29.

5)[11]. Мы видим, что если «то, что есть» ни в коей мере не допускает одновременно и «того, чего нет», будучи, в абсолютном смысле, самодостаточным (фр. 8 [8].29), то свет, хотя он и «есть», когда «нет» ночи, а ночь — «есть», когда «нет» света, противопоставляется ночи не в абсолютном смысле, но таким образом, что в ночи то и дело проявляется «некая доля пламени» (фр. 12 [12].2). Именно в этом контексте богиня указывает на ошибку смертных, назвавших лишь одну из этих форм и забывших о том, что она невозможна без своей противоположности, и обещает, что ее описание будет обладать должной «правдоподобностью (ἐοικότα)» (фр. 8 [8].54–60), очевидно, настолько, насколько это возможно для людей, которым свойственно ошибаться.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Coxon 2009 — Coxon, A.H. The Fragments of Parmenides: A critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary / Revised and expanded edition with new translations by Richard McKirahan. Las Vegas – Zurich – Athens: Parmenides Publishing, 2009.

Diels, Kranz 1951–52 — Diels, H., Kranz, W. Die Fragmente der Vorsokratiker, 6. Aufl. Berlin: Weidmann, 1951–1952.

Hussey 2006 — Hussey, E. Parmenides on thinking // Common to Body and Soul / Ed. by R.A.H. King. Berlin, 2006. P. 13-30.

Philip 1958 — Philip, J.A. Parmenides' theory of knowledge // Phoenix 12 (1958). P. 63-66.

Sassi 2016 — Sassi, M. Parmenides and Empedocles on *Krasis* and Knowledge // Apeiron 49 (2016). P. 451-469.

Tarán 1965 — Tarán, L. Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays. Princeton University Press, 1965.

Афонасин 2019 — Афонасин, Е.В. Проэмий поэмы Парменида // Сибирский философский журнал 17.4 (2019). С. 170-183. — Afonasin, E.V. Proemij poemy Parmenida // Sibirskij filosofskij zhurnal 17.4 (2019). C. 170-183 (in Russian).

АФОНАСИН Евгений Васильевич, доктор философских наук, профессор, Институт философии и права СО РАН, Новосибирск. — afonasin@gmail.com

[11] Идентификация Аристотелем света с «тем, что есть» и ночи с «тем, чего нет» (Метафизика 986b33 – 987a3), таким образом, заведомо ошибочна.

Eugene Afonasin

PARMENIDES ON HUMAN UNDERSTANDING

The publication deals with the second (so-called Doxastic) part of Parmenides' great poem. It offers an interpretation of all known fragments along with relevant testimonies and is focused on the question how a philosopher being aware of "the unshaken heart of reality" is now able to learn the opinions of mortals in spite of their apparent deceptiveness. The interpretation revolves around fr. 17 Coxon [16 DK] which, despite the opinions of Aristotle and Theophrastus, is taken to concern the psychology of understanding rather than the relation between cognition and perception.

Keywords: ancient theory of knowledge, truth, opinion, deception.

Eugene Afonasin, DrSc (in Philosophy), Professor, Institute of Philosophy and Law (SB RAS), Novosibirsk. — afonasin@gmail.com



Илл. 1.
Аполлон, играющий на лире, Неаполь, II в. н.э.

ПОЭМА ПАРМЕНИДА. DOXA

ТЕКСТ, ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ*

Публикуется комментированный перевод второй части великой поэмы Парменида, так называемой «Доксы». Фрагменты 1.22–31, 8.50-61 – 20 *COXON* [1.22–31, 8.50-61 – 19 *DK*], которые переводятся и комментируются в данной работе, посвящены как теории познания и психологии Парменида, так и его учению о природе от космологии до эмбриологии.

Ключевые слова: античная теория познания, космология, космогония, физика, физиология.

Текст приводится по изданию А. Коксона (*Coxon* 2009), с учетом классического собрания Г. Дильса и В. Кранца (*Diels–Kranz* 1951–1952) и других изданий и переводов на современные языки (см. библиографию). В примечаниях указывается несколько значимых разночтений. Так как порядок слов в оригинальном тексте и в переводе, как правило, существенно различается, перевод нами на строки не разбивается. Прозаический перевод фрагментов сопровождается комментариями, которые призваны, как пояснить смысл высказываний Парменида, так и поместить их в соответствующий историко-философский контекст. Проэмий поэмы стал предметом изучения в моей недавней работе (*Афонасин* 2019), тогда как философскому откровению богини о подлинной действительности в первой части поэмы будет посвящена одна из будущих публикаций. Отчасти разделяя сомнения исследователей по поводу порядка сохранившихся фрагментов и их принадлежности к той или иной части поэмы (*Cordero* 2010, *Kurfess* 2016), я сохраняю традиционную их последовательность.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ, в рамках проекта № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

Фр. 1.22–31 Coxon (B 1.22–31 DK)

Источники фрагмента: строки 1–30: *Секст Эмпирик*. Против ученых 7.111; строки 28–32: *Симпликий*. Комментарий к ‘О небе’ Аристотеля 557.25–558.2; строки 28–30: *Диоген Лаэртий*. Жизни философов 9.22. Фрагмент известен из нескольких источников и включает в себя «проэмий» (строки 1–21), в котором поэт рассказывает о путешествии юноши («куроса») к вратам Ночи, где его встречает богиня (перевод и комментарий: *Афонасин* 2019), а также нижеследующее начало речи богини (строки 22–31):

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποις θ'[1], αἵ σε φέρουσιν, ἱκάνων ἡμέτερον δῶ
χαῖρ', ἐπεὶ οὔ τι[2] σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν, ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν,
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε· χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,
ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος[3] ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, τῆς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι ὡς τὰ δοκεῦντα[4]
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα[5].

1. DK ταί. 2. DK οὔτι. 3. Симпликий: εὐκυκλέος; Климент, Плутарх, Диоген Лаэртий: εὐπειθέος; Прокл: εὐφεγγέος. 4. В рукописях: δοκοῦντα. 5. В некоторых рукописях: περ ὄντα.

Богиня[1] встретила меня благосклонно и, взяв мою правую руку в свою, такую речь повела, обращаясь ко мне:

«О юноша, прибывший в наш дом (25) спутник бессмертных возничих и кобылиц, что несут тебя, радуйся! Ведь не злой рок направил тебя в путешествие по этому пути,[2] столь удаленному от людских троп, но право и возмездие. Должно тебе все постичь: и неподвижное сердце[3] убедительной действительности[4], (30) и мнения смертных, в отношении которых нет подлинной[5] веры. Тем не менее ты их тоже познаешь, и то, почему везде проникающие мнимости должны были [для людей] быть чем-то подлинным[6]».

1. Личность этого божества остается невыясненной. В качестве вариантов предлагались Гемера (богиня дневного света), Пейто (богиня убеждения), персонификация эфира, муза поэта, Мнемозина, Персефона и

др. Популярное еще со времен Античности отождествление ее с богиней возмездия (Дикэ) не может быть правильным, так как персонифицированное «возмездие» лишь отпирает ворота, за которыми философа встречает богиня, а несколько ниже сама богиня о «возмездии» и «праве» (Фемиде) говорит в третьем лице. Коксон (*Coxon* 2009, 281) отмечает, что это может быть Геката, которую Гесиод также описывает как «благосклонно его принявшую» (Теогония 419). Кроме того, в посвященном ей орфическом гимне Геката описывается как богиня, держащая в руках ключи мира (κλειδοῦχος, ключница, Орфические гимны 1.6) и посредница между мирами (особенно, в «Гомеровском гимне к Деметре», где она помогает Деметре отыскать ее дочь Персефону, похищенную Аидом). На скульптурных изображениях Геката также представлена с ключом или факелом. Однако все эти атрибуты делают Гекату скорее привратницей, нежели самой богиней, которая, скорее всего, должна быть каким-то древним божеством, способным открыть тайны мироздания (например, по его мнению, персонификацией эфира). Пальмер (*Palmer* 2009, 58 sq.) считает, что искомой богиней может быть сама Ночь — одно из древнейших божеств греческой теогонии. Ночь же, если верить орфическому гимну, ей посвященному, называется также Кипридой, которая, к тому же «хозяйка колесницы», «подгоняющая кобылиц» (Орфические гимны 3.2, 8–11).

2. Должно быть, богиня имеет в виду то обстоятельство, что по этому пути идут души умерших, а не живых, а значит, опыт нашего героя уникален.

3. Действительность представляется живой, обладающей сердцем, которое, как и положено средоточию подлинного бытия, неподвижно.

4. Слово ἀληθείη Парменид употребляет трижды в сохранившихся фрагментах (см. фр. 3.5 C [2 DK] и 8.51 C [7 DK]), и каждый раз контекст показывает, что речь идет не об истине как противоположности лжи в эпистемологическом смысле, но о действительном как противоположности мнимому (*Coxon* 2009, 282; *Palmer* 2009, 363). Однако эпитет варьируется. Наш вариант ἀληθείης εὐπειθέος приводят Климент Александрийский (Строматы 5.59.6), Плутарх (Против Колота 1114D) и Диоген Лаэртий (9.22). Симпликий говорит об ἀληθείης εὐκυκλέος «хорошо закругленной, движущейся по кругу» действительности. У Прокла (Комментарий к ‘Тимею’ Платона 2.105b) читаем ἀληθείης εὐφεγγέος «лучезарная действительность».

5. Как и ранее, ἀληθής (ср. фр. 8.17, 39 C [7 DK]) означает скорее подлинность (как нечто противоположное неподлинному, ненастоящему), нежели истинность (в противоположность лжи). Человеческие представления неподлинны («никто не может узреть истины») и именно поэтому

не заслуживают веры, как это отмечает до Парменида еще Ксенофан в контексте критики традиционных религиозных верований (фр. 34 и 35 DK). Убеждение приводит к вере, опыт и размышление — к знанию.

6. Или: «как мнимости должны были [для людей] быть чем-то подлинным, все собою пронизывая». τὰ δοκεῦντα — это те вещи, в существование (εἶναι) которых верят люди, а δόκιμος, кроме «подлинный», означает также «испытанный, испробованный». Речь идет об основном предмете рассмотрения второй части поэмы: о том, как те предметы, в существование которых люди верят, начинают восприниматься, благодаря этой вере, действительно существующими. Коксон (*Coxon* 2009, 285) отмечает, что глагольная форма прошедшего времени χρῆν должна подчеркивать ту провиденциальную роль, которую играет в этом богиня, а, значит, весь отрывок лучше всего прочитывается в религиозном контексте. Другие авторы усматривают здесь нереальное условие (*Mourelatos* 2008, xxx1 и др.). Принимая встречающееся в нескольких рукописях чтение περ ὄντα (вместо περῶντα), вторую часть последней строки можно будет перевести так: «должны были бы… все же всячески существовать» (χρῆν… περ ὄντα). См. об этом *Owen* 1975, 49-55; *Mourelatos* 2008, xxxii.

Фр. 8.50–61 Coxon (B 8.50–61 DK)

Источники фрагмента: строки 1–52: *Симпликий*. Комментарий к ‘Физике’ Аристотеля 145.1–146.25; строки 1–14: там же, 78.8–23; строки 50–61: там же, 38.30–39.9; строки 50–52: Комментарий к ‘О небе Аристотеля 558.5–7. Непрерывный текст фрагмента восстанавливается на основе двух источников и включает в себя шесть тематических блоков: строки 1–4: «Alētheiē»: (при)знаки верного пути; строки 5–21: не возникшее и не гибнущее бытие; строки 22–25: единое и непрерывное бытие; строки 26–31: неизменное бытие; строки 32–49: совершенное бытие[1]. Закончив описание подлинной действительности, в нижеследующих строках богиня переходит ко второй части своей речи:

50 ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης, δόξας δ’ ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν,

[1] Эта часть фрагмента станет предметом изучения в одной из наших будущих работ.

55 ἀντία[1] δ᾽ ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ᾽ ἔθεντο
χωρὶς ἀπ᾽ ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μέγ᾽ ἐλαφρόν,[2] ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν,
τῷ δ᾽ ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν, ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ᾽ αὐτὸ
τἀντία, νύκτ᾽ ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
60 τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμῃ[3] παρελάσσῃ.

1. В некоторых рукописях: τἀντία᾽ (как в строке 59) 2. Стоящее в рукописи ἀραιὸν «неплотный» (μέγ᾽ [ἀραιὸν] ἐλαφρόν) исключено Дильсом как глосса, поясняющая ἐλαφρόν «легкий». 3. Вариант чтения: γνώμη.

«(50) На этом я заканчиваю мою достоверную речь и размышление о действительности; отсюда узнай же и мнения смертных людей, слушая обманчивый порядок моих стихов[1].

Ведь они решили назвать две формы — [называть *лишь*] одну из которых не следует, и в этом они ошиблись — (55) выбрали[2] их внешне противоположными по виду[3], и приписали им знаки, отличающие одну [из этих форм] от другой, — одной [знаки] пламени эфирного огня, которое, будучи мягким, очень легкое и во всех направлениях подобное себе, но не подобное другой [форме], и другой, самой по себе противоположной, [знаки] несведущей ночи, плотной на вид и тяжелой[4].

(60) Я заявляю тебе, что это мироустройство в целом правдоподобно[5], так чтобы кто-нибудь из смертных никогда не обогнал тебя в своем суждении[6]».

1. Предваряя этот отрывок Симпликий сообщает, что здесь Парменид переходит от умопостигаемого к чувственно воспринимаемому, тем самым отождествляя «достоверность (или истину)» с первым, а «мнение» со вторым. В самом деле, в первых же строках свое достоверное «слово» (λόγον) богиня противопоставляет своим же «стихам» (ἐπέων) о людских мнениях. Представляя «обманчивый порядок» этих стихов, богиня, разумеется, не хочет этим сказать, что все то, о чем пойдет речь далее, есть обман. Ведь не случайно на протяжении всей последующей поэмы (которая, к сожалению, дошла до нас в гораздо более фрагментированной форме, нежели ее первая часть) Парменид развивает сложную и достаточно продвинутую для своего времени версию космогонии, космологии, физики и биологии собственного сочинения. Но как раз в этом, по-видимому, и состоит обман: чем убедительнее выглядит то или иное на-

учное объяснение в области космологии, физики или биологии, тем легче люди поверят в то, что оно является единственно верным объяснением того, что происходит в действительности. Но именно от подобной уверенности предостерегает богиня.

Можно предположить, что непосредственным предшественником Парменида в качестве выразителя универсальной идеи ограниченности человеческого знания в приложении к изучению природы был Ксенофан (фр. 34–36 DK и др.), что не мешало ему стремиться к получению знаний о мире (вспомним его знаменитое наблюдение об изменении уровня моря, A 33 DK). Примечательно, что и Эмпедокл также называет свою космогонию обманчивой, возможно, следуя в этом Парменида (фр. 17.26 DK). Ср. также фр. 1 DK Алкмеона, где говорится, что люди должны довольствоваться лишь приблизительным знанием о вещах и, наконец, рассуждения Платона о знании и мнении (Менон 97a сл., Государство 476d сл. и, в применении к космологии, Тимей 27d). Значимость позиции Парменида, таким образом, не в том, что он признал обманчивость людских мнений, важно, что в дополнение к ним он первым предложил некую достоверную онтологию — свое учение о вечном и неизменном бытии.

2. τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν. Это выражение порождает интерпретационную проблему. Перевод «[именовать] одну из которых не следует» в целом следует пониманию Аристотеля, который отмечал, что именовать не следует Ночь, тогда как Свет вполне можно. Перевод «[именовать] ни одну (μίαν οὐ) из которых не следует» превращает всякое космологическое построение в изначально ошибочное. Некоторые авторы (например, см. *Curd* 2004, 109 sq.) понимают это выражение в том смысле, что, так как противоположности, вроде света и тьмы, левого и правого, не существуют одно без другого, то наименование одного подразумевает и другое, а значит одно из них не следует именовать или, напротив, без одного не следует именовать и другое (и, в целом, ошибка смертных состоит в том, что вся последующая космология зиждется на теоретически неприемлемом основании). Лонг (*Long* 1975, 90-93) считает, что в этом фрагменте «формы» — это бытие и небытие (как у Аристотеля), а не ночь и свет, а значит ошибка смертных состоит не столько в самом «именовании», то есть в изобретении того, чего нет, сколько в том, что они пытаются дать имя небытию, что делает ошибочной и всю космологию. Наш перевод этого места («[называть *лишь*] одну из которых не следует») привлекателен тем, что позволяет поместить Парменида в подобающий историко-философский контекст. Мы видим, что Парменид, хотя и многократно подчеркивает гипотетичность своего построения, все же специально отмечает, что не все модели мироустройства одинаково верные, так что те философы природы, которые постулируют лишь одно начало, ошибаются.

Наверное, это замечание надлежит, вслед за Симпликием, воспринимать как прямой выпад против ионийской натурфилософии с ее началами, из которых все происходит, и специфически против Гераклита, который, хотя и ценил оппозиции, тем не менее, космос считал «вечно живым огнем» (фр. 30, ср. 31, 90 DK). Тогда это выражение будет указывать на недопустимость выбора единственного начала и на необходимость постулирования также и другого, ему противоположного. И действительно, из современных и предшествующих ему космологий дуалистической была, наверное, только принадлежащая Ксенофану (B 29 DK и др.) с его землей и водой (если только и у него земля в качестве начала не трансформировалась сначала в грязь, затем в другой его элемент, воду, которая, испарившись, формировала облака), а впоследствии таковой стала космология Филолая и по крайней мере одна из версий пифагореизма (см. *ниже*, примеч. 4). Вода Фалеса испаряется и замерзает, переходя в разные агрегатные состояния, воздух Анаксимена возникает и гибнет в космосе, трансформируясь в различные вещи путем разрежения и сгущения, огонь Гераклита — это просто воплощение изменчивости. Так что на этом фоне космология Парменида, как выразился по этому поводу Д. Грэхэм (*Graham* 2008, 171) может выглядеть, как «конструктивная попытка» применить в ней идеи первой части поэмы, зафиксировав противоположные свойства и приписав каждое из них исключительно одной из противоположных форм, получив тем самым действительно неизменные первые начала.

3. δέμας — букв. «телосложением, осанкой». Это слово всегда употребляется по отношению к живым существам, что в данном случае оправдано, так как эфир и ночь у Парменида боги.

4. Почему Парменид выбирает именно эти два начала? Вероятно, они представлялись ему традиционными для его времени. В любом случае, именно Ночь и Эфир являются началами орфической теогонии (в особенности, в Папирусе из Дервени). Непосредственно из Хаоса возникли Ночь с Эребом, которые произвели Эфир и День у Гесиода (Теогония 123–124). Можно вспомнить также и о пифагорейских спекуляциях о противоположностях (правда, неизвестного происхождения и времени, см. *Аристотель*. Метафизика 986a), в особенности о той, которую описывает Ипполит (Опровержение всех ересей 1.2.12–13). Подробнее см. *Afonasin* 2016 и *Afonasin, Afonasina* 2019. Очевидно, что далее Парменид последовательно выводит из этих двух причин все остальные составляющие своего мироустройства, начиная с планет и звезд и заканчивая живыми организмами, таким образом, как замечает Плутарх (Против Колота 1114B), «подобно другим древним натурфилософам» не оставляя в стороне в своем единственном сочинении ни одного важного предмета.

5. ἐοικότα — «выглядит похожим, вероятным», также «подходящим (к случаю)». Платон в «Тимее» также нередко называет свои космологические построения «вероятными».

6. Или, если принять вариантное чтение (γνώμη вместо γνώμῃ): «…так чтобы суждение кого-нибудь из смертных никогда не обогнало тебя». Богиня дарит философу некоторые знания о природе, пока еще неизвестные другим людям, тем самым предоставляя ему возможность выступить первооткрывателем, что оказалось верным по крайней мере в двух отношениях, ведь именно Парменид, насколько нам известно, первым правильно указал на то, что луна светит отраженным светом солнца (фр. 14) и, по крайней мере в греческой астрономии, впервые идентифицировал планету Венеру, обнаружив идентичность Утренней и Вечерней звезды (*Аэтий* 2.15.7; здесь и далее доксографические сообщения приводятся по разделу “Placitorum excerptores” у Коксона [*Coxon* 2009, 143-157]). С другой стороны, «в целом» космологические спекуляции подобного рода древним, как и нам теперь, должно быть представлялись в лучшем случае вероятными, и Парменид, возможно, первым называет таковыми не только чужие построения, но и свои собственные.

Фр. 9 Coxon (B 10 DK)

εἴσῃ δ᾽ αἰθερίην τε φύσιν τά τ᾽ ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρῆς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ᾽ ἀίδηλα, καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα,
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ᾽ ἐπέδησεν ἀνάγκη
πείρατ᾽ ἔχειν ἄστρων.

«Ты постигнешь[1] природу эфира и все знаки в эфире[2], и губительные[3] дела чистой лампады ясного солнца, и откуда они возникли; уразумеешь и блуждающие[4] дела круглоокой луны, (5) и ее природу; познаешь ты и окружающее их небо[5], откуда оно родилось и как необходимость, задав ему направление, приковала его управлять звездами[5]».

Источник фрагмента: *Климент Александрийский*. Строматы 5.138.1.

1. Повторяющиеся в этом фрагменте обращения богини к слушателю напоминают завершение проэмия (фр. 1.31 сл.), что позволяет предпо-

ложить, что именно эти строки могли предварять обещанный в фр. 8.50 сл. переход к описанию «мнений смертных».

2. Согласно одному доксографическому сообщению (*Аэтий* 2.7.1), эфир все окружает, под ним находится огненная область, именуемая небом, а непосредственно под ним расположена область, окружающая землю. «Знаки» в фрагменте — это, должно быть, «блуждающие звезды» (планеты): согласно Аэтию (2.15.7), Парменид сначала в эфире помещал Венеру — Утреннюю звезду, которую он корректно отождествлял с Вечерней, — затем солнце, а после него звезды, располагавшиеся в огненной области, именуемом небом. Некоторые исследователи (*Kirk, Raven, Schofield* 1983, 258) считают, что под «знаками» он имел в виду знаки зодиака. В целом же, Парменид придерживался уникальной теории, согласно которой небесные области организованы в виде неких сплетающихся колец (στεφάνας, букв. венцов или гирлянд, см. *Аэтий* 2.7.1). Подробнее об этом см. фр. 12, сейчас же заметим, что, так как эти кольца каким-то образом переплетались, то доксографам было нелегко определить их порядок и взаимное расположение относительно земли (например, в 2.11.4 у Аэтия читаем, что дальше всего от земли находится не эфир, а небо).

3. ἀίδηλα: «губительные», «делающие невидимыми», возможно, «затемняющие» (у Гомера эпитет огня, Аида и др.). Возможно: «неведомые, таинственные» (ср. аналогичную характеристику ночи в фр. 11.3). Мурелатос (*Mourelatos* 2008, xxxviii-xxxix) особенно подчеркивает значение этого эпитета, так как он, хотя и косвенно, указывает на сферичность астрономии Парменида, и даже связывает эту характеристику солнца, которое с восходом «делает невидимыми» луну и звезды, с открытием Парменидом тождества Утренней и Вечерней звезды.

4. περίφοιτα означает скорее путешествие с места на место, нежели круговращение.

5. Согласно Аэтию (3.15.7), Парменид и Демокрит (вслед за Анаксимандром) считали, что земля находится в равновесии в центре мира, а в другом месте (*Аэтий* 2.11.1) сообщается, что по мнению Парменида «небо» далее всего удалено от земли и что оно огненной природы (2.11.4).

6. πείρατα ἔχειν (+ Dat.) букв. означает «контролировать, править» (*Coxon* 2009, 357). Фразу часто переводят и как «стеречь границы (пределы, рубежи)», подобно тому, как в фр. 8.49 говорится о лежащем в своих пределах (ἐν πείρασι) бытии и даже о последнем рубеже (πεῖρας πύματον, 8.43), которому, возможно, соответствует далекий Олимп следующего фрагмента. Инициировав движение неба в нужном направлении так, чтобы планеты, солнце и луна двигались по зодиаку с запада на восток, «необходимость», которую доксограф (*Аэтий* 2.7.1) отождествляют с «хра-

нительницей ключей» и «возмездием» первого фрагмента, направила и «приковала» небо, чтобы оно контролировало движение звезд (ср. также фр. 8.14–15 и 37 и фр. 12.3). Мы видели, что в проэмие поэмы (фр. 1.28) богиня, от лица которой ведется повествование, говорит в третьем лице о «праве» и «возмездии». Также здесь она говорит и о «необходимости», явно себя с нею не отождествляя.

Фр. 10 Coxon (B 11 DK)

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ᾽ οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ᾽ ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν
γίγνεσθαι.

«[…] как земля, и солнце с луной, и общий всем эфир с небесным молоком, и далекий Олимп[1] со жгучею[2] мощью звезд начали возникать […]».

Источник фрагмента: *Симпликий*. Комментарий к ‘О небе’ Аристотеля 559.22–25.

1. Ср. *Гомер*. Илиада 15.193: «Земля и высокий Олимп общим всем остается». Олимп нередко это просто синоним неба.

2. Парменид считал, что звезды представляют собой сгустки чистого огня (*Аэтий* 2.13.8), а солнце с луной отделились от Млечного Пути, первое представляя собой разреженное и более теплое смешение, а вторая — более плотное и холодное (*Аэтий* 2.20.8a). Сообщается также, что Млечный Путь, по мнению нашего философа, имеет такой цвет потому, что состоит из смеси плотного и разреженного вещества (*Аэтий* 3.1.4).

Фр. 11 Coxon (B 9 DK)

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

«Так как светом и ночью[1] названы все вещи[2], и имена, соответствующие их способностям[3], были даны и тем вещам и этим, то все наполнено светом и невидимой[4] ночью, каждым из них в равной мере, так как ни в одном не содержится того, чего нет[5]».

Источник фрагмента: *Симпликий*. Комментарий к ‘Физике’ Аристотеля 180.9–12.

1. Симпликий замечает, что эти строки продолжают рассуждение о двух «формах», разреженном (букв. «мягком») и легком «эфирном огне» и плотной и тяжелой «темной ночи», которое, по его сведениям, упоминается в поэме несколькими строками ранее (фр. 8.53–59) и приводит это место в доказательство того, что Парменид двумя противоположными началами физического мира считает свет и тьму. Плутарх (Против Колота 1114B) также считает, что Парменид создает космос «смешав начала светлого и темного» и «из них и при их посредстве производит весь чувственно воспринимаемый мир».

2. Светом и ночью все вещи назвали люди, избрав их из числа других аналогичных «форм» с противоположными характеристиками (фр. 8.50–61).

3. Должно быть, имеются в виду способности (или силы) каждой из «форм» — легкость и разреженность, плотность и тяжесть и т. д. (ср. фр. 8.55: противоположные «знаки»). Важно то, что каждая из этих способностей присуща именно своей форме и поэтому вносит вычленяемый индивидуальный вклад в результирующую смесь.

4. Возможно: «темная, непроглядная». Ср. аналогичную характеристику солнца в фр. 9.3. Ср. фр. 8.59, где ночь названа «несведущей».

5. «Невидимая ночь», противоположная свету, тем не менее не является лишь его отсутствием, то есть ничем, поэтому «все», то есть весь мир, они наполняют вышеупомянутыми способностями или силами в равной мере. Μηδέν Парменид использует для обозначения «ничто» (фр. 5.2, 8.10), поэтому и здесь оно, как показывает Коксон (*Coxon* 2009, 361, также *Mourelatos* 2008, xxxv), может означать пустоту (вакуум), существование которого должно быть отрицает Парменид. Тогда аналогичную идею можно ожидать и в спорном заключительном выражении фр. 17, где по-видимому, говорится о «полноте» (τὸ πλέον) мысли. Следуя интерпретации самого Симпликия, некоторые исследователи, вслед за Дильсом, считают, что заключительная часть фрагмента не имеет подобных коннотаций и может быть переведена как «…так как ни один из них не участвует в другом» (см. *Kirk*, *Raven*, *Schofield* 1983, 256) или «…так как нет ничего, что не принадлежало бы одному из них» (*Taran* 1965, 161).

Фр. 12 Coxon (B 12 DK)

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο[1] πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ᾽ ἐπὶ τῆς[2] νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα ·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ ·
πάντη γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ᾽ ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ᾽ ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

1. πλῆντο DK; πλῆνται Bergk; 2. τῆς Coxon; ταῖς рукописи.

«Более узкие [венцы][1] наполнены беспримесным[2] огнем, а те, что над ними — ночью[3], куда входит и доля пламени[4]. Среди всего этого — богиня, которая всем правит[5]: ведь повсюду она управляет ненавистным рождением[6] и совокуплением, (5) женщину посылая совокупляться с мужчиной и, напротив, мужчину с женщиной[7]».

Источник фрагмента: *Симпликий*. Комментарий к ‘Физике’ Аристотеля 39.14–16 (строки 1–3), 31.13–17 (строки 2–6). Согласно комментатору, эти строки следуют немного ниже фр. 8.61, поэтому можно предположить, что они располагались сразу или почти сразу после фр. 11. Целью Симпликия было показать, что, вопреки утверждениям Теофраста и Александра, Парменид «действующей причиной» в своей физике считал отнюдь не огонь, но всем правящую богиню.

1. Согласно доксографическому сообщению (*Аэтий* 2.7.1), Парменид считал, что существуют сплетенные кольца, или «венцы» (στεφάνας… περιπεπλεγμένας) — одно плотное (и темное), другое разреженное (и светлое), а межу ними расположены другие, представляющие собой смешение света и тьмы. Внешнее плотное «ночное» кольцо он представлял себе в виде крепостной стены, следующее за ним — огненным, равно как и то, что окружает все то, что расположено в центре. Центральное кольцо он считал причиной всякого движения и возникновения в тех кольцах, которые содержат в себе смесь элементов. Именно его, по мнению доксографа, он называл всем правящей «богиней» (δαίμονα), «хранящим ключи возмездием» и «необходимостью». В этом же сообщении указывается механизм образования воздуха из земли посредством сжатия и испарения, а также отмечается, что если солнце и Млечный Путь — это чистый огонь, то луна представляет собой смесь огня и воздуха. В изолированном (и скорее всего ошибочном) свидетельстве Псевдо-Гален (50) сообщает, что сначала идет кольцо огня, затем кольца эфира, воздуха и воды. Никто из античных комментаторов не обращает

внимания на эпитет «более узкие» в отношении огненных венцов, поэтому не ясно, что это может означать. Это и другие свидетельства Аэтия подробно разбирает Таран (*Tarán* 1965, 232-246). По его мнению, они не только не согласованы, но и могли испытать на себе стоическое влияние. В частности, согласно Аэтию (2.15.7), Парменид помещал звезды ниже солнца, что конечно же возможно в античной астрономии (как это делали Анаксимандр и Левкипп), однако заведомо противоречит фр. 10. Или, в одном месте (2.20.8a и 3.1.4) Аэтий говорит, что Млечный Путь — это смешение двух «форм», а в другом (2.7.1) — что он, как и солнце, представляет собой огненное испарение. И в целом, только у Аэтия мы встречаем представление о «смешанных» венцах, у самого Парменида читая лишь о венцах света и венцах ночи, в которые проникает доля света. Finkelberg (1986) предпринял детальную, но несколько анахронистическую реконструкцию космологии Парменида, считая венцы сферами и помещая твердь в центр земли, затем — огненное кольцо (подземный огонь, вулканы), следом — кольцо ночи (поверхность земли), затем — не специфицированное количество смешанных колец (метеорологические явления, луна, солнце и звезды), затем, в огненном кольце, — небесный эфир и, наконец, «дальний Олимп», внешнюю твердь.

2. Возможно также: «необузданным» или «палящим». Но скорее всего этот чистый огонь противопоставляется той смеси, которая образуется в следующем кольце из-за входящей туда доли пламени. Коксон (*Coxon* 2009, 365) верно отмечает, что ἵεται указывает на активную природу огня и допускает как космогоническую, так и космологическую интерпретацию этого фрагмента.

3. Или: «…а те, что возникли после них, ночью…» (*Tarán* 1956, 166 и 237).

4. Коксон (*Coxon* 2009, 365) сопоставляет с этим описанием «пифагорейское» деление небесной сферы у Аэтия 1.11, предполагая следующую схему: узкие кольца из чистого огня могут соответствовать экваториальным областям (разделяемым надвое экватором), тогда смешанные кольца, лежащие над ними, — это области, расположенные выше и ниже тропиков (которые впоследствии получили название εὔκρατοι, хорошо смешанные или умеренные), а кольца из плотного элемента — это арктическая и антарктическая области. Дж. Календа полагает, что данный фрагмент в целом касается скорее строения самой земли, нежели небесной сферы (*Calenda* 2017, 75 sq.).

5. «Среди всего этого» не может означать расположение в центре, так как там находится твердая земля («укорененная в воде», фр. 16) и нет никаких указаний на то, что Парменид признавал нечто вроде пифагорей-

ской Гестии (центрального огня). Цицерон (О природе богов 1.11.28) сообщает, что божеством Парменид называет сияющее кольцо (corona), которое окружает небо. Сопоставляя это свидетельство с той схемой колец, которую описывает Аэтий, Коксон заключает, что это кольцо, а значит, и саму богиню, следует идентифицировать с эфиром (*Coxon* 2009, 369), что сомнительно.

Образ божества, которое всем правит, имеет долгую историю, в особенности в платонической традиции (см. *Афонасин, Афонасина, Щетников* 2017, 357 сл.). Эту роль обычно отводят Зевсу, а из богинь в образе кормчего обычно представляется Афродита (см. иллюстрацию), которая, согласно Проклу, обитает в эфире: «Эфир ли ты обнимаешь и держишь небо… или же пребываешь в эфире над кругами солнца, луны и планет…» (Гимн Афродите 15–17).

6. «Ненавистное рождение» — орфико-вакхический и пифагорейский образ. Например, в золотой таблице из погребения в Фурии, датируемой IV в. до н.э. читаем: «…я вырвался из круга тяжелой и тяжкой печали…» (*Edmonds* 2011, 16, tabl. A 2.2). Некоторые авторы считают, что мы располагаем достаточными данным для того, чтобы причислить Парменида к сторонникам теории реинкарнации (*Tor* 2020), в основном базируясь на словах Симпликия (Комментарий к ‘Физике’ Аристотеля 9.39.19–21), который отмечает, что богиня Парменида является тем психопомпом, который отправляет души «то из невидимого мира в видимый, то снова назад» (ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν). Но, как и в случае орфики, вера в бессмертие души и ее путешествие в иной мир сама по себе не предполагает теорию реинкарнации (которая очевидна для неоплатоника, но была ли таковой для древнего философа?). Нерешенным остается и вопрос о принадлежности анонимного стихотворного отрывка о «тернистой (холмистой)» (ὀκριόεσσα) или, как в рукописи, «жуткой» (ὀκρυόεσσα) тропинке, ведущей к «прелестной роще Афродиты», который цитирует Ипполит (Опровержение всех ересей 5.8), стремясь продемонстрировать, что гностики II в. н.э. базируются на идеях античных мистерий. Дильс его приводит в качестве сомнительного фр. B 20, а Коксон исключает. «Ниже него (живота?) находится тернистая (или жуткая) тропинка, потаенная (или скрытая) и грязная (или скользкая), лучше всего пригодная для входа в прелестную рощу высокочтимой Афродиты». Подробнее см. *West* 2008, который предлагает считать этот текст фрагментом из псевдо-гомеровского «Маргита» или адаптацией гимна Орфея или Мусея в аттической комедии.

7. Или, в более общем смысле: «мужскую особь с женской, а женскую с мужской».



Илл. 2.
Фреска из дома моряка или купца по имени Лесбиан
(Музей «Антиквариум» в Боскореале).

На фреске изображен торговый корабль в открытом море, идущий полным курсом по отношению к ветру.

На море умеренное волнение. Команда работает со снастями у мачты, вручив рулевые весла крупной женской фигуре, несущей скипетр, которая может быть идентифицирована с Афродитой на основании еле заметной надписи под судном: «Aphrodeite Sozousa».

Фр. 13 Coxon (B 13 DK)

πρώτιστον μὲν ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων

«Первейшим из всех богов она[1] задумала Эрота[2]»

Источники фрагмента: *Платон*. Пир 178b11; *Аристотель*. Метафизика 1.4, 984b26; *Симпликий*. Комментарий к ‘Физике’ Аристотеля 39.18.

1. Как показывает предыдущий фрагмент, Симпликий полагает, что речь идет о той же самой богине, что и ранее.

2. Ср. *Гесиод*. Теогония 116–120, где Эрот рождается сразу после Хаоса и Геи. Плутарх (О любви 756A) сообщает, что Парменид матерью Эрота считал Афродиту (ср. О лике, видимом на диске луны 926D–227A, где вместе с Парменидом в связи с этим упоминается не только Гесиод, но и Эмпедокл). Если верить Цицерону (О природе богов 1.11.28), наряду с Эротом в качестве богов Парменид выводил персонифицированные Войну и Разлад — также, вероятнее всего, под влиянием Гесиода, у которого они выступают, наряду с Керой, мойрами, Немезидой, Смертью, Сном, Забвением, Старостью и т.д., в качестве дочерей Ночи (Теогония 211–232).

Фр. 14 Coxon (B 14 DK)

νυκτιφαὲς[1] περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

1. νυκτιφαὲς *Scaliger*: νυκτὶ φάος в рукописи.

«Светящая ночью[1], чужой свет[2], блуждающая вокруг земли»

Фр. 15 Coxon (B 15 DK)

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο

«вечно обращенная взором к лучам солнца[2]»

Источник фрагментов: *Плутарх*. Против Колота 1116A (фр. 14). *Плутарх*. О лике, видимом на диске луны 929B (фр. 15). В обоих случаях Плутарх специально отмечает, что речь идет о луне. Фр. 14 Парменида почти дословно имитирует Эмпедокл (фр. 45 DK), разумеется, также имея в виду луну.

1. Или: «свет в ночи». Ср. фр. 11.1: πάντα φάος καὶ νὺξ. Коксон (*Coxon* 2009, 375) отмечает, что νυκτιφαὲς может означать и «сияющая как Ночь», причем слово несколько раз встречается в античной литературе в магическом и, позже, астрологическом контексте, напр., в «Орфическом

гимне» 54.10, где упоминаются некие «ритуалы сияющей Ночи». Ср. также: «μελαμφαὲς... ἔρεβος, черно-сияющая мгла» (*Еврипид*. Елена 518). Исправленное еще Скалигером на νυκτιφαὲς чтение рукописи νυκτὶ φάος отстаивает Мурелатос (*Mourelatos* 2012, 30): «Дневной свет ночью (или для ночи)…»

2. Выражение ἀλλότριον φῶς «чужой свет» должно было напомнить слушателям поэмы гомеровское ἀλλότριος φώς, «чужой муж» (Одиссея 18.219). Ср. также εἰδότα φῶτα «понимающего мужа», фр. 1.3. Согласно доксографу (*Аэтий* 2.20.8a), по мнению Парменида луна отделилась от Млечного Пути вместе с солнцем, однако, в отличие от последнего, состоит не из разреженной и горячей смеси, а из плотной и холодной. И хотя она, как и солнце и звезды, создана из огня (*Аэтий* 2.25.3), темной она выглядит потому, что тьма смешивается с огненной средой, которая ее окружает, и поэтому ее называют звездой, светящей ложным светом (*Аэтий* 2.30.4). И в другом месте: луна равна по размеру солнцу и освещается им (*Аэтий* 2.26.2). Таким образом, если не считать сомнительной ссылки на «пифагорейцев» и Фалеса (*Аэтий* 2.28.5), Парменид был первым автором, который учил, что луна светит «чужим светом» и светлой стороной всегда обращена к солнцу, откуда естественно сделать вывод о том, что она светит отраженным светом солнца. Далее, мы понимаем, что она шарообразная, что подтверждает и метафора «круглоокая» (фр. 9.4). Очевидно, это означает, что видимые фазы луны как раз и возникают потому, что одной стороной она всегда обращена к солнцу. Отсюда легко сделать вывод о том, что другие небесные тела также должны быть шарообразными. В принципе это наблюдение может подвести к правильному пониманию природы солнечных и лунных затмений, и первым философом, который ответил на этот вопрос, обычно называется Анаксагор (*Плутарх*. Никий 23, *Платон*. Кратил 409a [A 18, A 76]). Наконец, отсюда можно сделать ряд далеко идущих и важных для дальнейшего развития астрономии выводов, независимо от того, сделал их сам Парменид, или нет. В частности, ясно, что орбита луны находится ниже орбиты солнца, так как первая затемняется в новолуние. Это может служить и подтверждением того, что небесные тела не каждый день «новые» (как у Гераклита, Ксенофана и других античных авторов, вплоть до Эпикура), но продолжают свой путь с другой стороны земли. В самом деле, иначе как объяснить тот факт, что луна в средине лунного месяца видна всю ночь (то есть всю ночь освещается лучами солнца), а также то, что луна и солнце иногда видны одновременно? Сами по себе эти наблюдения не доказывают, что земля также шарообразна (ведь она не считалась одним из небесных тел), однако именно так можно интерпретировать сообщение Теофраста о том, что Парменид считал ее круглой (*Диоген Лаэртий* 8.48

и 9.21–22), а также естественно предположить, что именно Парменид был объектом критики Анаксагора, выступавшего против теории шарообразной земли (*Panchenko* 1997). Так что, как замечает Грэхэм (*Graham* 2009, 181) можно считать, что открытие того, что луна светит отраженным светом солнца, уже само по себе знаменует собой новую эру в истории астрономии. Кроме того, как заметил Карл Поппер (*Popper* 1992), это наблюдение Парменида имеет значение и для его собственной эпистемологии: на самом деле луна шарообразная, и изменения ее вида есть результат игры обманчивого света. Возможно, и весь универсум свой обманчивый вид также приобрел благодаря второй форме, свету, которая смешалась с первой, ночью, нарушив ее цельность и однородность.

Фр. 16 Coxon (B 15a DK)

ὑδατόριζον (sc. τὴν γῆν)

(землю) «укоренённую в воде»

Источник фрагмента: Схолия к «Шестодневу» Василия Великого 25 (P. 201.2 *Pasquali*). Автор схолии говорит, что Парменид в поэме называет землю «укорененной в воде».

Метафора встречается еще у Гесиода, который Тартар представляет чем-то наподобие медного сосуда («окруженный медной оградой»), вокруг горловины которого «тремя рядами (τριστοιχεί) залита» Ночь, а над ней расположены «корни земли» и «пустынное море» (Теогония 726–728). То есть корни земли, как у растения, помещены в Океан. Так как Парменид должно быть считает землю шарообразной и расположенной в центре космоса (*Диоген Лаэртий* 8.48 и 9.21–22, со ссылкой на Теофраста), то можно предположить, что, в отличие от Ксенофана (*Аристотель*. О небе 294a [A 47 DK], ср. *Ахилл*. О мире 4.10 [фр. 28 DK]; подробнее см. *Егорочкин* 2019), он не считает, что эти корни простираются беспредельно вниз (как, вероятно, и сам Тартар). Коксон (*Coxon* 2009, 376) предполагает, что Парменид мог, подобно Фалесу, Демокриту и стоикам (*Аэтий* 3.15), движением подземных вод объяснять землетрясения.

Фр. 17 Coxon (B 16 DK)

ὡς γὰρ ἑκάστοτ᾽ ἔχῃ κρῆσιν[1] μελέων πολυπλάγκτων[2],
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν[3]· τὸ γὰρ αὐτό
ἐστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί · τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

1. У Аристотеля и Теофраста κρᾶσιν. 2. У Аристотеля: πολυκάμπτον «очень гибких» (членов или сочленений). 3. У Аристотеля: παρίσταται «представляется» (вместо перфектной формы у Теофраста).

«Каков в каждый момент нрав много-блуждающих[1] членов, таковым и ум предстал[2] перед людьми, ведь то, что разумеет, а именно, природа членов, в людях есть одно и то же во всех и в каждом[3]: мысль же есть нечто полное [или: более полное][4]».

Источники фрагмента: *Аристотель*. Метафизика 4.5, 1009b22–25; *Теофраст*. Об ощущениях 3. Аристотель и Теофраст оба используют эти строки для иллюстрации того, что Парменид не различал между восприятием и мышлением. По словам Теофраста, Парменид ничего «определенного» о чувственном восприятии более в поэме не говорит.

1. «Много-блуждающие члены», ср. *Гомер*. Одиссея 17.511 и др. («мне он кажется много странствовавшим человеком»).

2. Ср. *Гомер*. Илиада 16.853 («предстала перед тобой смерть и мощная мойра»).

3. Фрагмент, по-видимому, касается познания как психофизического процесса, а не знания «того, что есть». Недоступный и совершенный ум в каждом человеке проявляется в виде некой индивидуальной способности разумения, которая ограничена его физическим и психическим состоянием в данный момент. Подробнее об этом см. предисловие.

4. У Аристотеля эта цитата возникает в контексте дискуссии о неверности мнений. Начинает он с Протагора (1009a7 сл.), который, по его сообщению, одинаково верным и неверным считал все, что представляется (см. также: «все то, что каждому кажется, то и незыблемо существует», 1062b13–15). О том, что разумение зависит от изменения состояния, как оказывается далее, говорили Демокрит, Эмпедокл, Анаксагор, даже Гомер. Парменид оказывается в этой кампании, также не различая, по мнению Аристотеля, между чувственным восприятием и мышлением (аналогичные рассуждения см. также в его трактате «О душе» [427a21 сл.]). Теофраст развивает эту же идею, отмечая, что разумение зависит от того, что преобладает. Например, если преобладает холод, то разумение будет одним, а если тепло — то другим, лучшим и чистым, хотя и в данном случае ему требуется некоторая доля противоположного (ср. в связи с этим фр. 12.2). Процитировав наш текст, Теофраст продолжает замечанием, что отсюда, видимо, следует, что Парменид не различает ощущение и разумение и что из подобного же смешения также возникают память и забвение. Однако, продолжает комментатор, Парменид не объясняет, возникает ли разумение из равномерного смешения (когда мысль не «преоб-

ладает»), и если да, то какого оно будет рода. Наконец, и само восприятие по Пармениду также зависит от противоположностей, так как, по его словам (мы не знаем, имеет ли в виду Теофраст эту же или какую другую часть поэмы), «мертвое тело не воспринимает свет, тепло и звук по причине недостатка огня, но воспринимает его противоположности — холод, тишину и тому подобное. И в целом все сущее обладает неким знанием (πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν)».

Замечание Теофраста о «преобладании» элементов в смеси нередко воспринимают как подсказку для понимания последних слов фрагмента: мысль есть нечто «более полное», или «нечто преобладающее». Дильхер (*Dilcher* 2006, 45) принимает перевод «более полное», считая при этом, что речь здесь идет не о преобладании одного из элементов, но о мысли вообще — что она есть нечто, «более полное, нежели смесь». То есть, по его мнению, вместо того, чтобы связывать мышление со смесью и составляющими ее элементами (как это обычно считается со времен Аристотеля), Парменид указывает на их различие, отделяя ум от физической конституции тела: «Ментальные акты могут быть по-разному окрашены светом и тьмой, однако в каждом из них есть нечто большее, чем два элемента» (Там же).

Ссылаясь на аналогичное высказывание Мелисса (B 7 DK), другие авторы (*Philip* 1958, 65 n. 4, *Tor* 2017, 176 и др.) считают, что последняя фраза фрагмента должна все же означать, что «…мысль есть нечто полное» (в смысле отсутствия вакуума). Оба варианта перевода грамматически возможны (*Laks* 1990, 8; *Dilcher* 2006, 44), однако следует заметить, что в фр. 8 [8].24 и 11 [9].3 πλέον используется именно во втором смысле (хотя и не субстантивируется). Согласно А. Лаксу (*Laks* 1990, 17), второй вариант перевода обладает важным достоинством: тогда становится понятнее, почему Теофраст связывает теорию ощущений Парменида с Эмпедоклом и его теорией «пор» (фр. 105, 109 DK; *Теофраст*. Об ощущениях 10). Возможно, и здесь речь идет о «заполнении» неких пустот или «дополнении» одного элемента другим, как это впоследствии стало у Эмпедокла. Отсюда следует, что, говоря о «преобладающем» элементе, Теофраст либо неправильно понял Парменида, либо имел в виду не это конкретное выражение.

Фр. 18 Coxon (B 17 DK)

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας

«Мальчики справа, девочки слева»

Источник фрагмента: *Гален*. Комментарий к ‘Эпидемиям’ Гиппократа 6.2.46.

Аристотель (О рождении животных 763b30 сл.) приписывает эту точку зрения «Анаксагору и другим физиологам». Повторяют ее и доксографы (*Аэтий* 5.5.1 и *Цензорин* 5.3), отмечая, что так Парменид объяснял сходство ребенка с отцом или матерью: если семя отделяется от правой стороны матки, дети похожи на отца, а если с левой — на мать, но, кроме того, как показывает следующий фрагмент, существует мужское и женское семя, следовательно, Парменид, как и автор Гиппократовского корпуса (подробнее см. примеч. к фр. 19) имел в виду четыре возможные комбинации: мужское и женское семя, отделившееся справа, делает сына похожим на отца, напротив, мужское и женское, отделившееся слева делает дочь похожей на мать, мужское слева и женское справа делает сына похожим на мать, а мужское справа и женское слева — дочь похожей на отца.

Фр. 19 Coxon (B 18 DK)

femina virque simul Veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
nam si virtutes permixto semine pugnent
nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.

«Когда муж и жена смешивают семена Венеры, то способность[1], происходящая от различной крови в жилах, оформляя и обеспечивая правильную смесь[2], создает хорошо слаженные тела[3]. Ведь если эти способности будут враждовать во время смешения семени (5) и не образуют в смешанном теле единства, то фурии будут терзать пол новорожденного двойным семенем»[4].

Источник фрагмента: *Целий Аврелиан*. О хронических болезнях 4.9.134. Этот латинский автор V в. пересказывает греческий трактат «Об острых и хронических болезнях» Сорана Эфесского, римского врача, жившего в Риме и Александрии во времена Траяна и Адриана, утверждая при этом, что постарался передать стихотворный отрывок настолько точно, насколько это было возможно. Соран цитирует эти строки для того, чтобы проиллюстрировать мнение некоторых врачей, которые полагают, что гомосексуализм носит врожденный характер и находят для него физиологические предпосылки. Некоторые авторы, вслед за Г. Дильсом, считают, что здесь имеется в виду гермафродитизм.

1. virtus — это, наверняка, перевод δύναμις (способность).

2. temperiem. Должно быть, имеется в виду κρῆσις из фр. 17.1.

3. В Античности получили распространение две эмбриологических теории, односемянная и двусемянная, и три альтернативных точки зрения о происхождении семени. Согласно авторам Гиппократовского корпуса мужчины и женщины производят два типа семени — мужское и женское. Смешиваясь в матке в момент зачатия, они дают жизнь будущему ребенку, а так как каждое из этих типов семени обладает мужскими и женскими характеристиками, их смешение в силу простой комбинаторики определяет пол и гендерный тип будущего ребенка: «…Если выделяемые тела получают с двух сторон мужскую часть… из них рождаются мужчины с ясной душой и мужественным телом, если только они не будут испорчены впоследствии диетой. Если от мужчины отделяется мужское, а от женщины — женское, а возьмет верх мужское, то более слабая душа присоединится к более сильной… эти мужчины бывают менее блестящи, чем предшествующие… Если мужское доставлено женщиной и женское мужчиной и мужское берет верх… эти мужчины суть андрогины… Если женское доставлено с двух сторон, женщина становится в высокой степени женственной и прекрасной. Если женское доставлено женщиной, мужское мужчиной, но женское победило, возрастание происходит тем же образом, но эти женщины более смелы, чем предшествующие…» (О диете 1.28–29, пер. В.П. Руднева).

Изначально теория была высказана из чисто теоретических соображений, скорее всего, Демокритом (см. фр. 529–530 *Лурье*; основное свидетельство: *Аристотель*. О рождении животных 4.1; как и неизвестному автору трактата «О диете», теория Демокриту понадобилась для того, чтобы объяснить различие полов: фр. 530–533). Однако впоследствии она получила и анатомическое подтверждение (см. *Полиб*. О природе ребенка 12 и др.; в трактате «О семени» Гален в целом верно описывает назначение женских яичников). Напротив, большинство античных авторов вслед за Платоном и Аристотелем считали, что семя производит мужчина, женщина же лишь предоставляет для него «вместилище».

Источником семени (как мужского, так и женского) считалось либо все тело человека (pangenesis), либо спинной и головной мозг (myeloencephalogenesis), либо, наконец, кровь (hematogenesis). Первая из этих теорий возводится к ранним натурфилософам (прежде всего, Демокриту, Алкмеону Кротонскому и Анаксагору: *Аристотель*. О рождении животных 4.1. *Цензорин* 5.2 и др.; см. *Демокрит*. Фр. 524–526 *Лурье*), авторы Гиппократовского корпуса склонялись к комбинации первых двух, Порфирий (Об одушевлении эмбрионов), вслед за натурфилософами, вроде Диогена Аполлонийского (A 24 и B 6 DK), и Платоном, склоняется к последней.

Очевидно, Парменид является одним из самых ранних приверженцев двусемянной теории и теории происхождения семени из крови (hematogenesis): если в крови соблюдается пропорция «способностей» одного и другого семени, то пол и гендерные предпочтения у ребенка будут совпадать, если же они «не образуют единства в смешанном теле», то родившийся будет подвержен проклятиям (или, буквально, раздираем некими «фуриями», dirae).

Из других древних авторов в числе приверженцев двусемянной теории Аэтий (5.5.1) упоминает Пифагора, а Цензорин (5.3), наряду с Демокритом и Парменидом, перечисляет также Анаксагора, Алкмеона и Эмпедокла (24 A 13 DK). Однако это сообщение вступает в противоречие с другими свидетельствами (подробнее см. *Leitao* 2012, 271 sq.). Ясно, что «Пифагор» в подобном контексте — это, как правило, псевдопифагорейская литература эллинистического периода. Алкмеон (фр. 3, из Псевдо-Плутарха) считал, что мулы бесплодны из-за жидкости их семени, а самки мулов — потому, что у них не раскрывается матка, что должно быть истолковано в духе односемянной теории. Анаксагор по свидетельству Аристотеля считал, что мужская и женская природа уже как-то содержатся в мужском семени и объяснял сходство ребенка с матерью влиянием менструальной крови, что указывает совсем на другую теорию (О рождении животных 763b30 сл.). Эмпедокл же, согласно Аристотелю, думал, что противоположность полов зависит от температуры матки (которая как-то варьируется в течение менструального цикла) в том смысле, что семя, вошедшее в теплую матку, становится мужским эмбрионом, а в холодную — женским (*Аристотель*. О рождении животных 763b30 сл. = A 81). Правда, в другом месте Аристотель толкует несколько строк поэмы Эмпедокла (фр. B 63: «Природа членов разделена, частью находясь в мужском, <а частью — в женском теле,> словно символ…») в том смысле, что в мужском и женском организмах находятся как бы половинки пифагорейского «символа», которые соединяются вместе при зачатии (О рождении животных 722b6 сл.). Может быть, нечто подобное имел в виду источник Аэтия, приписывая двусемянную теорию Пифагору.

4. Ср. высказывание Эмпедокла: «К нам, имеющим сегодня прекрасную Любовь, скоро придут гарпии со смертельным жребием» (Страсбургский папирус, собрание d3–4, *Афонасина* 2020).

Фр. 20 Coxon (B 19 DK)

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ᾽ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ᾽ ὄνομ᾽ ἄνθρωποι κατέθεντ᾽ ἐπίσημον ἑκάστῳ.

«Таким-вот образом, как полагают, все они произросли и сейчас есть, и впоследствии, начав отсюда и достигнув полного созревания,[1] погибнут. Им люди дают имя в качестве знака[2] для каждой».

Источник фрагмента: *Симпликий*. Комментарий к ‘О небе’ Аристотеля 558.9–11. Цитируя эти строки вместе с фр. 1.28–32 и 8.50–52, Симпликий сообщает, что они завершают рассказ о чувственно воспринимаемом мире (то есть, возможно, этими строками заканчивается и вся поэма).

1. В собственном смысле ἔφυ и τραφέντα указывают на рост и кормление, поэтому речь в этом отрывке должно быть идет о живых организмах (растениях и животных), однако, если φύω перевести в расширительном смысле «возникать, рождаться», а τράφω «уплотняться, сгущаться», то эти строки допускают и физическую интерпретацию.

2. Признак (ἐπίσημον). Геродот (История 9.41) так называет чеканную золотую монету (в противоположность нечеканной). Возможно, метафора призвана подчеркнуть то обстоятельство, что видимые вещи реальны лишь в той мере, в какой их ценность гарантируется данным им именем (*Coxon* 2009, 387).

Подготовка публикации,
перевод с древнегреческого и примечания
Е.В. Афонасина

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Afonasin 2016 — Afonasin, E.V. Pythagorean numerology and Diophantus’ Arithmetica (A note on Hippolytus’ Elenchos I 2) // Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion, Science / Ed. by A.B. Renger, A. Stavru. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016. P. 347–360.

Afonasin, Afonasina 2019 — Afonasin, E.V., Afonasina, A.S. Pythagoras traveling East: an image of a sage in Late Antiquity // *Revista Archai. The Origins of Western Thought* 27.3 (2019), e02709. — https://doi.org/10.14195/1984-249X_27_9 (September, 2020).

Calenda 2017 — Calenda, G. Un Universo Aperto. La cosmologia di Parmenide e la struttura della Terra. Bologna, 2017.

Cordero 2010 — Cordero, N.-L. The ‘Doxa of Parmenides’ Dismantled // Ancient Philosophy 30 (2010). P. 231-246.

Coxon 2009 — Coxon, A.H. The Fragments of Parmenides: A critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary / Revised and expanded edition with new translations by Richard McKirahan. Las Vegas – Zurich – Athens: Parmenides Publishing, 2009.

Curd 2004 — Curd, P.K. The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.

Diels, Kranz 1951–52 — Diels, H., Kranz, W. Die Fragmente der Vorsokratiker, 6. Aufl. Berlin: Weidmann, 1951–1952.

Dilcher 2006 — Dilcher, R. Parmenides on the place of mind // Common to Body and Soul / Ed. by R.A.H. King. Berlin, 2006. P. 31-48.

Edmonds 2012 — *Edmonds* III, R.G. "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion. Further along the Path. Cambridge University Press, 2012.

Finkelberg 1986 — Finkelberg, A. The cosmology of Parmenides // The American Journal of Philology 107 (1986). P. 303-317.

Graham 2009 — Graham, D. Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy. Princeton University Press, 2009.

Hussey 2006 — Hussey, E. Parmenides on thinking // Common to Body and Soul / Ed. by R.A.H. King. Berlin, 2006. P. 13-30.

Kirk, Raven, Schofield 1983 — Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield M. The Presocratic Philosophers. 2nd edn. Cambridge University Press, 1983.

Kurfess 2016 — Kurfess, Ch. The truth about Parmenides' 'Doxa' // Ancient Philosophy 36 (2016). P. 13-45.

Laks 1990 — Laks, A. *The more* and *the full*: on the reconstruction of Parmenides' theory of sensation in Theophrastus *de Sensibus* 3–4 // Oxford Studies in Ancient Philosophy 8 (1990). P. 1-18.

Leitao 2012 — Leitao, D. Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Literature. Cambridge University Press, 2012.

Long 1975 — Long, A.A. The principles of Parmenides' cosmogony / // Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 2: The Eleatics and Pluralists / Ed. by D. Furley, R. Allen. Routledge, 1975. P. 82-101.

Mourelatos 2008 — Mourelatos, A.P.D. The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments / Revised and expanded edition. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2008.

Mourelatos 2012 — Mourelatos, A.P.D. The Light of Day by Night: *nukti phaos*, said of the Moon in Parmenides fr. 14 // Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Ch. Kahn / Ed. by R. Patterson, V. Karasmanis, A. Hermann. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2012. P. 25-58.

Owen 1975 — Owen, G.E.L. Eleatic question // Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 2: The Eleatics and Pluralists / Ed. by R. Patterson, V. Karasmanis, A. Hermann. Routledge, 1975. P. 48-81.

Palmer 2009 — Palmer, J.A. Parmenides and Presocratic Philosophy. Oxford and New York: Oxford University Press, 2009.

Panchenko 1997 — Panchenko, D. Anaxagoras' Argument Against the Sphericity of the Earth // Hyperboreus 3 (1997). P. 175-178.

Philip 1958 — Philip, J.A. Parmenides' theory of knowledge // Phoenix 12 (1958). P. 63-66.

Popper 1992 — Popper, K. How the moon might shed some of her light upon the two ways of Parmenides // Classical Quarterly 42 (1992). P. 12-19.

Sassi 2016 — *Sassi*, M. Parmenides and Empedocles on Krasis and knowledge // Apeiron 49 (2016). P. 451-469.

Tarán 1965 — Tarán, L. Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays. Princeton University Press, 1965.

Tor 2017 — Tor, Sh. Mortal and Divine in Early Greek Epistemology: A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides. Cambridge University Press, 2017.

Tor 2020 — Tor, Sh. Parmenides on the soul // Heat, Pneuma, and Soul in Ancient Philosophy and Science / Ed. by H. Bartoš. Cambridge University Press, 2020. P. 61-79.

West 2008 — West, M.L. A Vagina in Search of an Author // Classical Quarterly 58 (2008). P. 370-375.

Афонасин 2019 — Афонасин, Е.В. Проэмий поэмы Парменида // Сибирский философский журнал 17.4 (2019). С. 170-183. — Afonasin, E.V. Proemij poemy Parmenida // Sibirskij filosofskij zhurnal 17.4 (2019). C. 170-183 (in Russian).

Афонасина 2020 — *Афонасина*, А.С. Страсбургский папирус Эмпедокла (окончание) // ΣΧΟΛΗ (Schole) 14.2 (2020). С. 812-825. — Afonasina, A.S. Strasburgskij papyrus Empedokla (okonchanie) // ΣΧΟΛΗ (Schole) 14.2 (2020). C. 812-825 (in Russian).

Афонасин, Афонасина, Щетников 2017 — Афонасин, Е.В., Афонасина, А.С., Щетников, А.И. Античный космос. Очерки истории античной астрономии и космологии. СПб.: Изд. РХГА, 2017. — Afonasin, E.V., Afonasina, A.S., Shchetnikov, A.I. Antichnyj kosmos. Ocherki istorii antichnoj astronomii i kosmologii. SPb.: Izd. RHGA, 2017 (in Russian).

Егорочкин 2019 — Егорочкин, М.В., Земля Ксенофана (21 B 28; A 47 DK) // ΣΧΟΛΗ (Schole) 13.2 (2019). С. 554-579. — Egorochkin, M.V. Zemlya Ksenofana (21 B 28; A 47 DK) // ΣΧΟΛΗ (Schole) 13.2 (2019). C. 554-579 (in Russian).

АФОНАСИН Евгений Васильевич, доктор философских наук, профессор, Институт философии и права СО РАН (Новосибирск). — afonasin@gmail.com

Eugene AFONASIN

PARMENIDES. POEM. DOXA

THE TEXT, A TRANSLATION AND COMMENTARY

The publication deals with the second (so-called Doxastic) part of Parmenides' great poem. The fragments 1.22–31, 8.50-61 – 20 *COXON* [1.22–31, 8.50-61 – 19 *DK*], translated and commented, are mostly dedicated to Parmenides' epistemology and psychology as well as his natural philosophy including cosmology and embryology.

Keywords: ancient theory of knowledge, cosmology, cosmogony, physics, physiology.

Eugene AFONASIN, DrSc (in Philosophy), Professor, Institute of Philosophy and Law (SB RAS), Novosibirsk. — afonasin@gmail.com

А.В. Серёгин

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ ФРАГМЕНТОВ АТТИКА

Публикация представляет собой перевод фрагментов Аттика, платонического философа II в. н.э., одного из представителей т.н. «среднего платонизма». В дошедших от него текстах и свидетельствах о его учении затрагивается широкий спектр тем — от всесторонней критики Аристотеля и интерпретации платоновского «Тимея» до этических и логических проблем. Перевод снабжен предисловием и подробным комментарием.

Ключевые слова: античная философия, Аристотель, Аттик, Платон, средний платонизм.

Жизнь и сочинения

Единственная дата, которая в доступных нам источниках связывается с именем Аттика, — это 176 г. н.э. В «Хронике» Евсевия, переведенной на латынь Иеронимом Стридонским, упоминается, что в этом году Atticus Platonicae sectae philosophus agnoscitur, т.е. буквально: «Аттик, философ платонической школы, получает признание»[1]. Если воспринимать эту формулировку как указание на его «расцвет» (ἀκμή)[2], то это может означать, что в то время Аттику было около 40 лет, а дату его рождения можно отнести примерно к 136 г.н.э.[3]. С другой стороны, как раз в 176 г. Марк Аврелий посетил Афины и учредил там четыре философских кафедры, по-

[1] *Helm* 1984, 207.

[2] *Eliasson* 2013, 197, n. 10 ставит это под сомнение на том основании, что agnoscitur — это перевод ἐγνωρίζετο, а не ἤκμαζε. Но Иероним мог использовать agnoscitur как выражение, более или менее равнозначное floruit, т.е. переводу ἤκμαζε (см. *Ceresa-Gastaldo* 1984, 65–66).

[3] Так — *Moraux* 1984, II, 564, Anm. 1.

ручив подобрать кандидатуры для них знаменитому ритору Героду Аттику (D.C.[4] LXXII, 31; Philostr. VS, p. 566, 20–23 *Kayser*). Джон Диллон счел это обстоятельство достаточным основанием для того, чтобы задаться вопросом, не мог ли именно Аттик стать первым официальным главой новой платоновской школы[5]. Разумеется, при практически полном отсутствии каких-либо конкретных сведений о биографии Аттика эта гипотеза неизбежно остается всего лишь спекуляцией. Мы не знаем наверняка, жил ли Аттик именно в Афинах, хотя в пользу этого может косвенно свидетельствовать фр. 17, а в его собственных текстах встречается одно место, где он, похоже, настаивает на своем чисто греческом происхождении (фр. 4 [3]). В остальном, за исключением того факта, что он был учителем Гарпократиона из Аргоса (ср. фр. 12; 25), нам известно об Аттике лишь то, что он написал антиаристотелевский трактат, пространные фрагменты из которого цитирует Евсевий Кесарийский в «Приуготовлении к Евангелию» (фр. 1–9), а также комментарии на «Тимей» (фр. 12–39) и, возможно, некоторые другие платоновские диалоги (ср. фр. 14; 44), по-видимому, отличавшиеся довольно буквалистским подходом к интерпретации платоновского текста (ср. фр. 14; 21). Эдуард де Плас, на основе издания с которого сделан данный перевод, допускал также, что Аттик мог написать трактат «О душе» (ср. фр. 10–11) и комментарий на «Категории» Аристотеля (ср. фр. 40–42), но эти предположения довольно спорны[6].

Философские взгляды

С точки зрения принятой в современной науке периодизации платонической традиции Аттик принадлежит к числу так называемых «средних платоников», т.е. платонических мыслителей, чья деятельность относится к периоду между 80-ми гг. до н.э., когда

[4] Сокращенные обозначения античных текстов, как правило, соответствуют аббревиатурам, используемым в LSJ и OLD (см. Сокращения).

[5] А также — не был ли он родственником Герода Аттика. Ср. *Dillon* 1996, 248.

[6] Фр. 10–11 не содержат в себе ничего, что не было бы известно также из фрагментов, посвященных экзегезе «Тимея», а предположение, что Аттик мог написать комментарий на «Категории», выглядит не очень убедительно с учетом его резко отрицательного отношения к Аристотелю.

прекратила свое существование Платоновская Академия в Афинах, и III в. н.э., когда возник неоплатонизм. Многочисленные авторы, которых принято причислять к «среднему платонизму», не составляют единой школы в институциональном отношении и во многом расходятся друг с другом в содержании философских взглядов. Место Аттика в этой традиции можно определять поразному в зависимости от перспективы. С одной стороны, он может быть охарактеризован как «ортодоксальный»[7] защитник платоновской «веры»[8] против попыток гармонизировать учения Платона и Аристотеля. Трактат Аттика, направленный «против тех, кто берется [разъяснять] платоновские [учения] через аристотелевские» (фр. 1), содержал масштабную и разноплановую критику самых разных аспектов перипатетической доктрины, включая этику (фр. 2), учение о Провидении (фр. 3), космологию (фр. 4–6; 8), учение о душе (фр. 7–8) и метафизику (фр. 9). Хотя Аттик упоминает о некоторых платониках, разделявших аристотелевское представление о вечности мира (фр. 4, [3; 6; 8; 10])[9], его главными оппонентами в этом сочинении, по-видимому, являются сами перипатетики (ср. фр. 2, [1; 6]; 3, [7]; 4, [7]; 5, [2])[10], среди которых также встречались сторонники гармонизирующей тенденции[11]. В частности, существует предположение, что трактат Аттика мог быть направлен прежде всего против перипатетика Аристокла из Мессены, который в своем сочинении «О философии» весьма положительно оценивал философскую деятельность Платона (Eus. PE XI, 3 = Fr. 1 *Heiland*)[12]. Насколько можно судить по сохранившимся фрагментам, в философском отношении сформулированная

[7] *Zambon* 2002, 133-134.

[8] *Dillon* 1996, 248.

[9] Согласно *Karamanolis* 2006, 179-189, Аттик мог иметь в виду прежде всего двух платоников II в. н.э., Кальвена Тавра и Севера.

[10] *Baltes* 1999, 81, Anm. 2.

[11] См. *Karamanolis* 2006, 36-43.

[12] *Dillon* 1996, 250; *Moreschini* 1987, 479, n. 8. Исходя из хронологических оснований, эти исследователи отвергают альтернативную гипотезу, согласно которой трактат Аттика мог быть направлен против Александра Афродисийского (*Mras* 1936, 187-188) Точное время жизни самого Аристокла является спорным, предлагаются датировки от конца I в. до н.э. до начала II в. н.э.

Аттиком критика довольно поверхностна[13]: хотя иногда он предлагает содержательные контраргументы против отдельных положений перипатетического учения (например, фр. 2, [9–15]; 3, [4–5]; 4, [11–16]; 5, [7]; 7, [10–12]), лейтмотив его аргументации, выраженный им с весьма значительным риторическим напором и нередко сопровождаемый поэтическими цитатами (фр. 2, [3–5; 9; 13–14; 21]; 3, [2]), сводится просто к демонстрации того, что взгляды Аристотеля отличаются от взглядов Платона и не могут быть согласованы с ними (фр. 2, [1–8; 16–21]; 3, [3]; 4, [7; 9–10]; 5, [1–4]; 6, [1–4; 6–7; 11–12]; 7, [5–7; 12; 14]; 8, [1]; 9, [1]). Вопрос о том, какие из этих взглядов верны и почему, при этом преимущественно не ставится и, по-видимому, должен считаться заведомо решенным, разумеется — в пользу Платона. Однако именно эта истовая «ортодоксальность» Аттика, позволяющая говорить о том, что в данном трактате он впадает в своего рода furor theologicus[14], оборачивается для него скорее «еретическим» и несколько маргинальным статусом, если рассматривать его в контексте современной ему платонической традиции в целом (включая неоплатонизм)[15]. Хотя схожие антиаристотелевские тенденции в той или иной степени разделялись некоторыми платоническими философами II в. н.э. (такими, как Кальвен Тавр, Никострат и т.п.), в целом платонизм сделал выбор скорее в пользу апроприации аристотелевского наследия[16].

Быть может, отчетливее всего «еретический» характер мысли Аттика проявился в его подходе к вопросу о вечности мира. В платоновском диалоге «Тимей» говорится, что упорядоченный космос «возник» (*Pl*. Ti. 28b7: γέγονεν) благодаря деятельности божественного демиурга, который создал его, взяв за образец умопостигаемую идею живого существа (*Pl*. Ti. 28b–29a). С точки зрения Аттика эти утверждения подразумевают примерно следующую космологическую концепцию: до возникновения упорядоченного космоса существовала неоформленная материя, которая беспоря-

[13] Ср. *Moraux* 1984, II, 568-569; *Moreschini* 1987, 480; *Dillon* 1996, 249.

[14] *Dillon* 1996, 253. Правда, Диллон склонен отчасти списывать это на полемический жанр трактата и, возможно, конкурентную борьбу между схолархами в Афинах — Ibid. 248-250.

[15] Ср. *Dörrie* 1976, 259, Anm. 32; 266; *Moreschini* 1987, 477.

[16] См. об этом: *Gerson* 2005; *Karamanolis* 2006.

дочно двигалась (фр. 19; 20; 22; 24) под воздействием злой и неразумной мировой души (фр. 10; 20; 23; 26; 28; 35), чье существование, по мнению ряда платоников, предполагалось некоторыми формулировками в платоновских «Законах» (*Pl*. Lg. 897d1; 898c5); в определенный момент, — по-видимому, когда материя и неразумная мировая душа спонтанно оказались в наиболее пригодном для этого состоянии (фр. 11; 28), — демиург преобразовал неразумную мировую душу в разумную, а неоформленную материю — в упорядоченный космос (фр. 10; 11; 21; 23; 26; 28; 35). Такое толкование «Тимея» можно считать буквальным в том смысле, что возникновение космоса понимается при этом чисто хронологически: некогда упорядоченного космоса не было, а потом благодаря творческой деятельности демиурга он впервые возник (фр. 4; 19; 20–21; 23; 25; 29; 31; 37; 38ab), хотя, разумеется, и не из ничего, как полагали современные Аттику христиане[17], а из вечной предсуществующей материи. Подобный буквализм в интерпретации «Тимея» разделял и Аристотель (*Arist*. Cael. 280a27–32; 300b17–18; ср. Metaph. 1071b37–72a3), но для него это было лишь основанием для того, чтобы отвергнуть платоновскую космологию в пользу представления о вечности упорядоченного космоса (см. в целом *Arist*. Cael. 279b4–283b31; De philos. Fr. 18–19 *Ross*). С другой стороны, большинство платоников, начиная уже с Ксенократа, также считали мир вечным, но стремились согласовать эту позицию с текстом «Тимея». По их мнению, Платон изобразил оформление мира демиургом как отдельное событие, относящееся к определенному моменту времени, лишь для наглядности или в дидактических целях, на самом же деле признавал мир «возникшим» не в хронологическом смысле, а исключительно в каузальном, т.е. хотел сказать только то, что в своем существовании он зависим от Бога и, стало быть, несамодостаточен. Соответственно, Аттик и некоторые другие платоники типа Плутарха, с точки зрения которых упорядоченный космос возник в определенный момент времени, оказались в этом вопросе в меньшинстве[18].

Характеризуя другие аспекты космологических и метафизи-

[17] Христианский креационизм получил вполне отчетливую формулировку как раз во второй половине II в. н.э., как показал *May* 1978.

[18] Соответствующие ссылки см. в примечаниях к фр. 4.

ческих взглядов Аттика, можно сказать, что в целом он отталкивался от стандартной среднеплатонической концепции, согласно которой существование этого космоса можно объяснить как результат взаимодействия трех начал — демиурга, материи и идей (фр. 26)[19]. Два момента в предложенной им версии этой концепции стоит выделить особо. Во-первых, Аттик отождествлял демиурга из «Тимея» с идеей Блага из «Государства» (фр. 12; 28; 46), тем самым приписывая демиургические функции высшему божественному началу. Эта точка зрения разделялась рядом средних платоников[20], однако уже и среди них можно найти сторонников альтернативной позиции, различавших демиурга и высшее божество. Лучшим примером здесь может служить Нумений с его противопоставлением высшего «праздного» бога и «второго бога», который и выступает в роли демиурга (*Numen*. Fr. 11–13; 15–22 *des Places*). Впоследствии именно эта тенденция возобладала в неоплатонизме: Единое, находящееся на самой вершине метафизической иерархии, понималось в нем как абсолютно трансцендентное начало, а демиургическая деятельность оказывалась представимой лишь на уровне Ума (например, *Plot*. II, 3, 18, 13–16; II, 9, 6, 14–19; V, 1, 8, 4–8; V, 9, 3, 25–26 *Henry-Schwyzer*; ср. фр. 46). С учетом этой перспективы последующего развития платонической метафизики позицию Аттика в данном случае можно описать как скорее консервативную.

Во-вторых, у Аттика были, по-видимому, достаточно сложные представления о соотношении демиурга и идей или умопостигаемых сущностей, на которые тот, по его мнению, вечно взирает (фр. 18), используя их как образцы творения (фр. 13). Платонические авторы той эпохи склонялись к тому, что идеи локализованы в божественном Уме (например, *Ph*. Opif. 20; *Alcin*. Epit. 9, 3; 10, 3; *Nicom*. Ar. I, 6, 1), хотя были среди них и те, кто отстаивал представление об их самостоятельном существовании вне этого Ума (*Longin*. Fr. 18–19 *Patillon-Brisson*; ср. *Porph*. Plot. 18). Аутентичные высказывания самого Аттика как будто бы свидетельствуют в пользу того, что он придерживался первой точки зрения, трактуя

[19] Ср. *Lilla* 1992, 59; *Dillon* 1996, 255. Но см. примеч. 159 к фр. 9.

[20] Например, см. *Lilla* 1992, 14-15 о Плутархе на основе De Is. et Os. 372f и 373f и *Dillon* 1993, 165-166 об Алкиное на основе Epit. 27, 1.

платонические идеи как «мысли Бога» (фр. 9, [5]: τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα) и, стало быть, разделяя мнение, ставшее впоследствии распространенным и в неоплатонической, и в христианской традиции (например, *Plot*. III, 9, 1; *Or*. Jo. I, 19, 113–114). С другой стороны, по свидетельству Прокла, последователи Аттика «вводят немощные идеи, подобные моделям для статуэток, существующие сами по себе и находящиеся за пределами Ума» (фр. 28)[21]. Ситуация усложняется тем, что, согласно Сириану (фр. 40), Аттик полагал, что «идеи — это общие понятия, вечно находящиеся в сущности души». Если выбирать среди этих противоречивых данных, то собственные слова Аттика (фр. 9, [5]) следует предпочесть свидетельствам других авторов[22]. В то же время гипотетически все эти тексты можно более или менее согласовать друг с другом, если предположить, что Аттик локализовал идеи не в Уме демиурга, а в его душе, которая в таком случае и имеется в виду во фр. 40[23]. В этом случае Аттик имел в виду, что божественный Ум, тождественный Благу, упорядочивает предсуществующую материю и неразумную мировую душу при помощи собственной божественной души, в которой и локализованы идеи всего сущего. Поскольку эти идеи находятся в его душе, их можно назвать «мыслями Бога», но, строго говоря, они все же находятся за пределами самого Ума.

Сохранившиеся фрагменты позволяют также составить общее представление об этических взглядах Аттика и констатировать у него некоторый интерес к логической проблематике. Что касается этики, то в целом средние платоники колебались между стоиче-

[21] *Dillon* 1996, 254 видит косвенное свидетельство в пользу самостоятельного существования идей также во фр. 34, согласно которому демиург выше идеи живого существа и не охватывается ею.

[22] Но см. против этого *Festugière* 1967, II, 262, n. 1, *Michalewski* 2014, 75-78 и в целом *Bonuglia* 2018. Схожая проблема возникает в связи с психологией Аттика: его собственные утверждения во фр. 7, [14] предполагают, что вопреки Аристотелю он выступал за бессмертие всей души, а не только ума, но, согласно свидетельству Прокла во фр. 15, он сам допускал бессмертие только ума или разумной части души. P, 23 считает, что нам следует ориентироваться на слова самого Аттика, но *Dillon* 1996, 256 рассматривает их как всего лишь полемический выпад против Аристотеля.

[23] Ср. *Baltes* 1999, 97-99, *Bonuglia* 2018, 63 и примеч. 212 к фр. 40.

ской и перипатетической версиями эвдемонизма, в первом случае — настаивая на том, что счастье или несчастье человека зависит исключительно от его добродетели или порока (например, *Alcin*. Epit. 27, 4–5; *Stob*. II, 7, 4a, 47–55 *Wachsmuth*), а во втором – допуская, что для счастья необходимы также телесные и внешние блага (например, *Plut*. Comm. not. 1060b–e; *Apul*. Pl. II, 1, 221; 23, 253). Резко выраженный антиаристотелизм Аттика, разумеется, предполагает, что в этом вопросе он делал выбор в пользу стоического ригоризма (фр. 2; 43), хотя и придавал ему специфически платонические черты, оговаривая, что достижение счастья невозможно без познания идей (фр. 9, [2; 5]). С чисто исторической точки зрения его критика перипатетической этики в любом случае неадекватна: с одной стороны, он трактует Аристотеля как вульгарного любителя наслаждений и материальных благ, недалеко ушедшего от эпикурейского гедонизма (ср. фр. 3), а, с другой, практически игнорирует те аспекты этической позиции самого Платона, которые предвосхищали скорее перипатетическую, чем стоическую этику (за исключением некоторого намека на них во фр. 2, [20]). Наконец, немногочисленные фрагменты, свидетельствующие о логических интересах Аттика (фр. 41–42), показывают, что и они в значительной степени мотивировались его общей антиперипатетической установкой, так как преимущественно сводились к полемике с аристотелевским представлением об «омонимах», которую он развивал вслед за Никостратом и некоторыми другими платоническими критиками аристотелевской логики[24].

Состав фрагментов

В своем переводе я ориентировался на наиболее полное на данный момент собрание фрагментов Аттика, изданное Эдуардом Де Пласом в 1977 г. Де Плас существенно расширил число фрагментов по сравнению с более ранним изданием Бодри, который учитывал только первые 9 фрагментов, взятые из цитат у Евсевия. В то же время некоторые фрагменты приведены у Де Пласа в столь отрывочном виде, что практически не дают читателю никакой осмысленной информации. К примеру, фр. 21 в его редакции сводится буквально к следующим фразам: «А если не всё, то рассуждение в духе Аттика неправомерно и ничего не доказывает... Что касает-

[24] Ср. *Dörrie* 1976, 300-301.

ся Аттика, этого достаточно». В такого рода случаях я расширял текст фрагментов, чтобы контекст подобных высказываний стал более понятным. Эти дополнения к тексту издания Де Пласа я выделяю курсивом. Кроме того, Бальтес указал на ряд фрагментов, не учтенных Де Пласом[25]. Большинство из них фактически совпадает со сделанными мной дополнениями к тексту Де Пласа, но некоторые я представил в виде самостоятельных фрагментов. По этой причине, хотя в издании Де Пласа 44 фрагмента, в моем переводе их 48. Из их числа полноценными фрагментами, т.е. цитатами из текста самого Аттика, являются только первые 9 отрывков его антиаристотелевского трактата, сохраненные для нас Евсевием. Остальные фрагменты, строго говоря, представляют собой всего лишь свидетельства (testimonia) других авторов о различных мнениях Аттика, но поскольку Де Плас в своем издании не проводит последовательного различия между fragmenta и testimonia, я также не стал на нем настаивать. Основная часть этих фрагментов взята из комментария Прокла на «Тимей» (фр. 12–24, 26–36, 45–46), а к другим авторам, упоминающим Аттика, относятся Ямвлих (фр. 10–11), Эней из Газы (фр. 37), Иоанн Филопон (фр. 38–39), Сириан (фр. 40), Симпликий (фр. 41–42) и Олимпиодор (фр. 44). Фр. 25 заимствован из анонимных схолий к вышеупомянутому комментарию Прокла, а фр. 43 — из анонимного комментария на «Никомахову этику». Атрибуция Аттику содержания фр. 3 bis и 7 bis, а также фр. 48 является сомнительной. В число фрагментов не включены упоминание Аттика Порфирием среди платонических авторов, которых читал на своих занятиях Плотин (*Porph*. Plot. 14, 12 *Henry-Schwyzer*), а также два упоминания Аттика у Феодорита Кирского, которые более или менее совпадают с текстом Евсевия (Thdt. affect. VI, 58, 5 – 59, 1; XII, 52, 3–6 *Canivet*). Последние, впрочем, приведены мною в примечаниях.

[25] *Baltes* 1999.

СОКРАЩЕНИЯ

B — Atticos. Fragments de son oeuvre / Éd. par. J. Baudry. Paris: Les Belles Lettres, 1931. 33 p.

BS — Atticus. Fragments (draft translation) / Transl. by G. Boys-Stones. URL: https://www.academia.edu/6411297/The_fragments_of_Atticus (февраль, 2020)

DB — *Dörrie H., Baltes M.* Der Platonismus in der Antike. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987 ff.

DG — Doxographi Graeci / Coll. H. Diels. Berlin: G. Reimer, 1879. 854 S.

DPhA — Dictionnaire des philosophes antiques / Sous la direction de R. Goulet. Vol. I–VII. Paris: CNRS, 1989–2018.

FGrH — Die Fragmente der Griechischen Historiker / Hrsg. von F. Jacoby. Berlin: Weidmann, 1923ff.

G — Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV. Tomus III, Pars posterior / Transl. by E.H. Gifford. Oxonii e typographeo academico, 1903. 948 p.

LSJ — *Liddle H.G., Scott R., Jones H.S. et al*. A Greek-English Lexicon. With A Revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2042 p.

OLD — *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968. 2126 p.

P — Atticus. Fragments / Éd. par É. Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1977. 118 p.

SVF — Stoicorum veterum fragmenta / Coll. H. von Arnim. Vol. I–IV. Stuttgart: Teubner, 1964.

V — Mediolatonici. Opere, Frammenti, Testimonianze / A cura di E. Vimercati. Milano: Bompiani, 2015. 1617 p.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Armstrong 1970 — The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy / Ed. by A.H. Armstrong. New York: Cambridge UP, 1970[2]. 695 p.

Baltes 1976 — Baltes M. Die Weltentstehung des platonishen Timaios nach den antiken Interpreten. Teil I. Leiden: Brill, 1976. 247 S.

Baltes 1999 — Baltes M. Zur Philosophie des Platonikers Attikos // Idem. Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus. Stuttgart, Leipzig: B.G. Teubner, 1999. S. 81–111.

Baltzly 2007 — Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Vol. III. Book 3, Part I / Trans. by D. Baltzly. New York: Cambridge UP, 2007. 205 p.

Bergjan 2002 — Bergjan S.P. Der fürsorgende Gott. Der Begriff der PRONOIA Gottes in der apologetischen Literatur der Alten Kirche. Berlin: De Gruyter, 2002. 422 S.

Bonuglia 2018 — Bonuglia C. Atticus on the Status of Platonic Ideas // Lexicon Philosophicum. 2018. № 6. P. 55–68.

Ceresa-Gastaldo 1984 — Ceresa-Gastaldo A. The Biographical Method of Jerome's De viris illustribus // Studia Patristica. Vol. XV. Part I / Ed. by E.A. Livingstone. Berlin: Akademie Verlag, 1984. P. 55–68.

Chase 2003 — Simplicius. On Aristotle's "Categories 1–4" / Trans. by M. Chase. Ithaka, New York: Cornell UP. 2003. 192 p.

Cherniss 1976 — Plutarch's Moralia. Vol. XIII. Part I / Ed. by H. Cherniss. Cambridge - London: Harvard UP, William Heinemann LTD, 1976. 365 p.

Cornford 1997 — Cornford F.M. Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company. 1997[2]. 376 p.

Des Places 1964 — Des Places É. Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon. 1re Partie (Α – Λ) // Platon. Oeuvres complètes. Tome XIV. Paris: Les Belles Lettres, 1964. 316 p.

Dillon 1993 — Alcinous. The Handbook of Platonism / Trans. by J. Dillon. Oxford: Clarendon Press, 1993. 226 p.

Dillon 1996 — Dillon J. The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220. Ithaca, New York: Cornell UP, 1996[2]. 459 p.

Dodds 1963 — Proclus. The Elements of Theology / Ed. by E.R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963[2]. 348 p.

Dörrie 1976 — Dörrie H. Platonica minora. München: Wilhelm Fink Verlag, 1976. 573 S.

Eliasson 2013 — Eliasson E. The Account of the Voluntariness of Virtue in the Anonymous Peripatetic Commentary on Nicomachean Ethics 2–5 // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. XXXIV / Ed. by B. Inwood. Oxford UP. 2013. P. 195–231.

Festugière 1967 — Proclus. Commentaire sur le Timée. T. II–III / Trad. par A.J. Festugière. Paris: Vrin, CNRS, 1967. 341, 362 p.

Festugière 1983 — Festugière A.J. La révélation d'Hermès Trismégiste. T. III. Les doctrines de l'âme. Paris: Les belles lettres, 1983. 319 p.

Finamore, Dillon 2002 — Jamblichus. De anima. Text, translation, and commentary / Ed. by J.F. Finamore, J.M. Dillon. Leiden – Boston - Köln: Brill, 2002. 302 p.

Gauthier, Jolif 1970 — Aristote. L'Éthique à Nicomaque. Tome II, commentaire, première partie, livres I–IV / Trad. et comm. par R.A. Gauthier, J.Y. Jolif. Louvain - Paris: Publications universitaires; Béatrice Nauwelaerts, 1970. 434 p.

Gerson 2005 — Gerson L.P. Aristotle and Other Platonists. Ithaca and London: Cornell UP, 2005. 335 p.

Gioè 2002 — Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti (Gaio, Albino, Lucio, Nicostrato, Tauro, Severo, Arpocrazione) / A cura di A. Gioè. Napoli: Bibliopolis, 2002. 571 p.

Göransson 1995 — Göransson T. Albinus, Alcinous, Arius Didymus. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995. 257 p.

Gruber 2006 — Gruber J. Kommentar zu Boethius' De Consolatione Philosophiae. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 2006[2]. 520 S.

Helm 1984 — Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon // Eusebius' Werke. Bd. VII / Hrsg. von R. Helm. Berlin: Akademie-Verlag, 1984[3]. 270 S.

Irwin 1999 — Aristotle. Nicomachean Ethics / Trans. by T. Irwin. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company. 1999[2]. 360 p.

Karamanolis 2006 — Karamanolis G.E. Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry. Oxford: Clarendon Press, 2006. 419 p.

Kühner, Blass 1892 — Kühner R., Blass F. Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache. Erster Teil. Zweiter Band. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1892. 652 S.

Lilla 1992 — Lilla S. Introduzione al Medio platonismo. Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1992. 193 p.

May 1978 — May G. Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo. Berlin - New York: De Gruyter, 1978. 196 S.

Merlan 1934 — Merlan Ph. J. Baudry: Atticos. Fragments de son oeuvre. Paris: Les Belles Lettres, 1931 // Gnomon. 1934. Bd. 10. H. 5. S. 263–270.

Merlan 1969 — Merlan Ph. Zwei Untersuchungen zu Alexander von Aphrodisias. Mit einem Anhang: Zur sog. Diktiertheorie // Philologus. 1969. Bd. 113. № 1. S. 85–91.

Michalewski 2014 — Michalewski A. La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien. Leuven: Leuven UP, 2014. 264 p.

Moraux 1968 — Moraux J. Épicure et la physique des dieux // Revue des Études anciennes. 1968. T. XX. № 3–4. P. 286–294.

Moraux 1984 — Moraux P. Der Aristotelismus bei den Griechen. Bd. II. Berlin - New York: De Gruyter, 1984. 825 S.

Moreschini 1987 — Moreschini C. Attico: una figura singolare del medioplatonismo // Aufstieg and Niedergang der Römischen Welt II. 36. 1 / Hrsg. von W. Haase. Berlin - New York: De Gruyter, 1987. P. 479–491.

Mras 1936 — Mras K. Zu Attikos, Porpyhrios und Eusebios // Glotta. 1936. Bd. 25. H. 3. S. 183–188.

Mras 1956 — Eusebius. Die Praeparatio Evangelica // Eusebius' Werke. Bd. VIII. Teil 2 / Hrsg. von K. Mras. Berlin: Akademie-Verlag, 1956. 590 S.

O'Keefe 2010 — O'Keefe T. Epicureanism. Acumen, 2010. 206 p.

Praechter 1906 — Praechter K. Hierax der Platoniker // Hermes. 1906. Bd. 41. №. 4. S. 593–618.

Runia, Share 2008 — Proclus. Commentary on Plato's Timaeus. Vol. II. Book 2 / Trans. by D.T. Runia, M. Share. New York: Cambridge UP, 2008. 410 p.

Sharples 1994 — Alexander of Aphrodisias. Quaestiones 2.16–3.15 / Trans. by R.W. Sharples. London: Duckworth, 1994. 212 p.

Szaif 2012 — Szaif J. Gut des Menschen. Untersuchungen zur Problematik und Entwicklung der Glücksethik bei Aristoteles und in der Tradition des Peripatos. Berlin: De Gruyter, 2012. 322 S.

Schwyzer 1960 — Schwyzer H.R. Rezension von "Mras, Eusebius, Praeparatio Evangelica" // Gnomon. 1960. Bd. 32. №. 1. S. 42–48.

Taylor 1928 — Taylor A.E. A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford: Clarendon Press, 1928. 700 p.

Theiler 1957 — Theiler W. Ein Vergessenes Aristoteleszeugnis // The Journal of Hellenic Studies. 1957. Vol. 77. Part 1. P. 127–131.

Zambon 2002 — Zambon M. Porphyre et le moyen-Platonisme. Paris: Librarie philosophique J. Vrin, 2002. 400 p.

Серёгин Андрей Владимирович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва). — avis12@yandex.ru

Andrei Seregin

PREFACE TO THE TRANSLATION OF THE FRAGMENTS OF ATTICUS

This publication is a translation of the fragments of Atticus, a Platonic philosopher of the 2nd century AD, one of the representatives of the so-called "Middle Platonism". The extant texts and testimonies about his doctrine address a wide range of topics, from comprehensive criticism of Aristotle and the interpretation of Plato's "Timaeus" to ethical and logical problems. The translation is provided with a preface and detailed commentary.

Key words: ancient philosophy, Aristotle, Atticus, Middle Platonism, Plato

Andrei Seregin, PhD (in Letters), Senior Research Fellow, RAS Institute of Philosophy (Moscow). — avis12@yandex.ru

Аттик

ФРАГМЕНТЫ

(ИЗ ТРАКТАТА «ПРОТИВ ТЕХ, КТО БЕРЕТСЯ [РАЗЪЯСНЯТЬ] ПЛАТОНОВСКИЕ [УЧЕНИЯ] ЧЕРЕЗ АРИСТОТЕЛЕВСКИЕ»?)

Фр. 1 (1 *Mullach* и *Baudry*)

(*Eus*. Pr. ev. XI, 1, 2 - 2, 6; p. 509a–510a *Viger*;

II, p. 6, 19–8, 4 *Mras*)

XI, 1, 2 ...я приведу мнения Платона, опираясь на наиболее выдающихся почитателей его [философии], из числа которых Аттик, человек прославленный среди платонических философов, примерно так излагает взгляды этого мужа в [сочинении], где он выступает против тех, кто берется [разъяснять] платоновские [учения] через аристотелевские (πρὸς τοὺς διὰ τῶν ᾽Αριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους)[1].

γ′. Из Аттика о трех частях философии согласно Платону.

2, 1. Философия в целом делится на три части — так называемый этический раздел, физический и еще логический[2]; и первый делает каждого из нас нравственно прекрасным и направляет к со-

[1] Обычно это греч. выражение переводят «против тех, кто *обещает* [разъяснить] платоновские [учения] посредством аристотелевских» или примерно так. На мой взгляд, буквальный перевод может быть таков: «против тех, кто *берется за* платоновские [учения] при помощи аристотелевских» (ср. LSJ, s.v. ὑπισχνέομαι, A.: take upon oneself, i.e. undertake to do, причем может управлять вин. п., как явствует из примеров). Иногда в этой формулировке усматривали намек на название антиаристотелевского сочинения Аттика, к которому восходят фр. 1–9 (особенно с учетом возможной параллели в *Alex. Aphr.* Quaest. II, 21, p. 70, 33 - 71, 2 *Bruns*, о чем см. P, 38, n.1). Но *Karamanolis* 2006, 151 ставит это под сомнение, поскольку обычно Евсевий указывает точные названия сочинений.

[2] Стандартное эллинистическое членение философии, которое часто возводили к самому Платону (см., например, *Cic*. Ac. I, 19, *Alcin*. Epit. 3, 1 и др. тексты, собранные и прокомментированные в DB, 4, 2–21; 205–231).

вершенству целые семейства, да и во всем народе наводит порядок при помощи превосходного государственного устройства и предельно выверенных законов[3]; второй достигает знания божественных вещей, [т.е.] и самих первых [начал] и причин, и всего, что из них происходит — это Платон назвал «исследованием природы» [*Pl*. Phd. 96a8]; третий же был привлечен ради различения и установления [понятий] в обоих этих [разделах]. 2. А что это преимущественно Платон первым свел воедино все части философии, до той поры, как кто-то сказал, рассеянные и разбросанные, словно члены Пенфея[4], преподнеся философию как некое целостное тело и живое существо, всякому ясно с полуслова[5]. 3. Ведь хорошо известно, что последователи Фалеса, Анаксимена и Анаксагора, и все те, кто пришли к тому же, что и они (ὅσοι κατὰ ταὐτὸ γεγόνασι τούτοις)[6], занимались одним только изучением природы сущих; и, конечно, ни от кого не скрыто, что Питтак, Периандр, Солон, Ликург и подобные им вложили собственную философию в государственное устройство; а Зенон и вся эта элейская школа со своей стороны известны тем, что более всего усердствовали в искусстве рассуждения. 4. Пришедший же вслед за ними Платон, муж, от природы обладающий величайшим совершенством (ἐκ φύσεως

[3] Ср. схожее деление «практического» раздела философии в *Alcin*. Epit. 3, 3.

[4] Согласно мифу, фиванский царь Пенфей был растерзан вакханками. Неизвестно, на кого именно ссылается Аттик, но эта и другие аналогичные метафоры часто использовались в философской литературе того времени в схожих контекстах (например, *Numen*. Fr. 24, 71–73 *Des Places*; *Clem. Al.* Strom. I, 13, 57, 1; см. в целом *Gruber* 2006, 110–111).

[5] Ср. *Apul*. Pl. I, 3, 14–29 *Beaujeu* (именно Платон первым объединил все три части философии) и *Aristocl*. Fr. 1, 38–41 и 55–56 *Heiland* (или ясно различил их).

[6] Я перевожу это выражение примерно в том же смысле, что и DB, 5, 115: sowie alle, die mit ihnen übereinstimmen («как и все, кто с ними согласен»); ср. V, 719; B, 1. Альтернативный перевод: «все, кто родились в одно время с ними» (ср. G, 546: as many as were contemporary with them; BS, 1: everyone else of that period). Но он кажется мне не очень уместным с учетом того, что упоминаемые далее Питтак, Периандр и Солон жили примерно в тот же период, что Фалес и Анаксимандр.

ἀρτιτελὴς)[7] и гораздо более высокого порядка, словно поистине посланный богами, дабы [открытая] через него философия была явлена целостной, с одной стороны ничего не упустил, а с другой исследовал в точности каждую [область], не пренебрегая необходимым и не отвлекшись на бесполезное. 5. Итак, поскольку мы утверждали, что платоник имеет дело со всеми [этими предметами, т.е.] и природу исследует, и рассуждает о нравах, и занимается диалектикой (διαλεγομένῳ), давайте рассмотрим каждый [из них] по отдельности.

6. Так [пишет] Аттик.

Фр. 2 (2 *Mullach* и *Baudry*)

(*Eus*. Pr. ev. XV, 4, 1–21; p. 794b–798b *Viger*;

II, p. 350, 1–355, 10 *Mras*)

XV, 3. В то время как Моисей и еврейские пророки исходили из того, что предел (τέλος) блаженной жизни есть знание Бога всяческих и дружба [с Ним], достигаемая через благочестие, и учили, что истинное благочестие — в том, чтобы быть угодным Богу посредством полноты добродетели (διὰ πάσης ἀρετῆς) (ведь это и есть причина благ, так как все [блага] зависят от одного лишь Бога и все [они] предоставляются Им богоугодным [людям]), да и Платон дает определения, согласные с этими, и заявляет, что предел (τέλος) счастья — добродетель, Аристотель, пошедший по другому пути, утверждает, что никто не станет счастливым иначе, чем при помощи и телесного наслаждения, и избытка внешних [благ], без которых даже добродетель не приносит пользы[8]. Каким образом последо-

[7] Довольно редкое слово ἀρτιτελής (ср. *Pl*. Phdr. 251a2) может значить либо «недавно посвященный в таинства», либо «в высшей степени совершенный».

[8] К этому месту явно восходит Thdt. affect. XII, 52, 3–6 *Canivet*: «Ведь [Аристотель] имел обыкновение говорить, что никто не становится счастливым иначе, чем при помощи телесного наслаждения и избытка внешних [благ], без которых даже добродетель не приносит пользы. И как раз это ясно показал платоник Аттик в том [сочинении], которое он написал против Аристотеля». Евсевий, как, впрочем, и сам Аттик, искажает позицию Аристотеля в духе того, что можно назвать «вульгарным перипатетизмом» (в связи с этим термином ср. *Szaif* 2012, 164). Аристотель, конечно, признавал, что телесные и внешние блага необходимы для счастья, но преимущественно — в качестве условий возможности добродетельной деятельности (EN 1099a24–b2; 1153b7–19; 1178a34–b7; EE1249b16–25; Pol. 1323b6–12; 1323b21–29; 1323b40–1324a2), в которой,

ватели Платона противостояли ему, опровергая его ошибочное мнение, можно узнать из следующего:

δ′. Из платоника Аттика против Аристотеля, разошедшегося с Моисеем и Платоном в учении о цели (τέλους).

4, 1. В то время как вся философия в целом по общему мнению тех, кто ею занимался, обещает людям счастье[9], но разделена на три части в соответствии с производящим все вещи распределением (κατὰ τὴν τῶν ὅλων ποιητικὴν διανέμησιν)[10], перипатетик, как станет ясно, настолько далек от того, чтобы в этих [вопросах] учить чему-то в духе Платона, что, хотя несогласных с Платоном очень много, именно он явно окажется тем, кто противостоит [ему] более всего. 2. Прежде всего, он допустил отступление от Платона в общезначимом, величайшем и главнейшем [вопросе], так как не сохранил мерило счастья и не согласился, что добродетели для него достаточно[11], но распростился с присущей добродетели силой и

по его мнению, само счастье и состоит (EN 1098a16–20; 1099a24–31; 1102a5–6; 1177a9–17; EE 1219a34–39; Pol. 1328a37–38). Он, по-видимому, не признавал, что физические удовольствия являются компонентом счастья (EN 1176b19–1177a11; в отличие от удовольствия от самой добродетельной деятельности — ср. EN 1099a5–21; 1153b7–19), а также прямо отрицал, что для счастья необходимо много телесных и внешних благ (EN 1178b33–1179a13). Нельзя также сказать, что без неморальных благ добродетель, по Аристотелю, не приносит пользы, так как, по его мнению, добродетельный человек не может быть несчастен, даже если подвергается самым ужасным страданиям (хотя в этом случае он не может быть и счастлив — ср. EN 1100b22–1101a8).

[9] Букв.: «обещает человеческое счастье».

[10] Не очень ясное выражение (ср., например: P, 40: selon la répartition créatrice de l'univers; BS, 3: reflecting the creative distribution of the universe), но общий смысл фразы, по-видимому, предполагает, что тройственное деление философии отражает аналогичное деление в самой реальности. *Mras* 1956, II, 350 ad loc. заявляет, что три части философии соответствуют трем частям мира (небу, земле, подземному царству), но никак это не обосновывает.

[11] Стоический тезис (например, SVF I, 187; 356; 558; III, 39; 47; 49–51; 53; 55–56; 584; 586; 56 Ant.; Sen. Ep. 74, 1–2; 76, 16; 85, 1–3; 17–20; 87, 11; 92, 23–24; 95, 35; *Epict*. Diss. I, 4, 3; M. Ant. VIII, 1). У самого Платона можно встретить множество мест, где утверждается, что добродетельный или справедливый человек счастлив, а порочный или несправедливый —

счел, что ей нужны еще и [вещи], даруемые случаем, чтобы обрести счастье при их помощи[12], а если предоставить ее самой себе, то счастье, согласно его жалобам, невозможно и недостижимо[13]. 3. Низменность и совершенную ошибочность [его] мнения в этом и остальных [отношениях] сейчас не время показывать. Но вот что, думаю, вполне очевидно: поскольку цель (σκοποῦ)[14] и счастье в понимании Платона и Аристотеля не равны и не тождественны, но первый всякий раз во весь голос провозглашает, что самый справедливый счастливее всего[15], а второй не позволяет счастью следовать за добродетелью, если только ей не повезет с родовитостью и красотой, да и с золотом, —

несчастен (см. примеч. 15). Разумеется, они могли дать основания для интерпретации его позиции в стоическом ключе.

[12] См. примеч. 8.

[13] Греч. εἰ δ' ἐφ' ἑαυτῆς λειφθείη, ὡς ἀδύνατον καὶ οὐκ ἐφικτὸν τῆς εὐδαιμονίας μεμψάμενος. Буквально конструкция, на мой взгляд, такова: «распростился с присущей добродетели силой... пожаловавшись (μεμψάμενος) на счастье (τῆς εὐδαιμονίας) как на [нечто] невозможное и недостижимое (ὡς ἀδύνατον καὶ οὐκ ἐφικτὸν), если предоставить ее [т.е. добродетель] самой себе». Ср. LSJ, s.v. μέμφομαι A.4: c. gen. rei only, *complain of*. Возможно, было бы лучше, если бы ἀδύνατον и οὐκ ἐφικτὸν тоже стояли в род. п. (ὡς ἀδυνάτου καὶ οὐκ ἐφικτοῦ). Остальные переводчики предлагают такой вариант: «...а если предоставить ее самой себе, то он упрекал [ее, т.е. добродетель] как бессильную и неспособную достичь счастья» (например, BS, 1: Taken on its own, he complained, virtue was powerless and incapable of attaining happiness). В этом случае οὐκ ἐφικτὸν τῆς εὐδαιμονίας приходится переводить как «[нечто] неспособное достичь счастья», т.е. придавать (οὐκ) ἐφικτός активное значение «(не)способный достичь», что, вероятно, иногда допустимо (ср. *Kühner*, *Blass* 1892, I.2, 289), но все же не очень типично.

[14] Стоики проводили определенное различие между терминами σκοπός и τέλος применительно к счастью (SVF I, 554; III, 16; ср. также *Arist*. EE 1227a6–8), но Аттик в п. 3 использует оба эти слова, по-видимому, просто как синонимы.

[15] *Pl*. R. 580bc; ср. также *Pl*. Grg. 470e–471a; 479e; 507bc; 508ab; R. 353e–354a; 576bc; Lg. 660e; 661de; 711de; 741a; 742de; 743c; 899de; Chrm. 171d–172a; 175e–176a; Alc. I (sp.) 134ab; 135ab; Ep. (sp.) VII 335d.

Даже и в битвы ходил, украшаяся златом, как дева [*Hom*. Il. II, 872][16] —

то необходимо, чтобы в соответствии с различием в цели (τέλους) и ведущая к ней философия была различной. 4. Ведь идя по одному из этих путей, тому, что естественным образом ведет к чему-либо из мелких и приземленных [вещей], невозможно прийти к более великим и возвышенным[17].

Ты видишь там высокую скалу,
крутую и враждебную?
Там он сидит, презрев сражение с тобой... [*Archil*. Fr. 176, 1–3 *West*][18]

5. Взойти на эту «высокую скалу» тому хитрому и коварному зверю невозможно: чтобы лиса пришла туда же, куда и птенцы орла, либо они под воздействием какой-нибудь несчастной случайности должны упасть на землю после того, как их собственное [жилище] было разрушено, либо она — взлететь на «высокую скалу», отрастив то, что от природы у нее не растет, —

стремительные крылья для кружения [*Archil*. Fr. 181, 11 *West*], —

и таким образом оторвавшись от земли. До тех же пор, пока каждый остается на своем уровне, у земных [обитателей] нет ничего общего с питомцами небес.

6. И после других [рассуждений] он добавляет:

Стало быть, поскольку это так и Платон пытается как-то «увлечь» души молодых [людей] «ввысь» [ср. *Pl*. R. 533d2–3], к божеству, и таким образом породнить [их] с добродетелью и прекрасным, убеждая [их] презирать все остальное, скажи нам, перипатетик, каким образом ты будешь наставлять этим [вещам]? Как ты поведешь к ним тех, кто любит Платона? 7. Где в твоей школе та-

[16] Пер. Н.И. Гнедича. У Гомера речь идет об Амфимахе.

[17] Букв.: «расположенным на высоте».

[18] В эподе Архилоха (Fr. 172–181 *West*; ср. *Aesop*. Fab. 1) речь идет о лисе, которая не может взобраться на вершину скалы, чтобы отомстить орлу, убившему ее детенышей. Далее Аттик переосмысляет этот сюжет в необычном ключе: традиционно лиса изображается как несправедливо обиженная жертва орла, которая в конечном счете добивается справедливого отмщения с божественной помощью.

кая возвышенность рассуждений, чтобы обрести гордыню Алоадов[19] и искать путь на небо, который, как они думали, можно проложить, нагромождая [друг на друга] горы, сделано же это было благодаря устранению «человеческих забот» [ср. *Pl*. Phdr. 249c9], как говорит Платон? 8. Итак, какая же от тебя в этом помощь молодым [людям]? И откуда [у тебя возьмется] какой-нибудь довод, сражающийся на стороне добродетели? Из каких сочинений Аристотеля? [Или] кого-нибудь из его последователей? Из каких неписанных [учений]? Я дам тебе даже соврать, если хочешь, лишь бы [это было] что-нибудь решительное. Но тебе ведь и сказать-то нечего, да и никто из глав [твоей] школы [этого] тебе не позволил бы. 9. В самом деле, посвященные этим [предметам] трактаты Аристотеля, которые называются «Никомахова» и «Евдемова», а также «Большая этика»[20], содержат какие-то мелочные, низменные и простонародные мысли о добродетели, лишь такие, что могли бы быть и у простолюдина, и у невежды, и у подростка, и у женщины. Ведь диадему, если можно так сказать, и царский скипетр, которыми добродетель, получив их от Зевса, владеет как неотчуждаемой [собственностью], — ибо «непреложно все то, на что» он «кивнет головою» [ср. *Hom*. Il. I, 526–527], — вот это они дерзают у нее отнять. 10. В самом деле, они не позволяют ей делать [людей] счастливыми, но ставят ее наравне с богатством, славой, родовитостью, здоровьем, красотой и всеми остальными [вещами, которые у нее] общие с пороком. Ведь как любая из них, когда она наличествует без добродетели, не достаточна сама по себе, чтобы сделать счастливым приобретшего ее, точно так же и добродетель без них недостаточна, чтобы сделать счастливым того, кто ею обладает. 11. Так каким же образом [при этом] не уничтожено и не низвергнуто достоинство добродетели? — Да. Но они говорят, что добродетель намного превосходит остальные блага[21]. — Так что

[19] Алоады — гиганты От и Эфиальт, сыновья Посейдона от Ифимедии, жены Алоэя, которые намеревались взобраться на небеса, взгромоздив горы Оссу и Пелион на Олимп, но были убиты Аполлоном.

[20] Это первое упоминание всех трех этических трактатов, традиционно приписываемых Аристотелю. До этого «Никомахова этика» упоминалась в *Cic*. Fin. V, 12. См. *Karamanolis* 2006, 161.

[21] *Arist*. EN 1098b12–16; 1168b25–31; 1169a8–11; 1169a27–31; EE

же с того? И здоровье [превосходит] богатство[22], но для всех [этих благ] общее то, что друг без друга они недостаточны для счастья. 12. Итак, всякий раз, когда кто-нибудь, исходя из этих учений и этого философского направления, наставляет того, кто ищет все человеческое благо в самой душе, он утверждает, что счастью не место на [пыточном] колесе[23], да и тот, кого постигла участь Приама, видимо, не может быть счастливым и блаженным[24]. 13. А что обладатель добродетели подвергнется чему-то из подобных [вещей], вполне вероятно. Из этого вытекает, что счастье вовсе не обязательно сопровождает обладающих добродетелью и, если уж случается, не сохраняется навсегда.

1218b32–34; MM (sp.) I, 3, 1 *Armstrong*; Pol. 1323b13–21; Protr. Fr. 3; 34. Ср. EE 1215a32–35;

[22] Богатство часто рассматривается Аристотелем как пример очевидно инструментального блага (EN 1096a6–7; 1097a25–28; 1120a4–8; Pol. 1256b26–37; хотя ср. EN 1147b23–31).

[23] Букв.: «счастье не восходит на колесо». Ср. *Arist*. EN 1153b19–21.

[24] Греч. οὐδὲ ὁ ταῖς Πριαμικαῖς τύχαις συνεχόμενος δύναιτ' ἂν εὐδαίμων καὶ μακάριος εἶναι. Как кажется, довольно очевидная аллюзия к *Arist*. EN 1101a6–8: ἄθλιος μὲν οὐδέποτε γένοιτ' ἂν ὁ εὐδαίμων, οὐ μὴν μακάριός γε, ἂν Πριαμικαῖς τύχαις περιπέσῃ («... несчастным счастливый, пожалуй, никогда не станет, но и блаженным [он не будет], если подвергнется участи Приама»; ср. схожую аллюзию в *Plot*. I, 4, 5, 6–7 *Henry-Schwyzer*). В связи с этим местом традиционно обсуждается два возможных толкования: 1) «счастливый» и «блаженный» — это синонимы и, стало быть, согласно Аристотелю, добродетельный человек с участью Приама не может быть счастлив (хотя он и не несчастен); 2) слово «блаженный» подразумевает более высокую степень счастья, чем просто «счастливый», а, значит, Аристотель отрицает лишь то, что такой человек может быть «блаженным», но не то, что он может быть «счастливым» (ср. *Gauthier*, *Jolif* 1970, II, 1, 83 ad loc.; *Irwin* 1999, 189–190). Аттик явно придерживается 1). В пользу чего ср. EN 1100a6–9, а также уже без отсылки к истории Приама — EN 1095b32–1096a2; 1153b19–21. Уже Сократу в платоновском «Государстве» предлагается доказать, каким образом справедливая жизнь лучше несправедливой даже в том случае, если справедливый человек подвергнется пыткам и жестокой казни (*Pl*. R. 361e–362a). И в дальнейшей традиции стоики, платоники и даже Эпикур были склонны настаивать на том, что мудрец будет счастлив даже в быке Фаларида (*Cic*. Tusc. II, 17–18; V, 75; SVF III, 585–586; *Plot*. I, 4, 13). Аттик разделяет эту позицию, которую Аристотель явно отвергал.

Листья — одни по земле рассеваются ветром, другие
Зеленью снова леса одевают...
Также и люди: одни нарождаются, гибнут другие [*Hom*. Il. VI, 147–149][25].

14. Это сравнение, поэт, у тебя все еще слабое и нерешительное, [ведь ты говоришь]:

…с пришедшей весною [*Hom*. Il. VI, 148],

[т.е.] промежуток времени, когда [ничего] не рождается, весьма продолжителен. Если ты хочешь с точностью изобразить тленность и хрупкость человеческого рода, сравни [его] с аристотелевым счастьем. Оно и рождается, и исчезает легче, чем листья, не дожидаясь завершения года; даже не в том же самом году и не в том же самом месяце, но в тот же день, в тот же час и возникает, и гибнет. 15. Многие [вещи его] губят и все [они зависят] от случая. Это и телесные «недуги», а они «бесчисленны» [ср. *Hom*. Il. XII, 326–327; *Semon*. Fr. 1, 20–21 *West*], и бедность, и лишение прав и все тому подобное, и ни для чего [свойства нашей] драгоценной добродетели (τὰ τῆς φίλης ἀρετῆς) не достаточны сами по себе, так как неспособны помочь: она бессильна отвратить несчастье, а счастье — сохранить. 16. Каким же образом некто, воспитанный на таких рассуждениях и удовлетворенный ими, или сам когда-нибудь согласится со [взглядами] Платона, или укрепит в них других? Ведь невозможно, чтобы, отталкиваясь от них, кто-нибудь принял те геракловы и божественные учения, что добродетель — это некая могущественная и прекраснейшая вещь, и она никогда [ни в чем] не нуждается для счастья, и никогда его не лишена, но даже если и бедность, и болезнь, и бесславие, и пытки, и смола, и крест, и те вещи, что бывают в трагедиях, все вместе обрушатся [на него], справедливый по-прежнему счастлив и блажен. 17. [Платон] сам как самый громогласный глашатай провозглашает о справедливом, словно о каком-нибудь одержавшем победу атлете, что именно он, «сорвавший плод» [ср. *Pl*. R. 457b3–4] счастья с самой добродетели, — самый счастливый[26]. Итак, различай, если хочешь,

[25] Перевод В.В. Вересаева. Следует обратить внимание на то, что Аттик разбивает строку «Зеленью снова леса одевают с пришедшей весною» (*Hom*. Il. VI, 148) на две части и цитирует их по отдельности.

[26] См. примеч. 15.

и разнообразь блага, деля их на три или четыре вида, а то и больше[27]. Эти [различения] не имеют никакого отношения к предмету и уж с их-то помощью ты точно никогда не приведешь нас к Платону. 18. Ведь что с того, если из благ, как ты утверждаешь, одни — почитаемые, как боги, другие — похвальные, как добродетели, третьи же — возможности (δυνάμεις)[28], как богатство и сила, а четвертые — полезные, как способы лечения (θεραπεῖαι)[29]? И что, если, применяя более простое различение (ἐλάττονι διαιρέσει)[30], ты говоришь, что из благ одни — цели, а другие — не цели, называя целями те, ради которых [выбираются] остальные, а не целями — те, которые выбираются ради других?[31] 19. И что, если кто усвоит, что одни суть блага безотносительно (ἁπλῶς), а другие — не для всех[32], или что одни блага — души, другие — тела, а третьи —

[27] Как показал *Moraux* 1984, II, 566–569, при изложении различных перипатетических классификаций благ в пп. 18–19 Аттик скорее всего зависим от того же неизвестного нам источника, что и Арий Дидим (apud *Stob*. II, 7, 19, 14–59 *Wachsmuth-Hense*).

[28] Телесные и внешние блага иногда обозначались в перипатетической традиции как «возможности» (δυνάμεις), по-видимому — на основаниях, изложенных в примеч. 32. Подробнее см. *Szaif* 2012, 212–225. Но этот же термин мог прилагаться и к душевным благам (ср. *Arist*. EE 1218b36–38).

[29] Последовательнее всего эта классификация благ изложена в *Arist*. MM (sp.) I, 2, 1–4 *Armstrong* и Fr. 113 *Rose* (= *Alex. Aphr*. in Top., p. 242, 4–8 *Wallies*). В оригинальных аристотелевских сочинениях ср. *Arist*. EN 1101b10–1102a4; EE 1248b16–26. См. также *Asp*. in EN, p. 32, 9–18 *Heylbut*.

[30] Букв. «меньшее различение», т.е. после только что упомянутого деления благ на четыре разновидности, теперь приводится всего-навсего дихотомическое различение. Ср., например, BS, 3: according to a more restricted distinction. Но P, 45 предлагает перевод: «более тонкое (?) различение» (une division plus subtile).

[31] *Arist*. EN 1096b10–19; 1097a25–b6; EE 1217a35–39. Ср. уже *Pl*. R. 357b–d.

[32] Строго говоря, у Аристотеля речь идет о том, что *одни и те же* телесные и внешние блага, взятые безотносительно к конкретной ситуации (ἁπλῶς; см. *Arist*. Top. 115b3–35), являются благами по природе, но для конкретного агента (τινί) могут оказаться как благом, так и злом, а именно — они оказываются благом для добродетельного человека, поскольку он правильно ими пользуется, и злом для порочного, поскольку

внешние[33], или, опять-таки, что из благ одни — возможности, другие — расположения и состояния, третьи — деятельности, четвертые — цели, пятые — материи, шестые — орудия[34]? И если кто-нибудь научится у тебя десяти категориям, чтобы разделять благо десятью способами[35], какое [отношение имеют] эти познания к мысли Платона? 20. До тех пор пока ты, называя добродетельные [свойства] (τὰ τῆς ἀρετῆς) благами либо омонимически[36], либо как тебе угодно, принимаешь [что-то] другое как необходимое для счастья, уничтожая [само]достаточность добродетели, а Платон исследует остальные [блага лишь] в качестве некоторого излишества (ἐκ περιουσίας περὶ τῶν ἄλλων ζητεῖ)[37], обладая тем, что дает

он использует их неправильно. См. *Arist*. EN 1129b1–6; 1137a26–30; 1152b26–27; 1155b21–26; 1156b12–23; 1157b26–27; 1170a14–22; EE 1228b18–22; 1235b30–32; 1236b37–1237a15; 1248b26–34; Pol. 1332a22–23; MM (sp.) II, 3, 5–7; II, 9, 3–5; II, 11, 9 *Armstrong*.

[33] *Arist*. EN 1098b12–14; 1153b17–18; Pol. 1323a24–27; MM (sp.) I, 3, 1 *Armstrong*. Ср. EE 1218b32–34. Платон и многие платоники также признавали существование телесных и внешних благ: *Pl*. Lg. 631bc; 661a–c; 697b; 870b; D. L. III, 80–81; *Stob*. II, 7, 4a, 30–55 *Wachsmuth-Hense*; *Speus*. Fr. 78 *Taran* = *Xenocr*. Fr. 249 *Parente*; *Cic*. Fin. V, 18–20; Tusc. V, 8, 22; *Alcin*. 5, 2; *Apul*. Pl. II, 1, 221; 23, 253.

[34] Для этой последней классификации благ нет вполне точных соответствий ни в текстах Аристотеля, ни в параллельном месте у Ария Дидима (ср. примеч. 27 и *Moraux* 1984, II, 567–568). Наиболее релевантное место — это, пожалуй, *Arist*. EE 1218b32–1219a1, где одновременно упоминаются первые четыре вида благ из шести, перечисленных Аттиком. Разумеется, Аристотель также признает существование инструментальных благ или благ-«орудий» (EN 1097a26–27; 1099b1; b27–28; Pol. 1323b7–8 и ср. примеч. 31). Что касается благ-«материй», то телесные и внешние блага в перипатетической традиции иногда трактовались как «материя» добродетельной деятельности (например, *Anon*. in EN II–V, p. 230, 35 *Heylbut*; *Stob*. II, 7, 19, 13 *Wachsmuth-Hense*).

[35] *Arist*. EN 1096a19–29; EE 1217b25–35; Top. 107a3–12; MM (sp.) I, 1, 18–20; II, 7, 11 *Armstrong*.

[36] «Омонимическими» или одноименными, по Аристотелю, являются те предметы, которые имеют одинаковое название или «имя», но различное определение сущности (*Arist*. Cat. 1a1–6). Ср. фр. 41–42.

[37] Похоже, Аттик отдает себе отчет в том, что и сам Платон неоднократно говорил о телесных и имущественных благах (ср. примеч. 33), и

полноту счастья, благодаря самой добродетели, у нас, видимо, не может быть ничего общего в этом отношении. Тебе нужны одни доводы, а последователям Платона — другие.

21. Как невозможны меж львов и людей нерушимые клятвы,
Как меж волков и ягнят никогда не бывает согласья [*Hom*. Il. 22, 262–263][38],

так нет дружбы у Платона и Аристотеля относительно важнейшего и главнейшего учения о счастье. В самом деле, если они и «не замышляют друг против друга злое», они, очевидно, «всегда» [ср. *Hom*. Il. 22, 264] говорят противоположные вещи относительно различных [вопросов, относящихся] к нему.

Фр. 3 (3 *Mullach* и *Baudry*)
(*Eus*. Pr. ev. XV, 5, 1–14; p. 798b–801a *Viger*;
II, p. 355, 11–359, 6 *Mras*)

XV, 5, 1. Опять же, в то время как Моисей и еврейские пророки, да, конечно, и Платон, единодушный [с ними] в этих [вопросах], ясно изложили учение о всеобщем провидении, Аристотель, заставив божество остановиться у луны, остальные части мира исключает из божественного управления[39], за что его и порицает указанный [автор], рассуждая примерно так:

пытается как-то приуменьшить значение этого обстоятельства в духе своей «стоицизирующей» интерпретации платоновской этики.

[38] Перевод В.В. Вересаева.

[39] Платон утверждает провиденциальную заботу богов о людях, например, в Lg. 899d–903a; 904e–905d. Сам Аристотель, как кажется, готов допустить ее в EN 1179a24–30. Однако, тезис о том, что провидение не распространяется на подлунную часть мира, приписывался Аристотелю множеством позднеантичных авторов, как языческих, так и христианских (например, D.L. V, 32; Or. Cels. I, 21; III, 75; др. ссылки см. в: *Moraux* 1984, II, 570–71, n. 33; *Bergjan* 2002, 230, Anm. 41). Это представление может иметь объективную опору в том, что, согласно некоторым перипатетическим текстам, провиденциальная деятельность Бога ослабляется по мере все большего удаления от него тех или иных частей мира (*Arist*. Mu. (sp.) 397b27–398b10; ср. также допущение того, что Бог не управляет случаем в MM. (sp.) II, 8, 3–4 *Armstrong*). С другой стороны, перипатетики могли допускать, что только подлунная часть мира в силу ее изменчивости и тленности вообще нуждается в провидении, однако объектом такого провидения являются не индивиды, но исключительно виды сущего (*Alex. Aphr*. Quaest. I, 25, p. 41, 8–19; II, 19, p. 63, 18–28 *Bruns*; ср. in Mete., p. 6,

ε′. Из него же [т.е. Аттика] против того же [Аристотеля], который разошелся с Моисеем и Платоном в учении о провидении.

2. Поскольку из [вещей], способствующих счастью, величайшая и самая главная — это вера в провидение, которая, разумеется, более всего и дает правильное направление (ὀρθοῖ) человеческой жизни, если только мы не намерены остаться в неведении,

Справедливостью ли,
Кривыми ли обманами
На вышний всходит оплот
Род земных людей[40] [*Pind*. Fr. 213 *Snell*],

Платон возводит все к Богу и делает зависимым от Бога (εἰς θεὸν καὶ ἐκ θεοῦ πάντα ἀνάπτει). В самом деле, он утверждает, что тот, «имея [в своей власти] начало, середину и конец сущих, прямым [путем] приводит [все] в исполнение, совершая вращение [согласно природе[41]] (εὐθείᾳ περαίνειν περιπορευόμενον)» [ср. *Pl*. Lg. 715e8–716a2]. И опять же, он утверждает, что тот «благ, а у благого не бывает никакой зависти относительно чего бы то ни было; будучи же чужд ей» [ср. *Pl*. Ti. 29e1–3], он делает «все как можно» [ср. *Pl*. Ti. 29e3] лучшим, «приводя в порядок из беспорядка» [ср. *Pl*. Ti. 30a5]. «Заботясь» же обо всем и по возможности все «упорядочивая», он «побеспокоился» и о людях[42].

3. И немного погодя:

И Платон [рассуждает] вот так. Тот же, кто устраняет эту божественную (δαιμονίαν) природу и отсекает у души надежду на будущее, отнимая [у нее] благоговение перед высшими силами (τῶν κρειττόνων)[43] в настоящем, что общего имеет с Платоном? Или каким образом он мог бы побудить к тому, чего желает Платон, и подтвердить сказанное [им]? 4. Совсем наоборот, он может показаться сообщником и союзником тех, кто хочет творить не-

3–7 *Hayduck*). О дискуссиях на эту тему в эпоху Аттика см., например, *Bergjan* 2002, 221–263.

[40] Перевод М.Л. Гаспарова.

[41] Дополнение в соответствии с платоновским текстом.

[42] P, 46–47 полагает, что поставленные в кавычки слова могут быть аллюзиями, соответственно, к *Pl*. Phd. 62d2–3, 97c5 и Lg. 885b8.

[43] Букв.: «лучшими». Согласно *Des Places* 1964, 300–301, это характерное для Платона обозначение богов.

справедливости. Ибо любой, будучи человеком и охваченный человеческими влечениями, если станет презирать богов и сочтет, что [они] для него — ничто, поскольку, мол, при жизни он обитает вдали от них, а, умерев, уже не существует, пожалуй, будет готов дойти до того, чтобы угождать вожделениям[44]. 5. Ведь обрести уверенность в том, что тебя не заметят, когда ты творишь несправедливость, вполне возможно, если только надо остаться незаметным для людей. Но и стремиться к тому, чтобы остаться незаметным, нет безусловной необходимости, во всяком случае когда некто способен одержать верх над теми, кто [его] изобличил. Так что отрицание (ἀπόγνωσις)[45] провидения — это нечто, что подразумевает готовность на несправедливость[46]. 6. И хорош же в самом деле тот, кто, предложив нам удовольствие как благо и обеспечив отсутствие страха перед богами[47], думает, что предоставляет еще и средство для того, чтобы не совершать несправедливостей: он делает примерно то же, что и врач, который пренебрег тем, чтобы оказать помощь, когда больной был еще жив, а после смерти пытается выдумать какие-нибудь средства для спасения умершего. 7. Подобно ему [ведет себя] и перипатетик. Ведь не столько погоня за удовольствием, сколько неверие в божество, в то, что оно заботится [о мире], придают силу несправедливости. Что же это, — пожалуй, скажет кто-нибудь, — ты ставишь Аристотеля в один ряд с Эпикуром? Разумеется, по крайней мере в этом вопросе. 8. Ибо в чем для нас разница, изгнано ли божество из мира и у нас с ним не осталось никакой связи или же богов, заключив в мире, отстранили от земных дел? Ведь в обоих случаях [имеет место] равное нерадение богов о людях и равное отсутствие страха перед богами у творящих несправедливости. Что же касается того, что, если [боги] остаются на небесах, то и мы извлекаем [из этого] что-то хорошее,

[44] Пп. 3–4 = *Epicur*. Fr. 368; p. 247, 7–17 *Usener*.

[45] Или «отчаяние в Провидении».

[46] Ср. Феодорит Кирский в Thdt. affect. VI, 58, 5 - 59, 1 *Canivet*: «А что неверие в то, что все управляется провидением, увеличивает человеческую порочность, об этом вопиет платоник Аттик: “Так что отрицание провидения — это нечто, что подразумевает готовность на несправедливость”».

[47] Имеется в виду Эпикур, которому Аттик и стремится уподобить Аристотеля. Пп. 5–6 = *Epicur*. Fr. 532, p. 321, 28 — 322, 2 *Usener*.

то, прежде всего, это является [у нас] общим и с неразумными, и с неодушевленными [сущими][48], а потом и согласно Эпикуру именно в этом отношении людям выходит польза от богов. 9. В самом деле, лучшие «истечения» от них (βελτίονας ἀπορροίας αὐτῶν)[49], по их [т.е. эпикурейцев] утверждению, оказываются содействующими причинами великих благ для тех, кто стал [к ним] причастен[50]. Но несправедливо причислять ни того, ни другого к [сторонникам] учения о провидении (ἐν προνοίας ἀριθμεῖσθαι λόγῳ). Ведь раз уж и согласно Эпикуру [действие] провидения (τὸ τῆς προνοίας) устраняется, хотя боги, по его мнению, проявляют всевозможную заботу о сохранении собственных благ[51], то таким же образом [дейст-

[48] Возможно, намек на провиденциальную заботу о сохранении видов? Ср. примеч. 39.

[49] В *Ep*. Hdt. 46 Эпикур называет «истечениями» (ἀπόρροιαι) тончайшие «образы» (εἴδωλα), которые, по его мнению, отслаиваются от предметов и, достигая органов чувств, обеспечивают возможность чувственного восприятия (ср. в целом *Ep*. Hdt. 46–53). Формирование в человеческой душе представлений о богах с эпикурейской точки зрения, по-видимому, объясняется тем, что в нее попадают схожие «образы», отслаивающиеся от самих богов (*Lucr*. VI, 76–77; *Cic*. ND I, 19, 49; *Epicur*. Fr. 353 *Usener*; см. *Moraux* 1968, 288–289). Благо, которое люди могут извлекать из этого, носит моральный характер: если у них формируется правильное представление о богах как о блаженных существах, не приносящих никому вреда, то, стремясь уподобиться им, они и сами станут добродетельнее (ср. *Epicur*. Fr. 386 *Usener*; *Phld*. Piet. col. 71, 2041–2060 *Obbink*). Стоит учитывать, что аутентичное содержание эпикурейской теологии остается спорным: согласно «реалистической» трактовке, боги обладают объективным существованием, а, согласно «идеалистической», представляют собой просто совокупности соответствующих εἴδωλα, чье существование в конечном счете зависит от человеческих представлений о них (см., например, *O'Keefe* 2010, 158–162).

[50] «…а потом и согласно Эпикуру… причастен» = *Epicur*. Fr. 385 *Usener*.

[51] «…согласно Эпикуру… благ» = *Epicur*. Fr. 361, p. 241, 20–22 *Usener*. Представление о том, что богам приходится специально проявлять «заботу» (κηδεμονίαν) о сохранении своих благ, не очень хорошо согласуется с их предполагаемым блаженством (*Epicur*. Ep. Men. 123; Sent. 1; Fr. 360–366 *Usener*), но ср. схожие формулировки в *Epicur*. Fr. 358, p. 240, 28–29; Fr. 361, p. 241, 28–29 *Usener*. В любом случае бессмертие,

вие] провидения устраняется и согласно Аристотелю, даже если управлению того, что находится на небе, присущ некоторый строй и порядок. 10. Ибо мы ищем провидение, имеющее значение для нас, а на него не притязает тот, кто согласился, что ни демоны, ни герои, ни души в целом не могут и впредь сохранять существование (ἐπιδιαμένειν)[52]. 11. И вот в чем, по моему суждению, Эпикур, как кажется, поступил даже несколько стыдливее: словно и не надеясь, что боги могут воздержаться от заботы о людях, оказавшись с ними в одном и том же [месте], он выселил их все равно как на чужбину и поместил где-то за пределами мира, извиняя их бесчеловечность удаленностью и отсутствием общения со всем [остальным][53]. 12. Этот же наш необыкновенный исследователь природы и тончайший знаток божественных вещей, хоть и расположил человеческие дела прямо под взором богов, оставил [их] в пренебрежении и без заботы, под управлением некой природы, а не божественного разума. Потому, пожалуй, и он по справедливости не избежит того обвинения, которое некоторым кажется правдоподобным в случае с Эпикуром, что, мол, не по убеждению, а из страха перед людьми он отвел богам место во вселенной, словно сиденье в театре. 13. Доказательством же такого мнения этого мужа они делают то, что он лишил богов деятельности по отношению к нам, а только благодаря ей их существование и могло бы вызывать оправданное доверие[54]. Так ведь и Аристотель делает то же самое. Ибо поместив [их] вдали [от нас] и сочтя заслуживающим доверия одно лишь зрение, — деятельность, которая слаба для того, чтобы судить о том, что находится на таком большом расстоянии,— он, как может показаться, [лишь] из стыда говорит, что здесь (ἐνταῦθα)[55] есть боги.

по-видимому, не является имманентной характеристикой эпикурейских богов, но скорее обеспечивается постоянным притоком новых атомов, восполняющим отток старых (*Cic*. ND I, 41, 114; *Epicur*. Fr. 355 *Usener*).

[52] П. 10 = *Epicur*. Fr. 393, p. 260, 16–20 *Usener*.

[53] П. 11 = *Epicur*. Fr. 362 *Usener*. Эпикурейские боги обитают за пределами нашего материального космоса (*Lucr*. V, 146–155; *Alex. Aphr*. Fat., p. 211, 7 *Bruns*), в т.н. «междумириях», т.е. в пустом пространстве между мирами (*Epicur*. Fr. 359 *Usener*; *Cic*. Div. II, 17, 40; ср. ND I, 8, 18).

[54] «…он лишил… доверие» = *Epicur*. Fr. 368, p. 247, 4–6 *Usener*.

[55] Я следую чтению Этьенна вместо рукописного ταῦτα. В противном случае надо перевести: «что это и есть боги» (ср. P, 84, n. 12).

14. Ведь поскольку он не оставил ничего за пределами мира, но и не приблизил богов к тому, что находится на земле, он столкнулся с необходимостью или признать себя совершенным безбожником, или сохранить видимость того, что он вроде как допускает богов (τὴν τοῦ δοκεῖν ἀπολείπειν θεοὺς δόξαν ἀνασώζειν)[56], переселив их в какое-то из здешних мест (ἐνταῦθά που). Тот же [т.е. Эпикур], извинив строгость высших сил отсутствием связей [между ними и нами], похоже, [хотя бы] соблюдает приличия в своем неверии в богов (ἔοικεν εὐσχημόνως ἀπιστεῖν τοῖς θεοῖς)[57].

Это [говорит] Аттик против Аристотеля, который обкорнал (χρεωκοποῦντα)[58] учение о провидении. Он же прибавляет к сказанному еще и следующее [фр. 4], резко порицая того же [Аристотеля], поскольку тот не хотел [допустить], что мир возник.

Фр. 3 bis (?)

(*Alex. Aphr.*, Quaestiones II, 21, ap. Suppl. aristotel.,
II 2, 1892, p. 69, 7–10 *Bruns*)

Ведь чем еще будет божество согласно тому, кто пишет[59]: «Что осталось бы, к примеру, от снега, если ты отнимешь [у него] белизну и холод?[60] Что — от огня, если погасишь жар, от меда — без сладости, от души — без движения, от Бога — без провидения?».

[56] Ср. BS, 6: maintain the reputation of apparently allowing the existence of the gods; G, 861: to preserve the appearance of allowing gods to remain. Соответственно, ἀπολείπειν в данном случае понимается не как «оставлять», а как «допускать» (ср. LSJ, s.v. [I], 4: *leave undisputed*: hence, *admit*). Альтернативный вариант: «сохранить (или: восстановить) [свою] репутацию от впечатления, что он оставляет (= отвергает) богов». Например, P, 49–50: se racheter de soupçon de paraître abandonner les dieux; ср. B, 13; V, 735.

[57] То есть опять же оказывается «стыдливее» Аристотеля (ср. п. 11). B, 13 явно ошибочно пытается отнести эту последнюю фразу не к Эпикуру, а к самому Аристотелю.

[58] То есть допустил провидение только для части миропорядка.

[59] *Merlan* 1969, 89–91 аргументирует в пользу того, что здесь может иметься в виду Аттик, хотя в SVF II, 1118 (ad loc.) этот фрагмент приписывается Посидонию. Подробнее см. *Sharples* 1994, 120, n. 113.

[60] Греч. τί τὸ καταλειπόμενον ἢ τῆς χιόνος, ἂν ἀφέλῃ τὸ λευκὸν καὶ τὸ ψυχρόν; О возможных эмендациях этой фразы см. *Sharples* 1994, 101 ad loc.

Фр. 4 (4 *Mullach* и *Baudry*)

(*Eus*., Pr. ev. XV, 6, 1–17; p. 801a–804a *Viger*;
II, p. 359, 7–363, 7 *Mras*)

ϛ′. Из него же [т.е. Аттика] против того же [Аристотеля], который разошелся с Моисеем и Платоном еще и в том, что не соглашался с тем, что мир возник.

XV, 6, 1. В то время как Моисей определил мир как возникший, а в качестве создателя и творца поставил надо всем Бога, Платон же философствует точно так же, как и Моисей, Аристотель, и в этом пошедший по противоположному пути, опровергается названным автором, который пишет буквально следующее:

2. Рассматривая прежде всего возникновение мира и полагая необходимым всесторонне исследовать это великое и весьма полезное учение о провидении, а также рассудив, что тому, что не возникло, нет нужды для прекрасного существования ни в каком-либо создателе, ни в каком-либо покровителе[61], [Платон], дабы не лишать мир провидения, отнял у него безначальность (τὸ ἀγένητον)[62]. 3. И сейчас мы молим о том, чтобы нам не стали помехой те, кто делят с нами один очаг (τοὺς ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἑστίας)[63], но считают, что и согласно Платону мир не возник. В самом деле, они обязаны проявить к нам снисходительность, если относительно

[61] В связи с представлением о том, что вечность мира ведет к отрицанию провидения или господства души над телесной природой, ср. *Ph*. Opif. 9–10; *Sen*. Ep. 58, 28; *Plu*. De an. procr. 1013ef. Сторонники вечности мира не были с этим согласны (ср., например, *Alex. Aphr*. Quaest. II, 19; *Calven*. Fr. 23B *Lakmann*).

[62] Буквально «невозникшесть» или отсутствие возникновения.

[63] То есть платоники, по мнению которых платоновские высказывания о «возникновении» мира в «Тимее» надо понимать не буквально, но в том или ином переносном смысле и, стало быть, они вовсе не подразумевают, что упорядоченный космос начал существовать с определенного момента времени. Такая интепретация сложилась уже в Древней Академии (*Xenocr*. Fr. 153–158 *Parente*; *Speus*. Fr. 61b *Taran*; *Crantor* Fr. 2 *Mullach* = Fr. 9 *Mette*) и была распространена и среди средних платоников (например, *Alcin*. Epit. 14, 3; *Calven*. Fr. 22B *Lakmann*). Главными сторонниками буквального толкования были Аттик и Плутарх Херонейский (De an. procr. 1013e–1014b, 1016d–1017c; Quaest. Plat. 1003a). Подробную историю дискуссий на эту тему в античной философской традиции см. в: *Baltes* 1976.

мнений Платона мы верим тому, что он, сам будучи греком, изложил для нас, греков[64], в ясных и определенных словах: 4. «Ведь Бог, — говорит он, — взяв все, что было видимым, поскольку оно не пребывало в покое, но нестройно и беспорядочно двигалось, перевел его в порядок из беспорядка, сочтя, что первый во всех отношениях лучше второго» [*Pl.* Ti. 30a3–6]. А что он допустил возникновение [мира] не иносказательно (δι' αἰνιγμάτων)[65], и не из нужды в наглядности (ἐπὶ τοῦ σαφοῦς χρείᾳ)[66], он еще в большей степени показывает посредством того, что отец всего [сущего] сказал у него об этом после творения вселенной (τῶν ὅλων): 5. «Ведь поскольку, — говорит он, — вы возникли, — а разговаривает он с богами, — вы не бессмертны и не совершенно неуничтожимы, но, конечно, не будете уничтожены, заручившись моей волей» [ср. *Pl.* Ti. 41b2–6]. 6. Но, как я уже сказал, с теми, кто вполголоса рассуждает [об этом] с нами у нас дома, поскольку они — друзья, мы, пожалуй, разберемся по-дружески и спокойно, при помощи миролюбивых доводов. Ведь, похоже, и их заставил передумать Аристотель, так как воспротивиться [его] критике (κατηγορίᾳ) этого учения они не смогли, а сделать Платона ответственным за то, что это мнение было изобличено как ложь, не пожелали. 7. Согласно же нашему пониманию (ἀκοήν), Платон считает верным, что мир возник как прекраснейшее творение[67] «прекраснейшего из творцов» [ср. Pl. Ti. 68e2], и наделяет создателя вселенной могущест-

[64] Де Плас высказал предположение, что в данном случае Аттик подчеркивает свои греческие корни, противопоставляя себя «нечистокровному» по происхождению Нумению (P, 19–20; 51, n. 3).

[65] В связи с тем, что Платон иногда может говорить «иносказательно» или, буквально, «загадками», ср. *Plu*. De def. orac. 420f; *Plot*. VI, 2, 22, 1 *Henry-Schwyzer*; *Procl*. in Ti. I, p. 130, 6–8; p. 132, 21–24 *Diehl*.

[66] О том, что Платон мог говорить о возникновении мира во временном смысле просто «ради ясности» или «наглядности» изложения (σαφηνείας χάριν), см. *Thphr*. Fr. 241A–B *Fortenbaugh* = *Phlp*. Aet., p. 145, 23; 188, 10–11 *Rabe*; *Calven*. Fr. 23B–24 *Lakmann* = *Phlp*. Aet., p. 187, 5; 223, 17–23; 224, 5 *Rabe*; ср. также p. 216, 13; 220, 22–23 *Rabe*. Многочисленные места, где встречаются похожие по смыслу формулировки, в конечном счете восходящие, вероятно, к *Arist*. Cael. 279b32–280a2, приводятся в: *Cherniss* 1976, 168–169.

[67] Ср. в целом *Pl*. Ti. 92c6–9.

вом, посредством которого он и создал прежде не существовавший мир, а, создав, будет сохранять его вечно невредимым, раз уж он [так] захотел, и тем самым установлено, что мир, по его мнению, возник и не погибнет, [но] кто из перипатетиков обеспечит нам эти [выводы]? 8. Надо убедить их союзника[68], что, если нечто возникло, оно вовсе не обязательно с необходимостью погибает, и, наоборот, если что-то не погибнет, нет необходимости, чтобы оно было невозникшим[69]. Ведь не следует соглашаться, что единственная причина отсутствия гибели — это та, что [вытекает] из отсутствия возникновения, да и для того, что возникло, переход к гибели не следует оставлять непоправимым. 9. Так как же мы могли бы получить помощь для этого из [учений] Аристотеля, мужа, который строит рассуждение об этих [предметах] не как придется и не самостоятельно (οὐ τηνάλλως οὐδὲ καθ' αὑτὸν)[70], но [именно так, что] напрямую противоречит Платону и ставит возникшее перед необходимостью погибнуть, а, с другой стороны, говорит, будто то, что не гибнет, обладает нетленностью только из-за того, что оно не возникло, даже не оставляя Богу способности, пользуясь которой тот мог бы создать что-то хорошее? Ведь что уже не возникло прежде, это, по его утверждению, и не могло бы возникнуть. 10. Он настолько далек от того, чтобы посредством этих [высказы-

[68] То есть платоника, разделяющего представление о том, что мир существовал вечно. Ср. примеч. 63.

[69] Один из фундаментальных тезисов античной онтологии гласил, что возникновение неизбежно влечет за собой гибель, а, с другой стороны, то, что не имеет начала бытия, должно быть нетленным (например, *Parm*. Fr. B 8, 3; *Pl*. R. 546a2; Phdr. 245d1–8; *Arist*. Phys. 203b7–10; Cael. 279b17–21; 281b20–282b4; *Cic*. Rep. VI, 27; N.D. I, 20; *Ph*. Aet. 27; Decal. 58; Leg. II, 33; *Plot*. IV, 7, 8e, 47 — 9, 23 *Henry-Schwyzer*; *Porph*. in Ti. II, Fr. 39 *Sodano*; *Sallust*. 7, 2). Аттик настаивает на том, что это так, только если не учитывать волю Бога, которая может вечно сохранять возникшие вещи и тем самым сделать их фактически нетленными. С учетом *Pl*. Ti. 41b2–6 (ср. п. 5 в этом фр.) или, например, Lg. 904a8–9 это выглядит как аутентично платоническая позиция (ср. *Ph*. Heres 246; *Sen*. Ep. 58, 27–29).

[70] По-видимому, Аттик хочет подчеркнуть, что позиция Аристотеля в данном случае и не совсем случайна, и не основана на серьезных аргументах, к которым он пришел самостоятельно, а мотивирована просто его желанием во что бы то ни стало противоречить Платону.

ваний] помочь платоновскому рассуждению, что уже отвратил от учения даже некоторых усердных последователей Платона, напугав [их] своими словами, так как они не смогли осознать, что это согласно природе самих вещей безотносительно к воле и могуществу Бога было бы невозможно помыслить ни возникшее нетленным, ни нетленное возникшим; 11. когда же кто-либо постиг наилучшую причину, ту, что от Бога (τὴν ἐκ θεοῦ), должно, приняв ее как то, что управляет всеми [вещами], утверждать, что эта причина ни в чем не хуже других. Ведь смешно, если нечто, поскольку возникло, из-за этого погибает, <даже> если Бог хочет, чтобы [оно] не погибало[71], и, [с другой стороны], если нечто, поскольку оно не возникло, имеет силу не гибнуть, а божественная воля недостаточна для того, чтобы сохранить какую-нибудь из возникших [вещей] нетленной. 12. Ведь и зодчий способен построить [еще] не существующий дом, а кто-нибудь способен также и статую, не существовавшую прежде, сделать существующей, а другой еще и корабль смастерил из необработанной древесины, предоставив [его] тем, кому он нужен, и каждый из прочих ремесленников, во всяком случае всех тех, что занимаются производительными искусствами, обладает этой способностью приводить что-то из несуществующих [вещей] к существованию, а владыка всего и «величайший мастер» (ἀριστοτέχνης)[72] нисколько не разделит даже ту способность, что есть у искусного человека, но будет у нас непричастен ко всякому возникновению? Нет уж, по крайней мере, если мы

[71] Перевожу в соответствии с конъектурой, предложенной в *Baltes* 1976, 57 (ср. также B, 16). В противном случае приходится перевести: «Смешно, если нечто, поскольку возникло, из-за этого погибает, а если Бог хочет — не погибает» (Γελοῖον γὰρ διότι μὲν γέγονέ τι διὰ τοῦτο φθαρῆναι, εἰ δὲ ὁ θεὸς βούλεται, μὴ φθαρῆναι). Примерно так и переводит большинство переводчиков (например, BS, 7: It is ridiculous to say that, because something has come to be, for this reason it will perish although, if god wishes, it will not perish). На мой взгляд, это не имеет смысла, так как в таком случае отвергаемый тезис совпадает с той платонической доктриной, которую сам же Аттик вычитывает из «Тимея»: нечто тленно именно на том основании, что возникло, но может не погибнуть, если Бог этого хочет (ср. примеч. 69).

[72] Эпитет Зевса в *Pind*. Fr. 57 *Snell*.

хоть немного в состоянии составить представление о божественной причине! 13. Или же создать-то и пожелать прекрасное он способен (ведь он «благ, а у благого не бывает никакой зависти относительно чего бы то ни было» [ср. *Pl*. Ti. 29e1–2]), а вот оберегать и сохранять то, что возникло, не может? И все же остальные-то мастера способны и к тому, и к другому. В самом деле, зодчий и кораблестроитель не только строят новые корабли и дома, но способны также починить те, что разрушены временем, заменив в них поврежденные [части] другими. 14. Так что и Богу следует непременно уступить по крайней мере столько же [могущества]. Ведь каким образом кто-то, кто может создать нечто в целом, был бы неспособен создать это отчасти? Стало быть, и нечто новое должно возникнуть, если уж вообще кто-то должен быть творцом, и прекрасное творение — сохраняться целиком (πρὸς ἅπαν). Ибо «желать разрушить то, что правильно» возникло «свойственно тому, кто зол» [ср. *Pl*. Ti. 41b2]. 15. Но для сохранения возникших [вещей] нет других «более прочных уз, чем желание» Бога [ср. *Pl*. Ti. 41b4–5]. Или же многочисленные [вещи], имеющие отношение к человеческому усердию и желанию, — и народы, и города, и произведенное [ими] (ἔργα), — возникнув, сохраняются «невероятно долгое время» [Lg. 704c7], хотя пожелавшего, [чтобы они возникли,] уже нет, а те, что причастны воле (γνώμης) Бога и возникли из-за него и благодаря ему, они-то, стало быть, исчезнут и не сохранятся, хотя [их] создатель [по-прежнему] здесь? 16. Что за причина попрала волю Бога? Не необходимость ли, [присущая] самим возникшим [вещам]? Но уж она-то тем, что позволила себя упорядочить, признала свое поражение от Бога. Разве что какая-нибудь внешняя причина соперничает с Богом? Но [такой причины] и не существует, и недостойно, чтобы Бог уступил чему-нибудь среди тех [вещей], которые он прежде одолел и упорядочил, если, конечно, мы сами не совершенно утратили сознание того, что рассуждаем о величайшей и божественнейшей силе. 17. Но, похоже, из-за [нашего] рвения мы [несколько] увлеклись этим рассуждением об истине[73]. Да и то, что мы изложили, конечно, оче-

[73] Или: «Но, похоже, мы [несколько] увлеклись из преданности учению об истине» (ср. BS, 8).

видно — что вряд ли могут учить о возникновении мира те, кто изначально не допустил его возникновения.

И, разумеется, относительно пятой телесной сущности, которую ввел Аристотель, также следует высказать вот что:

Фр. 5 (5 *Mullach* и *Baudry*)
(*Eus*., Pr. ev. XV, 7, 1–7; p. 804b–806a *Viger*;
II, p. 363, 8–365, 21 *Mras*)

ζ′. Из него же [т.е. Аттика] против того же [Аристотеля], предложившего пятую телесную сущность, которой не знает ни Моисей, ни Платон.

XV, 7, 1. Касательно так называемых элементов, первых тел, <из которых> составлены <все остальные тела>[74], Платон, следуя, как и его предшественники, тому, что о них вполне очевидно, сказал, что это четыре общепризнанных [элемента], огонь, земля, воздух и вода, и из их смешения и преобразования рождается все остальное[75]. Аристотель же, по-видимому, понадеявшись, что покажется избыточно умным, если добавит какое-нибудь избыточное тело, присовокупил к четырем явным телам пятую сущность[76], пусть и обойдясь с природой блистательно и щедро, но не осознав, что тот, кто ее исследует, должен не устанавливать [для нее] законы, а выведывать [свойства] самой природы (τὰ δὲ τῆς φύσεως αὐτῆς). 2. Поэтому доказательству того, что существует четыре первых телесных природы, которое, разумеется, и нужно платоникам, перипатетик, по-видимому, не только ничем не поспособствует, но почти что один [ему] и воспротивится. В самом деле, в то время как мы говорим, что всякое тело — или теплое, или холодное, или сухое, или влажное, или мягкое, или твердое, или легкое, или тяжелое, или разреженное, или плотное[77], и обнаруживаем,

[74] Текст в соответствии с конъектурой Мраса (*Mras* 1956, 363).

[75] Ср. *Pl*. Ti. 48b. См. также примеч. 80.

[76] Например, *Arist*. Cael. 269a30–b17; 270b16–25; Mete. 339b16–30. Существование пяти элементов, включая эфир, допускалось в самой платонической традиции (например, *Pl*. (sp.) Epin. 981c; 984b; *Xenocr*. Fr. 264–266 *Parente*).

[77] Согласно DB, 5, 573, перечисленные здесь основные качества тел за исключением разреженности и плотности заимствуются из аристотелевского учения об элементах.

что, помимо четырех [элементов], по-видимому, нет ничего другого, причастного к какому-либо из этих [качеств] (ведь если [нечто] теплое, [то это] или огонь, или воздух, если холодное — вода или земля, и если сухое — огонь или земля, если же влажное — вода или воздух, и если мягкое — воздух или огонь, если же твердое — вода или земля, а легкое и разреженное — к примеру, огонь и воздух, тяжелое же и плотное — вода и земля), и исходя из всех остальных простых качеств (δυνάμεων) постигаем, что какого-то другого тела, помимо этих [четырех элементов], по-видимому, не существует, он один сопротивляется, утверждая, что может быть и непричастное к ним тело, [т.е.] тело и не тяжелое, и не легкое[78], и не мягкое, и не твердое, не влажное, но и не сухое, [тем самым] чуть ли не называя «телом» не тело. Ведь имя-то он ему оставил, а качества, при помощи которых телу свойственно возникать, все отнял[79]. 3. Стало быть, либо, убеждая нас в своих собственных утверждениях, он уведет нас прочь от мнения Платона, либо, подтверждая [взгляды] Платона, отступит от собственных представлений. Так что в том, что касается [взглядов] Платона, он совершенно бесполезен. 4. К тому же Платон хочет, чтобы все тела, поскольку они рассматриваются [как образовавшиеся] на основе одной похожей материи (ἅτε ἐπὶ μιᾶς ὁμοίας ὕλης θεωρούμενα), изменялись и превращались друг в друга[80]; а этот в случае с остальными (ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων)***[81] …непременно требует бесстрастную,

[78] Ср. *Arist*. Cael. 269b29–31; 270a5–6.

[79] О специфических свойствах эфира, отличающих его от других тел, см. в целом *Arist*. Cael. 269b18–270b4.

[80] Платон описывает превращение элементов друг в друга в *Pl*. Ti. 56c–57b, но оговаривает, что земля не может превратиться в другой элемент (56d).

[81] Я допускаю здесь лакуну вслед за *Mras* 1956, 364 (см. аппарат ad loc.) и DB, 5, 198–199. Приблизительный смысл утраченного текста мог быть таким: «а этот в случае с (ἐπὶ μὲν) остальными <телами признает четыре элемента, но в случае с (ἐπὶ δὲ) небесными> непременно требует…» и т.п. Большинство переводчиков игнорируют лакуну и переводят: «а этот *сверх* остальных [элементов] непременно требует…» и т.п. (например, P, 56: par-dessus les autres; BS, 9: on top of the others). Это предполагает, что нам следовало бы читать ἐπὶ τοῖς ἄλλοις вместо ἐπὶ μὲν τῶν

нетленную и неизменную сущность[82], для того, разумеется, чтобы (ἵνα δὴ)[83] не показалось, будто он произвел на свет нечто заслуживающее презрения, хотя он не говорит совершенно ничего выдающегося и своеобразного, но переносит то, что было правильно усмотрено Платоном в других [случаях], на неподходящие [предметы], подобно некоторым из скульпторов, появившихся в более позднюю [эпоху]: 5. ведь те, воспроизводя от одной статуи — голову, от другой — грудь, а от третьей — поясницу, сведя воедино подчас не подходящие друг другу вещи, убедили самих себя, будто создали нечто своеобразное; и действительно, целое, которое, правда, можно обвинить в несоразмерности, принадлежит им, но то, что в нем собрано по частям и обладает некоторой красотой, не их. 6. Точно так же и Аристотель, слыша от Платона, что есть некая умопостигаемая «сущность» сама по себе, бестелесная, «бесцветная, неосязаемая» [ср. *Phdr*. 247c6–7], не возникающая и не гибнущая, не изменяющаяся и не превращающаяся, но «всегда пребывающая в одинаковом и самотождественном состоянии» [ср. *Pl*. Phd. 78c6; Sph. 248a12][84], а, с другой стороны, опять-таки слыша о тех вещах, которые находятся на небе, что, будучи божественными, нетленными и бесстрастными (ἀπαθῆ)[85], они являются

ἄλλων (на что указал уже *Mras*, ibid.: stünde nicht μὲν nach ἐπὶ, würde man einfach in ἐπὶ τοῖς ἄλλοις zu ändern haben). См. также примеч. 83.

[82] Ср. *Arist*. Cael. 270a12–b4.

[83] δὴ Mras: δὲ Schwyzer des Places. *Schwyzer* 1960, 48 полагает, что если вслед за одной из рукописей читать ἵνα δὲ, то можно сохранить ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων выше (см. примеч. 81) без лакуны. Но это дало бы примерно следующий текст: «а этот в случае с остальными (ἐπὶ *μὲν* τῶν ἄλλων) непременно требует бесстрастную, нетленную и неизменную сущность (?), для того же, чтобы (ἵνα *δὲ*) не показалось, будто он произвел на свет нечто заслуживающее презрения, не говорит совершенно ничего выдающегося и своеобразного…» и т.п.

[84] В связи с перечисленными здесь характеристиками умопостигаемой сущности ср. в целом также *Pl*. Ti. 27d–28a; R. 527b; Phd. 78e–79a; Phlb. 53e–54a; Sph. 246b.

[85] Ср. *Pl*. Ti. 40b4–6, где небесные тела характеризуются как «божественные и вечные», хотя об их «бесстрастности» ничего не упоминается. Допущение того, что небесные тела бесстрастны и согласно самому Платону, делает дальнейшую критику Аристотеля, якобы впервые изобрет-

телами, составил и слепил из того и другого не согласующиеся [друг с другом] вещи: взяв от последних то, что они — тела, а от первых — то, что они бесстрастны, он смастерил бесстрастное тело. 7. Все же в случае со статуями, если то, что [составлено] из различных [частей], и не прекрасно, по крайней мере, в его возникновении нет ничего невозможного. В самом деле, о таких [вещах нас] наставляет и Гомер, говоря:

Был головой и глазами он схож с молневержцем Зевесом,
Станом — с Аресом, а грудью — с владыкой морей Посейдоном[86] [*Hom*. Il. 2, 478–479]

А вот бесстрастное тело никогда не могло бы возникнуть[87]. Ведь поскольку оно связано со страдательной и изменчивой природой, оно по необходимости разделяет претерпевания (συμπαθεῖν) того, с чем сопряжено. Если же нечто бесстрастно, то оно должно быть отстраненным и свободным от того, что подвержено претерпеваниям. Так что оно существовало бы отдельно от материи, а отделенное от нее по необходимости было бы признано бестелесным.

Обратим внимание еще и на все те другие [вопросы], в которых, как он показывает, Аристотель расходится с Платоном:

Фр. 6 (6 *Mullach* и *Baudry*)
(*Eus*., Pr. ev. XV, 8, 1–12; p. 806b–808c *Viger*;
II, p. 366, 1–368, 21 *Mras*)

η′. Из него же [т.е. Аттика] против того же [Аристотеля], который разошелся с Платоном и в представлениях о небе.

шего бесстрастное тело, нелогичной (ср. P, 85, n. 9; DB, 5, 575). *Theiler* 1957, 131 исправляет текст, устраняя это упоминание о бесстрастности небесных тел, но добавляя его к характеристике умопостигаемой сущности в первой части фразы, т.е. предлагая сперва читать «бестелесная, бесцветная, неосязаемая и *бесстрастная* (ἀπαθής)», а затем «будучи божественными и нетленными, они являются телами».

[86] Перевод В.В. Вересаева.

[87] Скорее так (ср. DB, 5, 201; BS, 9), чем «Но тело никогда не могло бы стать бесстрастным» (ср. P, 57; V, 745; G, 867), что грамматически тоже возможно, но не учитывает контекст («…в его [т.е. составленного из различных частей] *возникновении* нет ничего невозможного… А вот бесстрастное тело никогда не могло бы *возникнуть*»).

XV, 8, 1. Далее за этим следуют многочисленные [вопросы], в которых они расходятся. Ведь один говорит, что [тела] на небе получают «свой вид главным образом от огня» [ср. *Pl*. Ti. 40a2–3], а другой, что небесные [тела] никоим образом не причастны огню[88]. И один говорит, что «Бог зажег (ἀνάψαι)[89] свет на второй орбите от Земли, чтобы тот как можно больше освещал все небо», утверждая подобное о «солнце» [ср. *Pl*. Ti. 39b4–6], другой же, поскольку не хочет, чтобы солнце было огнем, но знает, что свет — это чистый огонь или что-то присущее огню, не позволяет, чтобы вокруг него был зажжен (ἀνῆφθαι) свет[90]. 2. Кроме того, один, приписывая нетленность всем [телам] на небе как виду, утверждает, что у них бывают некие соразмерные [друг другу] опорожнения и наполнения (ἀποχωρήσεις… καὶ προσχωρήσεις)[91]. Вынуждают же его говорить это в случае «выделений» (ἀποκρίσεις), и лучи солнца, и пото-

[88] Так как состоят из эфира. Ср. *Arist*. Cael. 289a11–35.

[89] Или: «прикрепил». Соответственно, в конце этой фразы форму того же глагола ἀνῆφθαι можно перевести: «был прикреплен», а не «был зажжен». Но из всех известных мне переводчиков такого варианта последовательно придерживается только P, 58: …a fixé un luminaire… n'admet point que la lumière lui soit inhérente.

[90] Согласно *Arist*. Cael. 289a19–33, свет и тепло, исходящие, как нам кажется, от небесных светил, на самом деле возникают из-за того, что воздух трется о вращающиеся небесные сферы. Но в de An. 418b3–17 Аристотель допускает, что свет может происходить как от огня, так и от небесных тел, т.е., по сути, от эфира.

[91] Вполне точного соответствия этой терминологии, как и приписываемым ему в п. 2 космологическим представлениям в целом, у Платона найти нельзя. Однако, в Ti. 65a2 и 81a2 он говорит об ἀποχωρήσεις как «опорожнениях» тел живых существ. Термин προσχωρήσεις он, возможно, использовал в Ti. 40c5 при описании ретроградного движения планет, хотя в современных изданиях предпочитают чтение προχωρήσεις (см. *Taylor* 1928, 241–243; ср. *Cornford* 1997, 135–136). В любом случае это не имеет отношения к утверждениям Аттика, который, по-видимому, понимает под ἀποχωρήσεις и προσχωρήσεις то же самое, что ἀποκρίσεις и προσκρίσεις, т.е. опорожнения и наполнения небесных тел. Эти последние термины у Платона в таком смысле также не встречаются. В пользу того, что сформулированные здесь представления все же соответствуют общим принципам его космологии, см. DB, 5, 578–579. Ср. также Placit. II, 17, 6 *Diels* (DG, 346).

ки тепла, происходящие из него в виде истечений, а в случае «поступлений» (προσκρίσεις) — то, что его сияние остается равным по величине. Ведь он, пожалуй, не согласился бы с тем, что [тела] кажутся равными, не получая ничего взамен того, что они испускают. 3. Аристотель же хочет, чтобы они оставались во всех отношениях при той же самой сущности, поскольку ничто от них не отделяется и ничто к ним не приближается[92]. 4. Кроме того, один вдобавок к общему движению светил, в соответствии с которым движутся все светила, закрепленные на сферах, как неподвижные, так и блуждающие, приписывает им и другое движение, которое действительно оказывается и в остальном самым прекрасным, и подобающим природе их тела: ведь раз они круглые, по-видимому, естественно, чтобы каждое из них двигалось круговым движением, вращаясь [вокруг своей оси][93]. Но другой лишает их и этого движения, которым они движутся в качестве одушевленных [существ], оставляет же только то, что они, словно неодушевленные [сущие], получают от других [тел,] содержащих [их] (τὴν ὑπ' ἄλλων τῶν περιεχόντων ὥσπερ ἀψύχοις συμβαίνουσαν)[94]. 5. И в частности он утверждает, что возникающее у нас от светил представление, будто они движутся, есть впечатление (πάθος) нашего слабого и как бы колеблющегося зрения, но не истина[95], словно Платон черпает убежденность в [их] движении из этого представления, а не из разума, который учит, что каждое из них, поскольку оно — живое существо, обладающее и душой, и телом, по необходимости движется собственным движением («ибо всякое тело, которому движение [присуще] извне, неодушевлено, а которому [оно присуще] изнутри него, от него самого — одушевлено» [Phdr. 245e4–6]), двигаясь же, оно движется наипрекраснейшим движением, поскольку является божественным, а так как самым прекрасным является движение по кругу, то им оно и движется. 6. Ощущение же,

[92] Ср. *Arist*. Cael. 289a13–19 (небесные тела состоят из эфира) и 270a12–b4 (эфир вечен и неизменен, в том числе — не испытывает роста и убыли).

[93] Ср. *Pl*. Ti. 38c–39a; 40ab.

[94] То есть от небесных сфер. Ср. *Arist*. Cael. 289b27–290a29. Я читаю ἄλλων вместо рукописного ἀλλήλων вслед за B, 22 и DB, 5, 204.

[95] Ср. *Arist*. Cael. 290a12–24.

пожалуй, может засвидетельствовать [выводы] разума, раз оно достоверно, но, конечно, не оно само вызвало убеждение в этом движении. По поводу же движения вселенной побежденный очевидностью он не мог возразить Платону, что, мол, оно не совершается по некоторому кругу[96], но и здесь ему позволила отличиться [от Платона] эта красивая выдумка о [пятом] теле (τὸ καλὸν εὕρημα τοῦ σώματος)[97]. 7. Ибо Платон, поскольку уж существует четыре тела и они от природы непременно движутся простым и прямым движением, огонь — к тому, что вовне, земля — к центру, а остальные — к тому, что между [центром и периферией][98], отдал круговое движение душе[99]; а этот, подобно тому как одному телу [назначил] одно [движение], а другому — другое, так и круговое, словно и оно некоторым образом телесное, назначил пятому телу[100], очень легко впав в крайнее заблуждение. 8. В самом деле, тем [телам], что движутся по прямой, начало движения сообщили тяжесть и легкость [каждого из них][101], пятое же тело, непричастное ни к тяжести, ни к легкости[102], скорее <содержит в себе причину> неподвижности, а не движения по кругу, 9. <подобно тому, как и> для движущихся по прямой [тел] причину движения содержит в себе <не> внешняя форма (σχῆμα), но тяготение (ῥοπή)[103].

[96] Ср. *Pl.* Ti. 34a1–4; 58a4–6.

[97] Ср. BS, 10; G, 363; DB, 5, 205; B, 23. Или: «но и здесь в качестве отличия от него [т.е. от Платона] предложил эту красивую выдумку о [пятом] теле». К этому варианту, как кажется, довольно близки P, 59 и V, 749.

[98] Ср. *Pl.* Ti. 58a–c.

[99] Ср. *Pl.* Ti. 36e3–4; 37a5.

[100] Ср. *Arist*. Cael. 269a23–b17.

[101] Ср. *Arist*. Cael. 269b26–29; 308a7–17; 310a31–33.

[102] Ср. *Arist*. Cael. 269b29–31; 270a5–6.

[103] Часть пп. 8–9 («пятое же тело… тяготение») я перевожу в соответствии с редакцией текста, предложенной в *Moraux* 1984, II, 573, Anm. 48 и принятой в DB, 5, 206–207. Рукописный текст можно перевести так: «пятое же тело, непричастное ни к тяжести, ни к легкости, скорее [причастно] к неподвижности. Но не внешняя форма кругового движения содержит в себе причину движения для движущихся по прямой [тел], а тяготение». См. P, p. 59, n. 4 в пользу этого варианта. Еще одну альтернативную редакцию с учетом эмендаций Этьенна принимает *Mras* 1956, 367–368: «…пятое же тело, непричастное ни к тяжести, ни к легкости, скорее <содержит в себе

Ведь телу будет некуда отклониться, не только когда оно помещено посреди чего-нибудь однородного (ἐν μέσῳ τινὸς ὁμοίου)[104], но у него не будет причины для отклонения к чему-либо, [даже] когда оно помещено на окружности вокруг какого угодно [тела],

Вправо ль несутся они, — к заре, к восходящему солнцу,
Или же влево [*Hom*. Il. 12, 239–240],

вперед ли, или же назад. 10. Кроме того, остальным телам, когда они вытолкнуты из своих собственных мест, их устремленность к последним придает обратное самостоятельное движение, но этому пятому [телу], поскольку оно никуда не выходит за пределы своих мест[105], подобало бы оставаться неподвижным[106]. 11. И об остальных телах, помимо пятого, Аристотель явно из любви к спорам говорит не то же самое, что Платон. Так, Платон поставил вопрос, является ли тело по природе тяжелым или по природе легким, и, поскольку об этих [качествах], по-видимому, говорят в соотношении с верхом и низом, он исследовал, существует ли некий низ и верх по природе или нет, и отчетливо доказал, что сообразно родству тел с местами «низом» для каждого [из них] называется то, к чему они стремятся, а «верхом» для каждого — чужеродное, от которого они удаляются, и распределил также тяжелое и легкое в соответствии с тем же самым отношением, а прежде этого[107] доказал, что ни центр, ни периферию (τὸ πέριξ) [мира] нельзя

причину> неподвижности, а не движения по кругу. <Если же> для движущихся по прямой [тел] <не> внешняя форма содержит в себе причину движения, а тяготение, телу будет некуда отклониться…» и т.д.

[104] То есть того, что однородно *само по себе*, как, например, пустое пространство, в котором находится земля. Тогда здесь имеется в виду мнение в духе *Pl*. Phd. 108e4–109a6 (особенно 109a4: ὁμοίου τινὸς ἐν μέσῳ); *Arist*. Ph. 214b28–33; Cael. 295b10–16. Ср. DB, 5, 207: in die Mitte eines ausgewogenen (*Ganzen*); BS, 10: in the centre of some regular space. Альтернативный перевод — «посреди чего-нибудь подобного [ему самому]» (например, P, 60: au centre d'un autre corps semblable; ср. V, 749; B, 23). В этом случае речь идет о том, что тело не будет двигаться, находясь среди *подобных ему* тел, т.е. фактически достигнув своего «естественного» места.

[105] Ср. *Arist*. Cael. 270a3–12; 279b1–3.

[106] О смысле аргументации в пп. 8–10 см. в целом DB, 5, 582–583.

[107] Согласно порядку изложения в «Тимее» (ср. P, 86, n. 6 ad loc.).

обоснованно назвать неким верхом или низом для них[108]. 12. А этот возражает [Платону], так как думает, что его [взгляды] следует всячески опровергать, и настаивает на том, чтобы стремящееся к центру называть тяжелым, а к периферии — легким, и место в центре он называет низом, то же, которое вокруг, верхом[109].

Вот до какой степени эти двое были далеки друг от друга в том, что касается мира, его составных [элементов] и небесных [тел]. Они [высказали] вот эти [мнения], Моисей же и еврейские пророчества не исследуют так тщательно ни один из этих [вопросов]. И справедливо, потому что тем, кто ими занимается, это обычно не приносило никакой пользы для того, чтобы жить добродетельно.

Фр. 7 (7 *Mullach* и *Baudry*)

(*Eus*., Pr. ev. XV, 9, 1–14; p. 808d–811a *Viger*;

II, p. 369, 5–371, 24 *Mras*)

θ′. Из него же [т.е. Аттика] против того же [Аристотеля], который разошелся с Платоном и еврейскими писаниями еще и относительно бессмертия души.

XV, 9, 1. А уж что мы могли бы сказать по поводу души? Ведь не только тем, кто занимается философией, но и уже почти что всем обыкновенным людям ясно следующее — что Платон оставляет душу бессмертной и высказывает множество доводов на сей счет (πολλοὺς ὑπὲρ τούτου λόγους ποιεῖται)[110], доказывая, что душа бессмертна, всевозможными и разнообразными способами[111]. 2. Да и ревнители платоновских [взглядов] изо всех сил соревновались друг с другом в том, чтобы прийти на помощь и этому учению, и Платону. В самом деле, оно-то, пожалуй, и объединяет всю [философскую] школу этого мужа. 3. Ведь из бессмертия души выводится также и основание нравственных учений, так как добродетель вследствие божественности души смогла сохранить величие, блеск и пылкость[112], а все природные вещи благодаря руко-

[108] Ср. *Pl*. Ti. 62c3–63e8.

[109] Ср. *Arist*. Cael. 269b23–26; 308a17–33.

[110] Или: «пишет об этом множество сочинений».

[111] Аргументы в пользу бессмертия души см. в *Pl*. Phd. 70c–84b; 102a–107b; Phdr. 245c–246a; R. 608d–611b.

[112] Ср. *Pl*. Ti. 107c–108c, а также *выше* фр. 3, 4–8, где Аттик утверждал, что справедливость невозможна при допущении смертности души.

водству души получили возможность находиться под превосходным управлением. 4. «Ибо всякая душа (ψυχὴ γὰρ πᾶσα)[113], — говорит он, — заботится обо всем неодушевленном, а также странствует по всему небу, принимая то один, то другой вид» [Phdr. 246b6–7][114]. Но, конечно, и то, что относится к науке и мудрости, Платон связывал с бессмертием души. Ведь все познания — это припоминания, а иначе, считает он, не может быть сохранено исследование и познание, из которых возникает наука[115]. 5. Если же душа не бессмертна, то нет и припоминания. А если нет его, то нет и познания. Итак, поскольку все учения Платона напрямую зависят от божественности и бессмертия души и тесно связаны с ними, тот, кто с этим не соглашается, ниспровергает всю философию Платона. 6. Так кто же первым попытался воспротивиться доказательствам (ἀντιτάξασθαι ἀποδείξεσι)[116] и отнять у души бессмертие и всю прочую силу? Кто другой [покусился на это] до Аристотеля? Ведь из остальных одни согласились, что она продолжает существовать [после смерти] (ἐπιδιαμένειν), а другие приписали душе, если не это, то, по крайней мере, ту силу, что есть в теле (δύναμίν γε ἐν τῷ σώματι)[117], некоторое движение, дела и поступки[118]. 7. А этот, насколько Платон превознес значимость[119] души (τὸ τῆς ψυχῆς

Согласно DB 6.1, 172, он может также намекать здесь на платоническое представление о том, что добродетель состоит в «уподоблении Богу» (*Pl*. Tht. 176b).

[113] Ср. DB, 6.1, 15: jede Seele.

[114] Ср. *Pl*. Lg. 899b.

[115] Ср. *Pl*. Phd. 72e–76e; Men. 81c–e.

[116] То есть различным платоновским аргументам в пользу бессмертия души, которые упоминались в п. 1. Ср. G, 370: to oppose the proofs. Мне кажется, это естественнее, чем вариант «воспротивиться *при помощи* доказательств», к которому склоняются остальные переводчики. Грамматически допустимы оба варианта.

[117] Скорее так (ср. BS, 11: what capacity the body has), чем «власть над телом» (например, P, 62: un pouvoir sur le corps).

[118] См. DB, 6.1, 173 в пользу того, что «одни» — это стоики, а «другие» — эпикурейцы.

[119] Ср. G, 370: the importance of the soul и LSJ, s.v. πρᾶγμα A, II, 4. Но можно трактовать это как плеонастическое выражение и, соответственно, перевести: «превознес душу» (ср. P, 63; BS, 11).

πρᾶγμα), провозгласив [ее] началом становления[120], воспитанницей Бога (θεοῦ παίδευμα)[121] и всеобщей покровительницей[122], настолько же упорствовал в том, чтобы принизить и обесчестить душу, чуть ли не объявив, что она — ничто. 8. А именно, она — и не дыхание (πνεῦμα), и не огонь[123], и вообще не тело, но и не бестелесное, способное и существовать, и двигаться само по себе[124]; однако, в той мере, в какой это зависит от тела, она не является и неподвижной и, так сказать, неодушевленной (ἀλλ' οὐδ' ὅσον ἐπὶ τοῦ σώματος ἀκίνητον εἶναι καὶ ὡς εἰπεῖν ἄψυχον)[125]. Вот на что он осмелился или даже к чему был принужден, так что даже отнял у души «первичные движения» [*Pl*. Lg. 897a4]: размышление, намерение, ожидание, воспоминание, расчет. 9. Ведь это не движения души, как утверждает этот так называемый «секретарь природы» (ὁ τῆς φύσεως, ὥς φασι, γραμματεύς). Уж ему-то вполне можно довериться в том, что он понял что-то во внешних [вещах][126], — он, столь глубоко заблуждавшийся относительно собственной души, что не замечал даже, что она мыслит! Ведь не душа, заявляет он, а человек есть тот, кто производит каждое из этих действий[127], душа же, таким образом, неподвижна. 10. Потому-то Дикеарх, следуя [за ним] и будучи в состоянии усмотреть то, что [из этого] вытекает, отверг

[120] Ср. *Pl*. Lg. 891e–892c; 895b; 896a.

[121] Схожее выражение встречается в *Pl*. Ti. 24d6, но не относится к душе.

[122] Ср. *Pl*. Phdr. 246b; Lg. 899b; Crat. 400a5–10.

[123] Ср. *Arist*. De An. 411a7–20; PA 652b7–15.

[124] Ср. *Arist*. De An. 414a19–21.

[125] Так — большинство, но P, 63 и DB, 6.1, 17 отделяют финальную часть фразы (καὶ ὡς εἰπεῖν ἄψυχον) от предыдущего контекста и переводят: «она, так сказать, неодушевлена» (elle est, pour ainsi dire, inanimee; sie sei sozusagen etwas Unbeseeltes). В таком случае Аттик сводит позицию Аристотеля к абсурду: получается, что тот допускает неодушевленную душу, подобно тому как, допуская эфир, он чуть ли не называл телом не тело (фр. 5, 2).

[126] Явно ироническое высказывание (DB, 6.1, 17 и 174). Ср. G, 370; BS, 12; B, 27. Но P, 63 и V, 755 переводят: «Во всяком случае, он был совершенно уверен, что понял…» и т.д.

[127] Ср. *Arist*. De An. 408a34–b18.

все существование (ὑπόστασιν) души в целом[128]. Ведь ясно, что душа есть нечто невидимое и незримое, так что на основании того, что очевидно из ощущений, мы, пожалуй, не допустили бы, что душа существует. Однако, хоть она и незрима, ее движения, по-видимому, принуждают нас соглашаться с тем, что она есть нечто [реальное]. 11. Ведь, как кажется, всякий понимает, что эти [движения] — размышлять, исследовать и вообще каким бы то ни было способом мыслить — принадлежат душе. В самом деле, когда мы видим тело и его способности и заключаем, что телу подобные деятельности не свойственны, мы допускаем, что в нас есть нечто другое, что размышляет, и это-то и есть душа. Ибо на каком еще основании мы поверили в [существование] души? 12. Если же кто-нибудь, отняв у души те [деятельности], благодаря которым она более всего очевидна, приписал бы их какой-то другой вещи, то он не оставил бы ни основания, благодаря которому обнаруживается, что [душа] существует, ни чего-либо, в чем она была бы <или> казалась бы полезной[129]. Итак, какую же помощь [получает] тот, кто хочет, чтобы душа была бессмертной, от того, кто убивает душу? И какое разъяснение (διδασκαλία) способа движения, в соответствии с которым мы называем ее самодвижущейся, [он получает] от тех, кто вообще не предоставляет ей движения? 13. Да, пожалуй, скажет кто-нибудь, но уж в том-то, что касается бессмертия ума, он [т.е. Аристотель] сходится с Платоном. Ведь даже если он и не хочет, чтобы вся душа была бессмертной, он соглашается, что, по крайней мере, ум божественен и бессмертен[130]. Каков же ум по сущности и по природе, откуда берет свое существование и откуда проникает в людей[131] и куда снова удаляется, он сам, наверно, знал бы, если бы только что-то понимал в тех [вещах], которые говорит

[128] Эта фраза — Dicaearch. Fr. 8(i) *Wehrli*. Ср. Fr. 8 *Wehrli* в целом.

[129] Так — согласно конъектуре, принятой в P, 64. Другие, начиная с Этьенна, принимают альтернативную конъектуру, которая дает более простой смысл: «ни чего-либо, в чем она казалась бы полезной» (например, *Mras* 1956, 371).

[130] Ср. *Arist*. De An. 408b18–29; 430a17–25; EN 1177a13–17; b30; 1179a24–30; GA 736b27–28; 737a9–10; Metaph. 1070a24–26.

[131] Согласно *Arist*. GA 736b27–28, ум проникает в душу откуда-то «извне» (θύραθεν).

об уме, а не уклонялся от опровержения, прикрывая затруднительность предмета неясностью речи, подобно каракатице, напустившей мрака, чтобы ее было трудно поймать[132]. 14. В любом случае, и в этом он расходится с Платоном. Ведь тот утверждает, что ум не может существовать без души[133], а этот отделяет ум от души, да и [свойство] бессмертия (τὸ τῆς ἀθανασίας) тот дарует ему [т.е. уму] вместе с душой, поскольку по-другому быть не может, а этот утверждает, что оно остается только у него одного, когда он отделен от души[134]. И он не счел правильным, что душа выходит из тела, поскольку это было мнение Платона[135], а ум принудил оторваться от души, поскольку Платон признал, что подобное невозможно.

Вот что [писал] Аттик...

Фр. 7 bis (?)

(*Eus*., Pr. ev. XV, 11, 4; p. 813c–d *Viger*;
II, p. 374, 20–375, 4 *Mras*)

XV, 11, 4. Затем после других [высказываний] он[136] еще добавляет:

Итак, все остальное, что сказали о ней [т.е. о душе] другие, вызывает у нас стыд. Ведь разве не постыдно определение (λόγος), которое сочло душу энтелехией естественного органического те-

[132] Аналогичный образ используется в *Numen*. Fr. 25, 81–82 *des Places*.

[133] Ср. *Pl*. Phlb. 30c9–11; Ti. 30b3–4; 46d5–6; Sph. 249a4–8.

[134] Об отделимости и бессмертии ума, согласно Аристотелю, см. *Arist*. De An. 413b24–27; 429b3–5; 430a17–25; EN 1178a22; GA 737a9–10. Согласно фр. 15, Аттик сам допускал смертность неразумной части души.

[135] Ср. *Pl*. Phd. 77d8; Phdr. 256d4–5; R. 614b8.

[136] В этом месте Евсевий приводит несколько цитат из трактата Порфирия «О душе» и этот фрагмент выглядит как одна из них (= *Porph*. Fr. 249 Smith), хотя непосредственно вслед за ним следует фр. 8 из Аттика. Мерлан предложил атрибутировать и данный фрагмент Аттику на довольно расплывчатых стилистических основаниях (*Armstrong* 1970, 73, n. 3: It is not in the style of Porphyry to say that it is *shameful* to define the soul as entelechy, whereas it is entirely in the style of Atticus). С другой стороны доксографическое перечисление различных мнений о душе, среди которых аристотелевская позиция никак не выделяется, органичнее смотрелось бы в общем трактате, посвященном психологической проблематике, а не в специальном антиаристотелевском сочинении.

ла[137]? Разве это не верх стыда, если одно [определение][138] объявило ее находящейся в некотором состоянии пневмой или умным огнем, который воспламенен или закален охлаждением или словно бы окунанием в воздух (τῇ περιψύξει καὶ οἷον βαφῇ τοῦ ἀέρος ἀναφθὲν ἢ στομωθέν)[139], а другое сочло собранием атомов или вообще провозгласило, что она рождается от тела[140]? Ведь это определение [Платон] в «Законах» объявил кощунством из кощунств (ἀσεβῶν ἀσεβῆ)[141]. Итак, все эти определения глубоко постыдны, а вот за то, которое называет [душу] самодвижущейся «сущностью», говорит он, пожалуй, никому «не будет стыдно» [ср. *Pl*. Phdr. 245e2–4][142].

Фр. 8 (8 *Mullach* и *Baudry*)
(*Eus*., Pr. ev. XV, 12, 1–4; p. 813d–814d *Viger*;
II, p. 375, 5–376, 8 *Mras*)

ιβ′. Против того же [Аристотеля], который разошелся с Платоном еще и в вопросе о всеобщей душе.

XV, 12, 1. А еще в то время как Платон говорит, что душа приводит в порядок все [вещи], так как пронизывает [их] все[143] и есть то, чем управляется каждая из них, что, пожалуй, допускают и остальные [философы][144], и что природа есть не что иное, как ду-

[137] *Arist*. De An. 412a27–b6; ср. 414a20–28.

[138] Я исхожу из того, что тут подразумевается «определение» (λόγος). Ср. предшествующее предложение. Но в принципе можно перевести: «один объявил... а другой счел».

[139] Стоическое мнение. Часть данного фрагмента («разве это не верх… в воздух») = SVF II, 806, 22–24, где атрибуируется Порфирию. См. в целом SVF II, 407; 804–806.

[140] Ср. *Democr*. Fr. 443a–447; 449–453 *Luria*; *Epicur*. Ep. Hdt. 63–67; Fr. 311; 314–315 *Usener*.

[141] Буквально: «нечестивыми [представлениями] нечестивцев». Ср. *Pl*. Lg. 891c–e.

[142] Последние два предложения («Ведь это определение... не будет стыдно») включил в цитату *Mras* 1936, 184 и 1956, 375. Альтернатива состоит в том, чтобы видеть в них слова Евсевия.

[143] Ср. *Pl*. Phdr. 246b6–c2; Crat. 400a5–10; Ti. 34b3–4; 36d8–e5; Lg. 899b8.

[144] Вероятно, стоики. Ср. DB 6.1, 177. С терминологической точки зрения используемые здесь Аттиком выражения напоминают стоическое

ша[145], и ясно, что душа не лишена разума, и из этого заключает, что все происходит согласно Провидению, даже если и по природе, Аристотель ни в чем из этого с нами не соглашается. 2. Ведь [по его мнению] природа не есть душа, а то, что находится на земле, хоть и управляется природой, но не управляется душой. В самом деле, у каждой из [различных] вещей и причины другие: так, причиной небесных [явлений], «всегда пребывающих в одинаковом и самотождественном состоянии» [ср. *Pl*. Phd. 78c6; Sph. 248a12], он полагает рок, подлунных — природу, а человеческих — разумность, предусмотрительность и душу[146], проявляя искусность в подобных различениях, но в то же время не усматривая необходимого. 3. Ведь если бы не было единой одушевленной силы, которая пронизывает вселенную и все «связывает и удерживает вместе» [ср. Phd. 99c6], то вселенная, по-видимому, не могла бы управляться ни благоразумно, ни прекрасно. В самом деле, свидетельством одной и той же слепоты было бы как надеяться на то, что государство когда-либо будет вести прекрасное существование без единства, так и считать, будто в рассуждении [можно] сохранить эту вселенную со всей той чрезвычайной красотой, которая видна повсюду, не связав и не упорядочив [ее] причастностью к какому-то единому однородному [началу]. 4. И, с одной стороны, он утверждает, что то, что пронизывает каждое [из сущих], — это такая вещь, которая является началом движения[147], но, с другой, не хочет, чтобы она была душой, хотя Платон опять же

описание пневмы (например, SVF I, 495; II, 416; 441; 447; 473, 2–4; 638, 4–7; 934; III, 370).

[145] См. DB 6.1, 178 в пользу того, что это скорее стоический, а не платонический тезис.

[146] Эти тезисы не являются аутентично аристотелевскими, но, по-видимому, суммируют представления, типичные для современной Аттику доксографической традиции (ср. *Moraux* 1984, II, 578; DB 6.1, 178). О роли «природы» в управлении подлунным миром, согласно Аристотелю, см., например, *Alex. Aphr*. in Mete., p. 7, 9–14 *Hayduck*; Quaest. II, 3; Placit. I, 1 *Diels* (DG, 274–275); *Hippol*. Haer. VII, 19, 2.

[147] Ср. стандартные аристотелевские высказывания о природе как «начале движения» (например, *Arist*. Phys. 193a28–b5; 200b12–15; 253b5–9; 254b16–17; Cael. 268b16; 301b17–18).

показал, что для всех движущихся [вещей] «началом и источником движения» [ср. Phdr. 245c9] является душа[148]. И то, что, по-видимому, есть дело разумной и рассудительной души, [т.е.] ничего не делать напрасно, это он приписывает природе[149], но именем души с ней не делится, как если бы вещи постигались на основании имен, а не способностей.

Фр. 9 (9 *Mullach* и *Baudry*)
(*Eus*., Pr. ev. XV, 13, 1–6; p. 814d–816b *Viger*;
II, p. 376, 9–378, 4 Mr*a*s)

ιγ′. Против того же [Аристотеля], высмеявшего и платоновские идеи, которые, как уже прежде доказали еврейские писания[150], не были неизвестны и им.

XV, 13, 1. Главное и решающее [учение] школы Платона, [его] завет об умопостигаемом (ἡ περὶ τῶν νοητῶν διάταξις)[151], было унижено, втоптано в грязь и, насколько это только было возможно для Аристотеля, подвергнуто самым разным оскорблениям. Ведь будучи не в состоянии осознать, что для признания великих, божественных и необыкновенных вещей нужна какая-то соответствующая способность, но доверяя собственной мелочной и низменной проницательности, которая, хоть и смогла проникнуть в земные вещи и увидеть истину о них, все же была неспособна узреть «равнину» подлинной «истины» (ἀληθείας… πεδίον) [ср. *Pl*. Phdr. 248b6], воспользовавшись самим собой как мерилом и судьей того, что выше него, он отверг, что существуют некие особые природы

[148] Ср. *Pl*. Phdr. 245cd; Lg. 896ab.

[149] Согласно известному аристотелевскому тезису, «природа ничего не делает напрасно». См. *Arist*. Cael. 271a33; 291b13–14; De An. 432b21; 434a31; Resp. 476a12–13; PA 658a8–9; 661b23–24; IA 704b15; 708a9–10; 711a18; GA 741b4–5; 744a36–37; Pol. 1253a9; 1256b21.

[150] Формулировка в духе характерной для христианской патристики «теории заимствования», согласно которой все то ценное, что есть в греческой философской традиции, было позаимствовано философами из библейских текстов. Применительно к платоновской теории идей ср. *Eus*. PE XI, 23–25.

[151] Перевожу вслед за DB 5, 3: sein Vermächtnis hinsichtlich der intelligiblen Dinge. Едва ли имеется в виду сам «порядок умопостигаемых вещей», как предполагает, например, P, 67 (l'ordre des intelligibles).

(ἰδίας φύσεις), которые признал Платон, и осмелился назвать высочайшие из числа сущих вздором, «пустословием» (τερετίσματα) [*Arist*. APo 83a33] и болтовней[152]. 2. А ведь вершина и предел философских взглядов Платона — в том, что касается этой умопостигаемой и вечной сущности идей: «там душе предстоит последнее усилие и состязание» [*Pl*. Phdr. 247b5–6]. Ибо тот, кто достиг и причастился ее, совершенно счастлив[153], а тот, кто остался позади и не смог стать [ее] созерцателем[154], остается совершенно непричастным счастью. 3. И потому-то Платон и ведет всестороннюю борьбу, раскрывая силу этих [умопостигаемых] природ, ведь, по его утверждению, невозможно ни правильно объяснить причину чего бы то ни было, если только не причастностью к ним, ни [обосновать] познание какой-нибудь истины, если только не отсылая к ним, и вообще [невозможно] кому-либо участвовать в разумном рассуждении, если он не признает их бытие (ἀλλ' οὐδὲ λόγου μετέσεσθαί τισιν, εἰ μὴ τὴν τούτων οὐσίαν ὁμολογήσειαν)[155]. 4. Со

[152] В связи с аристотелевской критикой идей см., например, *Arist*. Metaph. 990a34–992b1; 1039a24–b19; 1078b9–1080a11.

[153] Ср. *Pl*. Phdr. 250bc.

[154] Ср. *Pl*. Phdr. 248ab.

[155] Или «[невозможно] для кого-либо быть причастным разуму», но в этом случае фразу можно понять в том довольно банальном смысле, что любой, кто отрицает идеи, лишен разума, т.е. попросту глуп (ср. BS, 14; G, 876). Возможно, здесь все же имеется в виду более содержательное представление о том, что без допущения идей стал бы невозможным рациональный дискурс (ср. B, 32; P, 68). DB 5, 5, похоже, считает, что речь идет о возможности речи вообще (nicht einmal reden könne man über so manche Dinge, wenn man das Sein dieser Dinge nicht anerkenne; ср. Ibid., 5, 221). Но этот перевод кажется мне проблематичным. По сути он, видимо, предполагает следующую конструкцию: «и вообще для каких-либо [*вещей*] (τισιν = über so manche Dinge) [невозможно] быть причастными речи (οὐδὲ λόγου μετέσεσθαί = nicht einmal reden könne man), если [*люди?*] не признают (εἰ μὴ... ὁμολογήσειαν = wenn man... nicht anerkenne) их [т.е. *этих вещей*] бытие (τὴν τούτων οὐσίαν = das Sein dieser Dinge)». Я же исхожу из того, что τισιν обозначает общего *разумного* субъекта для μετέσεσθαί и ὁμολογήσειαν, а τούτων в τὴν τούτων οὐσίαν отсылает к «природам» (= идеям) в предшествующей части фразы: «[невозможно] для каких-либо [*людей*] участвовать в разумном рассуждении, если *они* не признают их [т.е. *идей*] бытие».

своей стороны и те, кто решил обосновать [учения] Платона, совершенно неизбежно видят в этом важнейшее поприще для доказательств: ведь не остается уже совершенно ничего платонического, если не уступить им ради Платона эти первые и главнейшие природы. В самом деле, именно в этом он более всего превосходит остальных. 5[156]. Ибо он постиг, что [именно][157] в отношении к ним Бог — «отец и творец» [ср. Pl. Ti. 41a7] всех вещей, а также [их] господин и покровитель, из произведений же мастера понял, что тот сперва замышляет то, что намеревается сотворить, а потом вслед за этим придает вещам подобие тому, что было вот так замыслено, [и что] точно таким же образом мысли Бога[158], эти бестелесные и упомостигаемые образцы того, что возникло, «всегда пребывающие в одинаковом и самотождественном состоянии» [ср. *Pl.* Phd. 78c6; Sph. 248a12], древнее вещей, так как более всего и в первую очередь они являются сущими сами, а для остальных [вещей представляют собой] частичные причины (παραίτια)[159] того, что благодаря подобию им каждая из них такова, какова она есть. Осознав, что [эти истинно] сущие вовсе не могут быть легко увидены, да и

[156] Весь этот параграф представляет собой одно длинное и довольно запутанное предложение, в котором можно предположить наличие каких-то лакун или, как минимум, анаколуфа (см. DB 5, 221, Anm. 32). При переводе я разбил его на два предложения для удобства восприятия.

[157] Возможно, Аттик, отрицавший вечное существование упорядоченного космоса (фр. 4; 19–23; 25–28; 37–38), пытается ответить здесь на вопрос, каким образом, несмотря на это, неизменный Бог всегда был благим творцом (ср. фр. 27–28), и указывает для этой цели на мир идей как вечный объект его деятельности, т.е. подразумевает концепцию, аналогичную той, что можно найти у Филона и Оригена (Ph. Prov. I, 7; Or. princ. I, 4, 3–5). Ср. DB 5, 223–224.

[158] Это место, как кажется, свидетельствует в пользу того, что Аттик локализовал идеи в божественном Уме, чему, однако, противоречит фр. 28. Подробнее см. вводную статью (с. 45-57).

[159] Согласно *Dörrie* 1976, 266 и *Zambon* 2002, 145, Аттик тем самым не признает идеи самостоятельным началом и, стало быть, отступает здесь от среднеплатонической концепции трех начал, т.е. демиурга, материи и идей, которая приписывается ему во фр. 26. Пример схожей позиции можно найти в *Sen*. Ep. 65, 12–14. Против этого — см. *Michalewski* 2014, 81–84, *Bonuglia* 2018, 65.

ясно разъяснены на словах[160], Платон сам, насколько был способен сказать о них, помыслить [их] и подготовить тех, кто вознамерится последовать [за ним], принялся их исследовать и, выстроив всю свою философию для этого, утверждает, что этих-то [идей] и их постижения и касаются мудрость и знание, посредством которых достигается высшая цель человека и блаженная жизнь.

6. Вот сколько [написал об этом] Аттик. Хотя из вышеупомянутого сочинения этого мужа можно было бы привести еще более пространные [отрывки], чем эти…

ФРАГМЕНТЫ ИЗ НЕУСТАНОВЛЕННЫХ СОЧИНЕНИЙ

ИЗ ТРАКТАТА «О ДУШЕ»?

Фр. 10

(*Iambl*., De anima, ap. *Stobeo*, Anth. I, 49, 37;
p. 374, 21–375, 5 *Wachsmuth*; [23, p. 48, 11–19 *Dillon*])

Однако, уже и среди самих платоников многие несогласны друг с другом: одни *сводят виды и части жизни, а также ее действия, в единый порядок* (σύνταξιν) *и к одной идее* (ἰδέαν)*, как Плотин и Порфирий*; другие *выстраивают их для борьбы [друг с другом]*, как Нумений [*Numen*. Fr. 43 *des Places*][161]; третьи же из борющихся делают их примиренными (ἐκ μαχομένων αὐτὰ συναρμόζοντες), как сторонники Аттика и Плутарха. И эти последние утверждают, что к уже прежде существующим беспорядочным и нестройным движениям[162] позднее добавляются те, что придают им порядок и строй, и вот так из обоих [видов движения] они образуют [гармоническое] согласие[163]...

---

[160] Ср. *Pl*. Ti. 28c3–5.

[161] Нумений допускал существование в человеке двух отдельных душ — разумной и неразумной, а не просто соответствующих начал в одной душе (*Numen*. Fr. 44 *Des Places*). Он также допускал существование двух мировых душ, благодетельной и злой (*Numen*. Fr. 52, 64–74 *Des Places*).

[162] Ср. *Pl*. Ti. 30a4–5.

[163] Злая душа, существующая до оформления космоса демиургом,

Фр. 11

(*Iambl*., De anima, ap. *Stobeo*, Anth. I, 49, 40;
p. 379, 25–380, 5 *Wachsmuth*; [28, p. 56, 13–17 *Dillon*])

Но Аттик и <некоторые другие>[164] платоники не разделяют это мнение[165], а сводят все души с телами согласно [лишь] одному способу соединения (συντεύξεως): всегда одинаковым образом и при всяком вселении душ в тело они заранее предполагают неразумную, нестройную и погруженную в материю душу, а, когда она уже приводится в порядок[166], они вдобавок придают ей общность с разумной [душой].

ИЗ КОММЕНТАРИЯ НА «ТИМЕЙ»?

Фр. 12

(*Procl*., In Timaeum I, 305, 6–16 *Diehl*)

Аттик же, его [т.е. Гарпократиона[167]] учитель, напрямую отождествляет Творца с Благом, хотя тот у Платона называется «благим» [*Pl*. Ti. 29a3; e1], но не «Благом», и именуется «Умом» [*Pl*. Ti. 39e7], тогда как Благо есть причина всякой сущности и по ту сторону сущего, как мы узнали в «Государстве»[168]. К тому же, что он

затем упорядочивается им. Ср. фр. 11, 23, 26, 28, 35. Комментарий к этому фр. см. в: *Festugière* 1983, III, 207–209; *Finamore*, *Dillon* 2002, 133–134.

[164] BS, 14, n. 4 считает, что более очевидной эмендацией было бы очередное упоминание Плутарха в паре с Аттиком. См. в целом *Finamore*, *Dillon* 2002, 158 ad loc.

[165] То есть мнение Плотина, согласно которому разные души (например, мировая и индивидуальные) по-разному соединяются с телами. Соответственно, позиция Аттика, излагаемая далее, по-видимому, относится и к индивидуальным душам, и к мировой.

[166] Возможно, здесь подразумевается, что неразумная душа, погруженная в материю, начинает оформляться под воздействием разумной души в тот или иной конкретный момент, а никак не раньше, потому что для этого она должна изначально (видимо, спонтанно) оказаться в пригодном для этого, т.е. уже до некоторой степени упорядоченном, состоянии. Ср. аналогичную логику применительно к самой материи во фр. 28.

[167] Гарпократион — платонический философ, ученик Аттика (ср. фр. 25). Свидетельства о нем см. в *Gioè* 2002, 435–452; V, 559–584.

[168] Ср. *Pl*. R. 509b6–10. С неоплатонической точки зрения истинно сущее и сущности находятся на уровне Ума, а не Единого (= Блага). Для

мог бы сказать об [умопостигаемом] образце (παραδείγματος) [творения]? Ведь либо тот существует прежде Творца и [тогда] будет что-то выше (πρεσβύτερον) Блага, либо в Творце и [тогда] Первое будет множественным, либо после Творца и [тогда] Благо, что и сказать непозволительно, обратится к тем [вещам], что после него, и будет их мыслить.

Фр. 13

(*Procl*., In Timaeum I, 366, 9–13 *Diehl*)

В самом деле, — говорит Аттик, — подобно тому, как плотник изготовляет все плотницкие изделия, но одни в соответствии с одним замыслом (λόγον), а другие — с другим (то скамью, а то кровать), так и Бог, поскольку он благ, уподобляет все [вещи] самому себе, делая [их] благими[169], но создает [их] сообразно причинам-образцам, в соответствии с видами, отделяющими сущность каждой из них [друг от друга] (κατὰ δὲ τὰ εἴδη τὰ μερίζοντα τὰς ἑκάστων οὐσίας ποιεῖ πρὸς τὰς παραδειγματικὰς αἰτίας)[170].

Фр. 14

(*Procl*., In Timaeum III, 247, 12–15 *Diehl*)

И я с удивлением обнаружил, что даже чрезвычайно тщательный Аттик каким-то образом говорит о двух сосудах (διττόν που τὸν κρατῆρα)[171], и это [он], как правило, неотступно следующий за

Аттика (ср. фр. 27), как и для некоторых других средних платоников (например, *Alcin*. Epit. 10, 2–6; 27, 1), Ум и есть высший Бог и метафизический первопринцип, тогда как для неоплатоников им может быть только Единое. См. комментарий к фр. 12 в DB, 5, 269–270 и фр. 46.

[169] Ср. *Pl*. Ti. 29e1–3.

[170] Следую переводу в *Runia, Share* 2008, 228: looking to [their] paradigmatic causes, creates [them] according to the species which separate the essences of each. Альтернативный перевод: «создает сущности каждой из них сообразно причинам-образцам, в соответствии с разделяющими [их] видами» (ср. P, 71; V, 765; *Festugière* 1967, II, 226). В этом последнем случае под «сущностями» явно должны иметься в виду не идеи, а сами вещи, создаваемые в соответствии с ними (ср. *Baltes* 1999, 85: *Einzeldinge*). Грамматически вся разница в том, считать ли τὰς ἑκάστων οὐσίας дополнением при τὰ μερίζοντα или при ποιεῖ. О фр. 12–13 см. в целом *Baltes* 1999, 84–85.

[171] Буквально «о двойном сосуде», но διττός может значить «два», хо-

текстом! Тем не менее, он упоминает о двух сосудах, еще и когда комментирует «Федр»[172].

Фр. 15

(*Procl*., In Timaeum III, 234, 9–18 *Diehl*)

[Комментаторы Платона разошлись во мнениях о том, что такое «бессмертное» и «смертное», упомянутое в *Pl*. Ti. 41d1]

И одни, оставляя бессмертной только разумную душу, обрекают на гибель и всю неразумную жизнь, и пневматическую колесницу души (τὸ πνευματικὸν ὄχημα τῆς ψυχῆς)[173], наделяя их существованием [только] в связи со стремлением души к становлению, и один только ум сохраняя бессмертным, так как он один и остается [после смерти] (μένοντα), и уподобляется богам, и не гибнет, как [полагали] более древние [комментаторы], решившие придерживаться текста, согласно которому Платон обрекает на гибель неразумную [жизнь][174], поскольку называет ее «смерт-

тя обычно с существительным во мн. или дв. ч. В Pl. Ti. 41d упоминается сосуд или кратер, в котором демиург замешивает смесь для создания мировой и прочих душ. Поскольку при этом Платон использует выражение τὸν πρότερον κρατῆρα, т.е. букв. «первый» или «предыдущий сосуд», в комментаторской традиции возникли спекулятивные толкования, согласно которым этот текст подразумевает существование еще одного сосуда. При такой интерпретации первый сосуд предназначается для создания мировой души, а второй — для создания индивидуальных душ. Подробнее см. *Baltes* 1999, 103–104. Ср. также: *Plot*. IV, 8, 4, 36 *Henry-Schwyzer*; *Porph*. Antr. 35; *Them*. Or. 6, 77d–78a; *Arnob*. II, 25; *Thdr*. Asin. test. 26 Deuse.

[172] Это не обязательно означает, что Аттик написал специальный комментарий на диалог «Федр», так как он мог комментировать какие-то места из него и в других сочинениях. Ср. фр. 44 применительно к «Федону».

[173] Своего рода «эфирное тело», посредничество которого с неоплатонической точки зрения необходимо для того, чтобы бестелесная душа могла вселиться в материальное тело. Подробнее см. *Dodds* 1963, 313–321. *Dodds* 1963, 306, n. 3 сомневается, что это представление было известно уже Аттику и Альбину, но *Baltes* 1999, 109–110 допускает это.

[174] О том, что здесь имеется в виду именно неразумная «жизнь», а не «душа» см. *Baltes* 1999, 105–107.

ной»[175] (я имею в виду Аттиков, Альбинов[176] и им подобных).

Фр. 16

(*Procl*., In Timaeum I, 20, 21–23 *Diehl*)

[Прокл обсуждает мнения различных комментаторов об идентичности отсутствующего гостя, упоминаемого в *Pl*. Ti. 17a]

Разве что Аттик верно подмечает следующее: похоже, что этот отсутствующий [персонаж] был из числа гостей, сопровождавших Тимея.

Фр. 17

(*Procl*., In Timaeum I, 97, 30–98, 6 *Diehl*)

[Каллисфен и Фанодем рассказывают, что афиняне были предками саисцев, а Феопомп, напротив, утверждает, что афиняне — переселенцы из их числа[177]]

А платоник Аттик утверждает, что Феопомп злонамеренно исказил историю. Ведь в его время (ἐπ' αὐτοῦ)[178] какие-то [люди] прибыли из Саиса, чтобы возобновить родственные связи с афинянами. Платон же сказал о них только то, что жители Саиса — «друзья Афин» и «в некотором смысле свои» [*Pl*. Ti. 27e6–7]. Он

[175] По-видимому, в данном случае имеется в виду просто выражение «смертное» из *Pl*. Ti. 41d1. В платоновском корпусе можно найти тексты, которые свидетельствуют как в пользу смертности неразумных частей души (Ti. 69c–e; R. 611b–612a; ср. Pol. 309c), так и против нее (Phdr. 246a–248a).

[176] Альбин — платоник II в. н.э. Этот фр. = *Alb*. Test. 16 *Göransson*. На основе этого и еще одного свидетельства *Göransson* 1995, 75–76 допускает, что Альбин написал подробный комментарий на «Тимей». Смертность неразумных частей души предполагается также в *Alcin*. Epit. 23, 1, тексте, который в течение большей части XX в. приписывали Альбину.

[177] Каллисфен, Фанодем и Феопомп — греческие историки IV в. до н.э. Этот фр. частично совпадает с FGrH IIA 72 F 20b *Jacoby*, где рассматривается как свидетельство о сочинении Анаксимена из Лампсака «Трехглав» (также IV в. до н.э.), которое представляло собой критическую пародию на Феопомпа, изданную под его именем.

[178] То есть, видимо, во времена самого Аттика, что может косвенно свидетельствовать в пользу его афинского происхождения (ср. *Dillon* 1996, 257).

может это говорить по той причине, что у них одна покровительница [т.е. Афина][179].

Фр. 18

(*Procl*., In Timaeum I, 271, 31–272, 6 *Diehl*)

[Обсуждается, к чему относится «всегда» в Pl. Ti. 28a6–7]

Ведь [Платон] вовсе не говорит, что Творец «всегда» «смотрит» на все [упомостигаемые сущие], как думает Аттик, но — что умопостигаемое «всегда» «находится в одном и том же состоянии» [ср. Ibid]. Если только [Аттик] не допустил, что [Творец] всегда смотрит, для того, чтобы он не предоставил доступ в творение тому, что не прекрасно, в силу того, что то видит [умопостигаемое], а то— нет. Итак, в то время, в которое (ἐν ᾧ) он — Творец, пусть смотрит на вечное, чтобы создать то, что подобно ему и прекрасно[180].

Фр. 19

(*Procl*., In Timaeum I, 276, 30–277, 7 *Diehl*)

[Обсуждается поставленный в *Pl*. Ti. 28b6–7 вопрос, существовал ли мир всегда или возник]

Итак, в то время как вопрос таков[181], Плутарх, Аттик и многие другие среди платоников поняли возникновение во временном смысле (κατὰ χρόνον) и утверждают, что вопрос ставится о том, является ли мир невозникшим или же возникшим во времени, ведь до создания мира имеет место беспорядочное движение, а вместе с движением непременно существует и время, так что и время существует до вселенной, вместе же со вселенной возникло [лишь] время, являющееся числом движения вселенной[182], подобно тому как то [другое время] было числом движения, которое было беспорядочным до создания мира.

---

[179] Ср. *Pl*. Ti. 27e4–6.

[180] В связи с этим фр. см. *Baltes* 1999, 83.

[181] До этого момента Прокл описывал собственное понимание общей сути платоновского вопроса.

[182] Ср. *Pl*. Ti. 37d6–e5; 38a7–8; b6. «Числом движения» называет время Аристотель (Phys. 219b1–2 и в целом 219b–221b; 251b12; Cael. 279a14–15). Об отношении времени к движению вселенной или неба см. Phys. 218a33–b9; 223b22–23; Cael. 279a12–18; GC 337a22–33. Ср. также стоические определения времени в SVF II, 509–513.

Фр. 20–21[183]

(*Procl*., In Timaeum I, 283, 27–285, 7 *Diehl*)

А еще давайте вслед за этим внимательно рассмотрим вызывающие удивление предположения Аттика, который утверждает, что «нестройно и беспорядочно движущееся» [ср. *Pl*. Ti. 30a4–5] не возникло, а [упорядоченный] мир — возник во времени, и скажем, что применительно к последнему это «возник» <сказано> правильно. **[фр. 21]** *Стало быть, раз уж [Платон] сам указал причину возникновения, посмотрим, какова эта [причина] по его словам: «Ведь [мир] является и видимым, и осязаемым»* [*Pl*. Ti. 28b7]. *Итак, всё ли чувственно воспринимаемое возникло во времени или не всё? В самом деле, если всё, то и «нестройно и беспорядочно движущееся» будет возникшим во времени, ведь и его он называет «видимым»* [*Pl*. Ti. 30a3]. А если не всё, то рассуждение в духе Аттика неправомерно и ничего не доказывает, *если только он не скажет, что мир-то видим и осязаем [сейчас], а вот «нестройно и беспорядочно движущееся» видимо не сейчас, но до создания мира, поскольку и Платон так говорит: «всё, что* ***было*** *видимым» — это «нестройно и беспорядочно движущееся»* [*Pl*. Ti. 30a3–5]*, теперь же [мир] «****является*** *видимым и осязаемым, и имеющим тело»* [*Pl*. Ti. 28b7–8]*. Стало быть, доказывается, что возникло именно всё то, что [сейчас]* ***является*** *видимым и осязаемым, а не то, что* ***было*** *[таким]. Однако, даже если он скажет это (ведь этот муж хорошо умеет придираться к словам), надо ответить, что, во всяком случае, в определении «возникшего» нет ничего подобного, а просто сказано, что всё возникшее «может восприниматься мнением вместе с неразумным ощущением»* [*Pl*. Ti. 28a2–3]*. Так что если что-то воспринимается чувствами, то такое, по-видимому, непременно возникло. Но всё видимое воспринимается чувствами, так что и «нестройно и беспорядочно движущееся» возникло. К тому же, Платон и его ясно называет возникшим, ведь он говорит, что «до того, как возникло небо, есть три [вещи]: сущее, место* (χώραν) *и возникновение* (γένεσιν)*»* [ср. *Pl*. Ti. 52d3–4]*, состоявшее из «следов»* [ср. *Pl*. Ti.

[183] Поскольку я дополнил фр. 21 отсутствующим у Де Пласа текстом, я объединил его с фр. 20, который в этом случае непосредственно ему предшествует.

53b2] *форм. Так что и то «нестройное»* (πλημμελὲς) *является как видимым, так и возникшим. Поэтому не следует говорить, что оно не возникло во времени, а вселенная возникла, но либо и то, и другое возникло в этом смысле, либо и то, и другое не возникло. Ведь и оно, и она называются у Платона как «видимыми» [вещами], так и «возникновениями»* (γενέσεις). *Но если и то, и другое возникло, то [еще] до того мир превратился в «нестройное», ведь возникновение непременно [происходит] из противоположного в противоположное*[184]. *И если создавший это [«нестройное»] благ, то как же он не устроил [его] правильно или, правильно устроив, [затем] разрушил? Если же он не благ, то как же он сделал его упорядоченным и благоустроенным, не будучи благ? Ведь это благому свойственно благоустраивать и упорядочивать [что-то] другое. Если же, будучи и видимым, и возникшим, [«нестройное»]*[185] *не возникло во времени, то нет необходимости и вселенную из-за того, что она видима и возникла, сразу же делать возникшей во времени.* Что касается Аттика, этого достаточно.

Фр. 22

(*Procl*., In Timaeum I, 325, 30–326, 5 *Diehl*)

...благодаря чему также станет ясно, что «нестройное» [ср. *Pl*. Ti. 30a] [состояние материи] до [упорядоченного] мира не следует называть невозникшим, как полагали Аттик и Плутарх. В самом деле, если бы не было ничего возникшего до того, как возникло небо, было бы смешно спрашивать, возник ли мир в соответствии с существующим всегда или же возникшим [образцом]. Но именно это [Платон] теперь и спрашивает[186]. Стало быть, и до мира было нечто возникшее.

[184] Ср. *Pl*. Phd. 70de; *Arist*. Phys. 225a12–17.

[185] Правильно дополняет по смыслу *Festugière* 1967, II, 132 (cette masse), а не *Runia, Share* 2008, 137 (universe), у которых эта фраза в целом выходит тавтологической.

[186] В *Pl*. Ti. 28c5–29a2.

Фр. 23

(*Procl*., In Timaeum I, 381, 26–382, 12 *Diehl*)

Сторонники Плутарха Херонейского[187] и Аттика упорно цепляются за эти слова[188], поскольку для них они свидетельствуют о возникновении мира с [некоторого] времени (ἀπὸ χρόνου), и в частности утверждают, что до [его] возникновения существовала неупорядоченная материя, а также существовала злотворная душа (τὴν κακεργέτιν ψυχὴν), приводящая в движение это «нестройное» [ср. *Pl*. Ti. 30a] [материальное начало]. Ибо откуда взялось движение, если не от души? Если же движение беспорядочно, то [оно] — от беспорядочной души. В самом деле, в «Законах» сказано, что благовидная душа (τὴν… ἀγαθοειδῆ ψυχὴν) «руководит» [всем, что] «правильно» и разумно, а злотворная и «беспорядочно» движется, и нестройно ведет [за собой] то, что находится под ее управлением [ср. *Pl*. Lg. 897b1–4; d1[189]]. А когда затем благодаря демиургу происходит создание мира, материя преобразуется в мироустройство (τὴν τοῦ κόσμου σύστασιν), а злотворная [душа], причастившись ума, делается разумной и производит упорядоченное движение. Ведь первую приводит к порядку причастность форме, а вторую — присутствие ума.

Фр. 24

(*Procl*., In Timaeum I, 384, 2–5 *Diehl*)

О самой же материи можно спросить, является ли она не имеющей возникновения от [какой бы то ни было] причины (ἀπ' αἰτίας), как утверждают сторонники Плутарха[190] и Аттика, или возникшей, и от какой причины.

Фр. 25

(Scholion ad *Procl*., In rem publicam II, p. 377, 15 - 378, 6 *Kroll*)

...Гарпократион[191] и Аттик, которые понимают сказанное Пла-

[187] Ср. *Plu*. De an. procr. 1014b–e; 1016c; 1017a.

[188] *Pl*. Ti. 30a3–6, где говорится об упорядочивании «нестройно и беспорядочно движущегося» демиургом.

[189] Ср. также Lg. 898bc.

[190] Ср. *Plu*. De an. procr. 1014b.

[191] Первое предложение в этом фр. = *Harp*. Fr. 13 *Dillon*.

тоном в «Тимее» о том, что мир возник, во временном смысле, поскольку Аристотель в [сочинении] «О небе» упрекает божественного Платона в том, что, тот, по его мнению, называя мир возникшим во времени, говорит, что он нетленен[192], думают, что нашли против него защиту в утверждении, что, хоть [мир] и тленен по своей собственной природе, он пребывает нетленным по воле Бога[193]. Но философ [Прокл] очень хорошо сказал им в ответ, что «если вы говорите, что [мир], будучи тленным, насколько это зависит от его собственной природы, стал нетленным, то почему вы не говорите, что и будучи возникшим и возникнув во времени, он является невозникшим по воле Творца?». А надо знать, что божественный Платон понимает [слово] «возникшее» согласно причине, а не согласно времени... И правильно отвечая Аристотелю они скажут, что, поскольку [Платон] называет его возникшим согласно причине, а не согласно времени, он обоснованно не говорит, что тот является тленным.

Фр. 26

(*Procl*., In Timaeum I, p. 391, 4–12 *Diehl*)

Итак, изложим вкратце еще и все те благочестивые мысли, которые оставил на сей счет философ Порфирий[194]. Прежде всего он резко порицает сторонников Аттика, кладущих в основу многочисленные связанные друг с другом начала (<материю>[195], Творца и идеи), а также утверждающих, что материя, движимая не имевшей возникновения душой, неразумной и злотворной, «нестройно и беспорядочно» [*Pl*. Ti. 30a4–5] волнуется (φέρεσθαι), <и> что по времени материя существует прежде чувственно воспринимаемого[196], неразумие — прежде разума, а беспорядок — порядка.

---

[192] *Arist*. Cael. 280a28–32.

[193] Ср. фр. 4 и 32.

[194] Это начало *Porph*. in Ti. II, Fr. 51 *Sodano*.

[195] Дополнение по смыслу, предложенное в *Festugière* 1967, II, 258, n. 2. Ср. *Runia, Share* 2008, 262, n. 320. *Baltes* 1999, 86, Anm. 19 ставит под сомнение его уместность.

[196] Буквально: «<и> заставляющих материю существовать прежде чувственно воспринимаемого» и т.д.

Фр. 27

(*Procl*., In Timaeum I, p. 392, 29–393, 3 *Diehl*)

...они [т.е. сторонники Аттика] часто утверждают, что начало обладает бытием именно в этом — в акте творения (ἐν τῷ δημιουργεῖν). Но если это верно, начало не может существовать, если мира нет. Затем, переменив мнение, они говорят, будто Бог существует и не творя [мир], так как не знают даже того, что истинные способности (δυνάμεις) действуют в силу самого [своего] бытия…

Фр. 28

(*Procl*., In Timaeum I, p. 393, 31–394, 22 *Diehl*)

Далее, третий [тезис Порфирия, состоит в том], что и Создатель, которого они [т.е. сторонники Аттика] принимают в качестве начала, не подходит для Платона[197]. Ведь идеи вовсе не существуют сами по себе, отделенные от Ума, но Ум, обратившись к самому себе, созерцает все виды [сущих]. Поэтому Афинский гость «сравнил» деятельность «ума» с вращением «безупречно выточенного шара» [ср. *Pl*. Lg. 898b1–2]. Они же вводят немощные идеи, подобные моделям для статуэток (τύποις κοροπλαθικοῖς), существующие сами по себе и находящиеся за пределами Ума[198]. И Творец [для Платона] не является самым первым Богом, поскольку последний выше всей умопостигаемой сущности[199]. И никакая неразумная душа не движет то, что «нестройно и беспорядочно» [*Pl*. Ti. 30a4–5] волнуется, поскольку всякая душа — порождение богов. Да и вообще вселенная не становится упорядоченной из неупорядоченной. *Ведь если Бог хочет все привести в порядок, то как он [этого] хочет? Всегда или в определенное время? Ведь если в определенное время, то это либо из-за него самого,*

[197] *Runia, Share* 2008, 267, n. 343 предлагают альтернативную редакцию текста этой фразы, которая в таком случае заканчивается так: «…что, по-видимому, нельзя сказать, будто какое-то из принимаемых ими начал подходит для Платона».

[198] Отсюда, как кажется, вытекает, что Аттик утверждал самостоятельное существование идей вне божественного Ума, а это может противоречить фр. 9. Ср. примеч. 158 и вводную статью (с. 45-57).

[199] А она локализована в Уме Творца.

либо из-за материи. Но если из-за него самого, то это нелепо: в самом деле, он всегда благ, а все <всегда>[200] *благое всегда благодетельно. Если же из-за сопротивляющейся материи, то каким же образом она теперь упорядочена? Потому что, заявляют они, она стала пригодной, чтобы принять творческий замысел. Этого как раз и поджидает Бог — ее пригодности. Итак, она по необходимости приведена к порядку, [уже] не будучи беспорядочной, — ведь [иначе] она не была бы пригодной, — а избавившись от беспорядка. Ведь непригодность — это ее беспорядочное движение*.

Фр. 29

(*Procl*., In Timaeum II, p. 100, 1–6 *Diehl*)

Опять же, то, что [мир] «когда-то будет» [Tim. 34a8–b1], не обозначает начало во времени, как думает Аттик, но [значит], что он имеет сущность, сопряженную со временем. *Ведь время возникло одновременно с небом, и как мир существует во времени, так и время в мире* (καὶ ὅ τε κόσμος ἔγχρονος καὶ ὁ χρόνος ἐγκόσμιος). *Ибо они были произведены совместно друг с другом и существуют благодаря одному [и тому же] творческому акту* (δημιουργίας). Итак, это «когда-то» не есть частица времени, *но все время в целом, если его сравнить*[201] *с тем, что существует всегда*…

Фр. 30

(*Procl*., In Timaeum II, p. 114, 33–115, 5 *Diehl*)

...«старшее» и «младшее» [*Pl.* Ti. 34c2] не следует понимать во временном смысле, как подумал Аттик, — *ведь Отец одновременно и создал душу, и облек ее в тело*, — но исходя из [иерархического] уровня сущности (τῇ τάξει τῆς οὐσίας), ведь то, что ближе к Творцу, «старшее», а то, что дальше [от него], «младшее».

Фр. 31

(*Procl*., In Timaeum III, p. 37, 11–18 *Diehl*)

Если же движения не было, то и нестройного движения. Так

[200] Дополнение, предлагаемое в *Festugière* 1967, II, 263, n. 3.

[201] Следую *Festugière* 1967, III, 136 (en tant que l'on *compare* à l'être qui est toujours), а не *Baltzly* 2007, 163 (in as much as it is something *projected* toward the being that always is).

что напрасно говорят сторонники Аттика, что время-то было и до возникновения неба, но упорядоченного времени не было. Ведь где есть время, там есть и прошлое, и будущее, а где они, там непременно и «было» и «будет». Но, разумеется, «было» и «будет» — это «виды времени, возникшие» [ср. *Pl*. Ti. 37e4] благодаря Творцу. Потому [Платон] и назвал их «возникшими». Стало быть, никакого времени до творения не было.

Фр. 32

(*Procl*., In Timaeum III, p. 212, 6–11 *Diehl*)

В самом деле, если [творения] сами по себе могут быть разрушены, но неразрушимы по воле Отца[202], как обычно говорят Север[203], Аттик и Плутарх, *против которых и перипатетики высказали много разнообразных возражений*, то откуда в них есть эта их собственная способность быть разрушенными?

Фр. 33

(*Procl*., In Timaeum I, 425, 11–16 Diehl)

Некоторые, как Аттик, говорили, что это [выражение] «по одному» и «по родам» (τὸ καθ' ἓν τοῦτο καὶ τὸ κατὰ γένη) [ср. *Pl*. Ti. 30c6] противопоставляет индивидуальные идеи более общим. А индивидуальными идеями (ἄτομα εἴδη) они называют непосредственные причины индивидов (скажем, человека самого по себе, коня самого по себе, каждый из подобных видов), тогда как «роды» (γένη) — это более универсальные (ὁλικώτερα) и объемлющие [умопостигаемые] образцы, чем те.

Фр. 34

(*Procl*., In Timaeum I, 431, 14–20 *Diehl*)

По этому поводу[204] Аттик стал недоумевать, охватывается ли

[202] Вывод, который легко сделать из *Pl*. Ti. 41a7–b6. Ср. фр. 4 и 25.

[203] Платоник предположительно второй половины II в. н. э. Свидетельства собраны в Gioè 2002, 377–393 = V, 536–553, где данная фраза входит в 8T.

[204] Прокл обсуждает *Pl*. Ti. 30d1–31a1, где говорится, что демиург уподобил мир самому совершенному умопостигаемому живому существу. Непосредственно перед этим (30c7–8) было сказано, что последнее вмещает в себя все другие умопостигаемые живые существа.

и Творец умопостигаемым живым существом. Ведь кажется, что, если охватывается, то не является совершенным, так как частные живые существа, по утверждению [Платона], несовершенны и потому подобное им не прекрасно[205]. А если не охватывается, то живое существо само по себе не является более объемлющим (περιληπτικώτερον), чем все умопостигаемые [живые существа][206]. И в этом недоумении он легкомысленно счел, что Творец выше живого существа самого себе.

Фр. 35

(*Procl*., In Timaeum II, 153, 25–154, 1 *Diehl*)

[Некоторые платоники считали душу математической сущностью]

Те же, кто рассматривает [сущность души] как физическую, называют «делимой сущностью» (μεριστὴν... οὐσίαν) [ср. *Pl*. Ti. 35a2–3] неразумную [душу], существующую прежде разумной, а «неделимой [сущностью]» (ἀμέριστον) [ср. *Pl*. Ti. 35a1–2] — божественную [душу], и из [этих] двух составляют разумную [душу], причем одна из них вносит порядок, а другая является субстратом. Таковы Плутарх и Аттик. И они утверждают, что [душа] не возникла, если иметь в виду субстрат, но возникла, если иметь в виду форму.

Фр. 36

(*Procl*., In Timaeum II, 306, 1–6 *Diehl*)

Это «слово» (Pl. Ti. 37b3) Аттик понял применительно к способности внимания, Порфирий — к возничему, приводящему в движение двух коней[207], а Ямвлих — ко всей душе: ведь она движет всю себя и посредством всей себя есть «слово» о сущих [вещах] (δι' ὅλης ἑαυτῆς λόγος ἐστὶ τῶν ὄντων). Как кажется, все эти толкования ухватывают мысль Платона...

---

[205] Ср. *Pl*. Ti. 30c3–5.

[206] *Baltes* 1999, 90 предлагает читать περιληπτικόν, в этом случае надо перевести: «…то живое существо само по себе не объемлет все умопостигаемые [живые существа]».

[207] То есть к разуму, согласно известному образу из *Pl*. Phdr. 247b. Эта фраза входит в *Porph*. in Ti. II, Fr. 75 *Sodano*.

Фр. 37

(Aen. Gaz., *Theophrastus*; PG 85, 964ab;
p. 53 *Boissonade*; p. 46, r. 16–23 M.-E. *Colonna*)

Великий Аттик, поклонник (ἐραστής) Платона, излагая мнения возлюбленного (ἐρωμένῳ), где-то сказал, что природа и устройство мира требуют (τοῦ κόσμου τὴν φύσιν καὶ τάξιν ἐπιζητεῖν)[208], чтобы, раз уж он таков, [каков есть,] он не был ни невозникшим, ни вечным, но возник благодаря верховному и умопостигаемому Богу, более великому по силе и более совершенному, [чем он]. Ведь было немыслимо, чтобы он, будучи «видимым и осязаемым» и во всех отношениях «телесным» [ср. *Pl.* Ti. 31b4; 28b7–8], не имел возникновения. В самом деле, как нам не согласиться, что те [вещи], сущность которых нуждается для существования в помощи от [чего-то] другого, и возникли, и сохраняются тем, кто [их] создал? Аристотеля же он и вовсе называет достойным смеха, поскольку тот хоть и согласен, что эта вселенная видима, осязаема и телесна, но упрямо настаивает, что она не возникла и не погибнет.

Фр. 38a

(*Ioh. Philop.*, De aeternitate mundi VI, 27, p. 211, 10–18 *Rabe*)

Последователей Плутарха и Аттика я не стану упоминать, так как по всеобщему признанию они прямо заявляют, что Платон считает мир возникшим во временном смысле, и выступают против тех, у кого противоположное мнение. Ведь пространные отрывки из них уже привели в своих сочинениях те, кто стали у нас учителями Слова, к числу которых относится и Евсевий, руководивший Кесарийской церковью.

Фр. 38b

(*Ioh. Philop*., De aeternitate mundi XIII, 15, p. 519, 22–25 *Rabe*)

Оставим в стороне Аттика и Плутарха, да и кого угодно другого, кто заявил, что по словам Платона мир возник во временном смысле.

[208] Ср. LSJ, s.v. ἐπιζητέω 4. *demand, require*, а τὴν φύσιν καὶ τάξιν — подлежащие при этом глаголе. На мой взгляд, это дает гораздо лучший смысл, чем общепринятый перевод: «…где-то сказал, что он [т.е. Платон] исследует природу и устройство мира, что, раз уж тот таков» и т.д.

Фр. 39

(*Ioh. Philop*., De aeternitate mundi XVIII, p. 606, 16–22 *Rabe*)

Сторонники Аттика не должны были смотреть только на [места] в «Тимее», которые делают некогда «отсутствовавшего» [ср. *Pl*. Ti. 53b3] [Бога] присутствующим [там], где он отсутствовал, но и на [места] в «Политике», которые делают некогда присутствовавшего [Бога] отсутствующим для того, при чем он присутствовал[209], и как из-за первых [мест] они выводят порядок из беспорядка, так из-за вторых [им следовало бы] допустить беспорядок после порядка.

ИЗ КОММЕНТАРИЯ НА «КАТЕГОРИИ»?[210]

Фр. 40

(*Syrian*., In Aristotelis metaphysica commentaria;
C.A.G., VI. 1, p. 105, 32–106, 2 *Kroll*)

Ведь эти [вещи, т.е. внутриматериальные формы и понятия в индивидуальных умах] существуют в сложности, разделении и множестве и влекутся к становлению и материи, а идеи (εἴδη) совершенно просты, не имеют частей, единообразны, безначальны и нематериальны. И что удивительного, если мы отличаем друг от друга те [вещи], которые настолько далеки друг от друга? Поскольку как раз в этом мы и не стремимся подражать (ζηλοῦμεν) платоникам Плутарху, Аттику и Демокриту[211] — в их представлении, будто идеи (ἰδέας) — это общие понятия, вечно находящиеся в сущности души[212]. *Ведь даже если они и отличают их от общих свойств чувственно воспринимаемых [предметов], то все же не следует смешивать воедино понятия в душе и ум,*

[209] Согласно мифу, излагаемому в *Pl*. Plt. 272e–273c.

[210] Существование такого комментария маловероятно с учетом отношения Аттика к Аристотелю.

[211] Средний платоник III в. н.э. Есть также гипотеза, что существовал отличный от него неоплатоник начала V в. н.э. Подробнее см. DPhA, II, 716–717.

[212] *Dörrie* 1976, 220, Anm. 9 и 266, а также *Dillon* 1996, 256 полагают, что имеется в виду Мировая душа, *Baltes* 1999, 98–99 настаивает, что речь идет о душе Демиурга.

который называют внутриматериальным, с нематериальными идеями-образцами и творящими мыслями (τοῖς παραδειγματικοῖς καὶ ἀύλοις εἴδεσι καὶ ταῖς δημιουργικαῖς νοήσεσιν)...[213].

Фр. 41

(*Simpl*., In Aristotelis categorias commentarium;
C.A.G., VIII, p. 30, 16–22 *Kalbfleisch*)

Никострат[214] высказал и другое недоумение по поводу омонимов, а Аттик изложил это недоумение еще яснее. *Ведь если синонимы — это то, у чего есть и общее имя, и общее определение, то и у омонимов есть и общее имя, поскольку они называются «омонимами», и [общее] определение омонима: в самом деле, о каждом омониме [будет] верно сказать, что [у него] «общее только имя, а определение сущности, соответствующее имени, другое»* [*Arist*. Cat. 1a1–2]. *Стало быть, омонимы — синонимы. Но и синонимы — синонимы. Стало быть, все, у чего есть одинаковое имя, — это синонимы.*

Фр. 42a

(*Simpl*., In Aristotelis categorias commentarium;
C.A.G., VIII, p. 32, 19–22 *Kalbfleisch*)

[Симпликий перечисляет различные типы (τρόποι) омонимов, признаваемые комментаторами Аристотеля: все омонимы в целом делятся на возникшие случайно и созданные умышленно, а последние — еще на четыре типа, из которых второй представляют собой омонимы по аналогии[215]]

Некоторые же, к числу которых относится и Аттик, сводя воедино метафорический тип (τὸν κατὰ μεταφορὰν τρόπον)[216] с анало-

[213] О смысле этой критики Аттика с точки зрения теории идей, как ее понимал Сириан, см. *Merlan* 1934, 267–268.

[214] Афинский платоник II в. н.э. См. DPhA, IV, 699–701. Свидетельства в *Gioè* 2002, 155–180 = V, 424–453, где данная фраза входит в 8T.

[215] *Simp*. in Cat., p. 31, 22 - 32, 19 *Kalbfleisch*. Об источниках этой классификации омонимов см. *Chase* 2003, 119, n. 337.

[216] Этот тип не упоминался в предыдущем контексте. BS, 21, похоже, полагает, что речь идет об упоминавшихся там омонимах «по подобию» (καθ' ὁμοιότητα), которые представляют собой первый тип омони-

гическим (τῷ κατὰ ἀναλογίαν), утверждают, что оба [составляют] единый тип омонимов.

Фр. 42b

(*Porph*., In Aristotelis categorias commentarium;
C.A.G., IV.1, p. 66, 34 - 67, 2 *Busse*)

Многие, к числу которых относится и Аттик, впали в заблуждение, так как сочли единым типом омонимов метафорический и аналогический [типы] и смешали метафорический [тип] с аналогическим.

Фр. 43

(*Anon*., In Eth. Nic. V, 14, p. 1137a26;
C.A.G., XX, p. 248, 19–29 *Heylbut*)

...распределительная или исправительная справедливость [состоит] в пропорционально равном распределении чего-то благого или полезного, если уж она восстанавливает равенство между присвоившим лишнее и обделенным. Ведь присвоивший лишнее уделил себе больше не чего попало, а некоторого блага. Потому и те, кто говорят, что подобные вещи [т.е. неморальные блага: богатство, слава, власть и т.п.] безразличны (ἀδιάφορα) *для людей и, более того, не придают им никакой ценности* (ἀξίαν)*, говоря, что они [стоят] наравне* (ἐπ' ἴσης) *с противоположными [им вещами],* — раньше к ним принадлежал Аристоним[217], а теперь и

мов, созданных умышленно. Но насколько можно судить из *Porph*. in Cat., p. 66, 29 - 67, 32 *Busse*, вопрос состоит скорее в том, следует ли вообще причислять метафоры к омонимам и, если да, то отождествлять их с омонимами по аналогии. Порфирий склонялся к отрицательному ответу на эти вопросы. Ср. *Simp*. in Cat., p. 32, 22 - 33, 21 *Kalbfleisch*.

[217] Неизвестная личность. *Praechter* 1906, 616, Anm. 2 предложил читать «Аристон Хиосский». Речь явно идет о разновидностях стоической позиции: стоики в целом считали неморальные блага «безразличными», с точки зрения счастья и несчастья (например, SVF I, 185; 190 (= III, 70); 359; III, 33; 35; 129; 181), но все же признавали, что они есть нечто «соответствующее природе» и в этом смысле обладают некоторой «ценностью» (SVF III, 118; 122; 124–130; 133), тогда как Аристон считал их абсолютно безразличными (SVF I, 351; 360–362; 364–365; 367–368; 415; III, 190. Ср. особенно ἐπίσης в I, 351 и paris в I, 367). О близости Аттика к стоической этике свидетельствует фр. 2.

некоторые [люди], выдающие себя за платоников, но перенимающие это мнение, к числу которых, по-видимому, относится и Аттик — вот они, конечно же, еще и делают (ἀποφαίνουσιν)[218] справедливость совершенно бесполезной. В самом деле, справедливость не распределяет блага, относящиеся к добродетелям [т.е. моральные], и не вознаграждает ими, а стремиться к чему-то из тех совершенно безразличных вещей — бесполезно.

Фр. 44

([*Olympiodorus*] <*Damascius*> in Phaed. 104.18–23 *Norvin*; 100, 1–5 *Westerink*)[219]

[Обсуждается речь, с которой, по словам Сократа в Pl. Phd. 66b–67b, могут обратиться друг к другу истинные философы]

Кто эти [люди], которые теперь беседуют друг с другом? Ведь если это «истинные философы» [ср. *Pl*. Phd. 66b2], то как же они претерпевают страсти, [свойственные] большинству? А если совершенствующиеся, то как же их называют «истинными» [философами]? Последнее утверждают Онетор[220] и Аттик, а первое — Патерий и Плутарх[221]. Сам же Прокл [говорит], что это рассуждение истинных [философов], но говорится [в нем] вообще о людях, которые претерпевают подобные [страсти].

[**Фр. 45** *Baltes* 1999, 93, Anm. 46]

(*Procl*., In Timaeum I, 286, 26–29 *Diehl*)

Но, говорят они[222], время двояко: одно беспорядочно, а другое

[218] Или: «объявляют, провозглашают». Но речь в любом случае идет о перипатетическом выводе из стоической позиции.

[219] *Merlan* 1934, 268–269 связывает с Аттиком еще два места из этого текста, где фактически, однако, речь идет о мнении «аттических комментаторов» (110, 4–5; 164, 1–4 *Westerink*).

[220] Малоизвестный персонаж, о котором см. DPhA, IV, 781.

[221] Патерий — платонический или неоплатонический автор, комментировавший «Федон» (см. DPhA, Va, 179–181). Под «Плутархом», по-видимому, имеется в виду неоплатоник Плутарх Афинский (ср. P, 91 ad loc.).

[222] «Некоторые, кто последовал аристотелевским предположениям» (I, 286, 21 *Diehl*). В пользу того, что это Плутарх и Аттик, см. также *Festugière* 1967, II, 134, n. 1. Ср. фр. 19; 31.

идет вперед в соответствии с числом. Ведь и движение двояко, одно — беспорядочно и нестройно, а другое — упорядоченно и стройно. И в том, и в другом случае для движения есть и однородное [ему] время.

[**Фр. 46** *Baltes* 1999, 84, Anm. 11]
(*Procl*., In Timaeum I, 359, 22–27 *Diehl*)

Те же, кто отождествил Творца с первым Богом, которому в «Государстве» Сократ воздал славу как «благому» [*Pl*. R. 379b1], потому что и Творца [Платон] назвал «благим» [*Pl*. Ti. 29e1], во всех отношениях достойны смеха. Ведь не то же самое — Благо и благой[223]. Ведь первое непричащаемо (ἀμέθεκτον), [существует] само по себе, ото всего отстранено, а второй — благ благодаря причастности первому (διὰ τὸ ἐκείνου μετέχειν)[224].

[**Фр. 47** *Baltes* 1999, 100]
(*Procl*., De mal. subs. 40, p. 83, 7–10; 20–24 *Isaac*)

…другие же, и из числа душ полагая злотворную, то есть дурного действия, началом природы зла (hii autem et animarum kakergetin[225] (id est male operationis) principium ponentes nature mali[226]), говорят, что зло возникает отсюда… другие же [приводят в качестве свидетеля] Афинского Чужеземца, который оставляет два рода души, один — благодетельный, а другой — противоположный [ему], и говорит, что всё [в целом] управляется только одной из них [т.е. благодетельной душой], а область смертных (mortalem locum) — обеими[227].

---

[223] Ср. фр. 12.

[224] Типичный для Прокла формально противоречивый тезис: первому Богу (= Единому) нельзя быть причастным, но, к примеру, Демиург благ благодаря причастности ему. Ср. *Dodds* 1963, 211; *Festugière* 1967, II, 51, n. 1.

[225] Ср. фр. 23.

[226] Если вместо animarum читать animam (sc. kakergetin), то можно перевести: «полагая злотворную, т.е. дурного действия, душу началом природы зла».

[227] Ср. *Pl*. Lg. 897b–d.

[**Фр. 48** (?) *Baltes* 1999, 108]

(*Gal*., De foet. form., IV, p. 700, 17-701, 6 *Knobloch*)

Когда один из платонических учителей сказал мне, что зародыши формируются душой, распространившейся по всему миру в целом, я признал искусство и силу, [проявленные при этом], достойными ее, но не решился признать, что ею формируются скорпионы и тарантулы, муха и комары, змеи и черви, глисты и аскариды, сочтя, что подобное мнение граничит с кощунством.

Перевод с древнегреческого и примечания
А.В. Серёгина

А.С. Афонасина

О ЗНАЧЕНИИ СТРАСБУРГСКОГО ПАПИРУСА ЭМПЕДОКЛА ДЛЯ ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ*

В работе подведены некоторые итоги нашего изучения Страсбургского папируса. Его издание в 1999 году стало настоящим событием в антиковедении, заставив исследователей с новой энергией обратиться к философскому наследию Эмпедокла. С новой силой встал вопрос о количестве поэм и их взаимосвязи, стало известно много новых строк, что позволило пересмотреть ранее принятый порядок фрагментов. В настоящем исследовании будут представлены два варианта реконструкции Собрания *d* с обсуждением их различий, рассмотрены ранее неизвестные строки из палимпсеста Геродиана и предпринята попытка вписать их в контекст поэмы. Речь пойдет также о последовательности строк во фрагменте из Плутарха, и о том, почему наличие стихометрического знака важно и на что это указывает.

Ключевые слова: Эмпедокл, Страсбургский папирус, реконструкция, Собрание *d*, палимпсест Геродиана.

В 1992 году в составе Страсбургского папируса (*Strasb. gr*. Inv. 1665–1666) Аланом Мартином и Оливером Примавези были обнаружены фрагменты поэмы Эмпедокла. Они были опубликованы в 1999 году, и с этого момента началась новая эпоха в изучении

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта (№18-011-00104А) «Страсбургский папирус Эмпедокла: новая жизнь древней поэмы».

философского наследия Эмпедокла. Все найденные фрагменты были разделены на несколько смысловых частей, которые издатели назвали Собраниями (Ensembles) — *a*, *b*, *c*, *d*, *f*. Собрание *a* содержит самое большое число строк — пять первых совпадают с последними строками ранее известного фрагмента B 17, а следующие 34 являются новыми и предоставляют нам информацию о том, каким было продолжение этого фрагмента. За ним следует Собрание *c*, которое кроме первой строки совпадает с фр. B 20, но в одном слове имеется интересное разночтение, что приводит к серьезным смысловым изменениям. Собрание *b* меньше размером и сохранилось не очень хорошо. Некоторые его строки совпадают с фр. B 76, но представлены в другом порядке. Об этом речь пойдет ниже. Между Собраниями *c* и *b* Примавези[1] вставляет несколько ранее известных фрагментов, но не все исследователи с этим согласны. Далее идет Собрание *d*, которое по общему согласию объединяется с Собранием *f*. Все строки в нем совершенно новые, и им будет уделено особое внимание в этой работе[2].

Начнем с вопроса о количестве поэм. Благодаря тому, что часть Собрания *a* совпадает с фр. B 17 (относящемуся по сообщению Симпликия к первой книге «Начал»[3] ἐν τῶι πρώτωι τῶν Φυσικῶν [Phys. 157, 25]) мы знаем, что все строки Страсбургского папируса принадлежат этой поэме, и скорее всего к одной и той же книге. Однако среди этих строк встречаются и те, которые ранее были отнесены к поэме «Очищения». Поэтому вопрос о количестве поэм с новой силой встревожил умы исследователей, но, забегая вперед, следует отметить, что он так и остался открытым. Обратимся к его истории.

Впервые деление поэмы на две части появилось в издании Штурца в 1805 году[4]. В XX веке были высказаны предположения,

[1] *Primavesi* 2009.

[2] Я отсылаю читателя за более подробной информацией об истории находки и о работе по реконструкции текста к своей ранней работе, см.: *Афонасина* 2016.

[3] Точнее это можно было бы перевести как «Начала природы». Не исключено, правда, что такое название могло быть дано поэме позже, после Аристотеля. В зарубежном антиковедении приняты названия Origins, Physics.

[4] *Sturz* 1805.

что частей поэмы или даже самих поэм больше, чем две. Так, например, Солмсен[5] считал, что фрагменты B 131–134 происходят из гимна к Аполлону, а Сайдер[6] предположил, что фр. B 34 является частью поэмы о Персидских войнах (на основании замечания из DL VIII, 57). Достаточно оригинальную, как мне представляется, интерпретацию предложил Жан Боллак[7]. Он предпринял попытку увидеть взаимопереходы между двумя дискурсами, эзотерическим, ориентированным на Павсания и других образованных учеников, и экзотерическим, предназначенным для масс и их представителей — жрецов. Применяя к этой проблеме данные Страсбургского папируса Макензи[8] считает, что мы можем рассматривать Собрание a (ii) 23–30 как упорядоченный перечень основных тем поэмы, и если это так, то должны расположить фрагменты в соответствии с этим перечнем. В целом же, как замечает Примавези[9], философская значимость этого вопроса зачастую преувеличивается.

Однако рассмотрим ряд новых фрагментов, которые в значительной мере меняют представление о содержательном принципе в определении количества поэм. В 1967 году Хунгером[10] был открыт палимпсест, в котором нашли фрагмент работы античного грамматика Геродиана, который в свою очередь процитировал две строки из поэмы Эмпедокла. Фрагмент обнаруженного Хунгером текста из сочинения Геродиана «Katholike Prosodia» состоял из 8 строк, из которых шестая и седьмая являются цитатой из Эмпедокла. Однако изначально седьмая строка совсем не читалась. С 1967-го до 2004-й исследователи трудились над ее расшифровкой, постепенно выявляя все больше новых букв. Было предложено шесть вариантов реконструкции. В 2002–2004 годах палимпсест Геродиана (Wiener Herodian-Palimpsest) был включен в проект по чтению палимпсестов при помощи метода мультиспектрального анализа (“Rinascimento virtuale — Digitale Palimpsestforschung”) и, наконец, прочитан. Теперь мы имеем надежное чтение всех строк этого со-

[5] *Solmsen* 1980.
[6] *Sider* 1982.
[7] *Bollack* 2005.
[8] *Mackenzie* 2016.
[9] *Primavesi* 2009. P. 269.
[10] *Hunger* 1967.

чинения Геродиана. Выяснилось, что ни одна из реконструкций не была полностью правильной[11].

Почему же это так важно? Во-первых, при цитировании Геродиан отмечает, что он взял эти строки из *второй* книги «Очищений». Это стало настоящим событием. До этого момента не было ни одного античного свидетельства о количестве книг в «Очищениях». Дирк Оббинк[12] обращает внимание на формулировку Геродиана: παρὰ μέντοι Ἐμπεδοκλεῖ ἐν β΄ Καθαρμῶν. Оббинк считает, что если бы Геродиан имел в виду «во второй книге Очищений», то он использовал бы другую грамматическую форму, а именно ἐν Καθαρμοῖς β΄. Следовательно, выражение Геродиана должно означать что-то вроде «во второй книге (состоящей из) *Очищений*» (или содержащей «Очищения»)[13]. Проанализировав несколько свидетельств о количестве книг в поэме Эмпедокла, мы обратили внимание на то, как обычно выглядят такого рода выражения. Фр. B 8 DK из Плутарха «Против Колота» 10, 1111 F ἐν τῶι πρώτωι Φυσικῶν; Симпликий в «Комментарии на Физику» 157, 25 (фр. B 17DK) ἐν τῶι πρώτωι τῶν Φυσικῶν (такая же формулировка в 300, 19; фр. B 96 DK); Симпликий в «Комментарии на Физику» 381, 29 ἐν τῶι δευτέρωι τῶν Φυσικῶν (фр. B 62DK); у Иоанна Цеца в «Хилиадах» VII, 522–526 упоминается и третья книга Ἐμπεδοκλῆς τῷ τρίτῳ τε τῶν φυσικῶν (фр. B 134 DK).

На фоне перечисленных примеров замечание Оббинка выглядит совсем не убедительно[14]. Правда идею Оббинка развивает Ма-

[11] Подробная история о том, как восстанавливались пропущенные слова в принадлежащих Эмпедоклу строках представлена в вдохновляющей статье Оливера Примавези и Клауса Альперса, см.: *Primavesi*; *Alpers* 2006. Кроме всего прочего статья наглядно показывает, до какой степени ошибочными могу быть реконструкции, основанные на наших представлениях о содержании поэмы Эмпедокла и древнегреческом языке. Возможно, это одна из причин, почему Примавези в своем издании Страсбургского папируса был достаточно сдержанным в плане восстановления текста. См.: *Primavesi* 2008.

[12] *Obbink* 1993.

[13] *Obbink* 1993. N. 15.

[14] Выражение ἐν τοῖς Καθαρμοῖς — похожее на то, что хотел бы видеть Оббинк ἐν Καθαρμοῖς β΄ — мы встречаем у Теона Смирнского 104, 1 (фр. B 153a). При этом я не могу не отметить, что по сообщению Теона в «Очищениях» Эмпедокл говорит о сроке созревания человеческого плода

кензи[15] в том направлении, что данная фраза может означать не число книг в поэме «Очищения», а порядковое место книги под названием «Очищения» в составе поэмы «Начала», тем самым аргументируя в пользу теории единой поэмы.

Кроме того, содержание этих строк отсылает нас скорее к поэме «Начала». Здесь я предлагаю свой перевод этих строк, основанный на последних данных, полученных в 2004 году и опубликованных в статье Примавези и Альперса[16]:

> ...все из них, с плотно прилегающими корнями, сверху же
> стали с широко расставленными цветущими ветвями…[17].

Вернуться к обсуждению этих строк мне хотелось бы чуть позже, после того, как будет рассмотрено содержание Собрания *d*.

В Собрании *d* были обнаружены строки из фр. B 139, который в издании Дильса отнесен к поэме «Очищения». Но теперь мы точно знаем, что все строки Страсбургского папируса относятся к поэме «Начала» и с большой вероятностью к одной и той же книге этой поэмы. В целом из новых фрагментов Страсбургского папируса стало отчетливо видно, что строки поэмы «Начала» часто содержат отсылки к религиозной практике или упоминанию божеств из греческой религии, например, гарпий в пятой строке Собрания *d*. Следует заметить, что строки с 1 по 10 Собрания *d* весьма эмоциональны, и по тону напоминают те терзания, которые описываются во фрагментах, традиционно относящихся к поэме «Очищения». Обращает на себя внимание следующая за этим перемена интонации — начиная с 10 строки Собрания *d* Эмпедокл как ни в

за семь недель. В целом этот сюжет относится к физическим и медицинским взглядам Эмпедокла, которые считаются частью поэмы «Начала».

[15] *Mackenzie* 2016. P. 27.

[16] *Primavesi, Alpers* 2006.

[17] Этот фрагмент имеется уже в издании Райт под номером 152 (*Wright* 1981. P. 151). В комментарии она отмечает, что появление этого фрагмента ставит под сомнение идею о том, что в «Началах» речь идет только о природе, а в «Очищениях» — только о религии (*Wright* 1981. P. 298). Отмечу, что Райт принимает чтение Lasserre (*Lasserre* 1969. P. 80-83), которое, как мы теперь знаем, было не совсем верным. Правильное прочтение этого фрагмента текста увидело свет только в 2006 году в статье Примавези и Альперса (*Primavesi; Alpers* 2006): τῶν γὰρ ὅσα ῥίζαις μὲν ἐπασσύτερ᾽, [α]ὐτὰ[ρ ὕ]περθε μανοτέροις ὄρπηξι καταστῇ τηλεθάο[ντα].

чем не бывало возвращается к рассказу о смене правления Любви и Вражды со свойственными поэме «Начала» выражениями. То есть, для Эмпедокла такие переходы внутри одного и того же повествования не являются чем-то необычным. Поэтому и мы не должны поддаваться соблазну усматривать в выражениях, которые имеют разную эмоциональную окраску, совершенно разный дискурс. Это выглядит как важный аргумент в принятии концепции одной поэмы, однако в кругах эмпедокловедов согласия по этому вопросу до сих пор не достигнуто[18].

В целом о Собрании *d* нужно сказать следующее. В сумме оно насчитывает 18 строк (4 последних объединяются со строками из Собрания *f*). Первые десять строк сохранились весьма неплохо и представляют собой связный текст. А вот состояние следующих 8 строк оставляет желать лучшего. Тем не менее, некоторые слова весьма примечательны, и это само по себе создает основу для реконструкции. Приведу сначала строки в том виде, как они читаются в папирусе с незначительными добавлениями издателей:

`ν´
d 10b ἡ]μεῖς δὲ λόγων ἐπιβ[ησόμ]εθ᾽ αὖθις
d 11 [ ]ε δὴ συνετύγχανε φ[λογ]μὸς ἀτειρής
d 12 [ ]ῳς ἀνάγων π[ο]λυπήμ[ον]α κρᾶσιν,
d 13 [ζῶι]α φυτάλμια τεκνώθ[η]σαν
d 14 [ν]υν ἔτι λείψανα δέρκεται Ἠώς.
`ην´
d 15 ὅπποτ[ε]ῃις τόπον ἐσχάτιο[ν]ηι
d 16 δὴ το[ ]γγηι καὶ ἀϋτῆι
d 17 θεσπε[ ]μωνα λαχόντα
`τε´
d 18 χορ[εἵλ]υτο πέρι χθών[19 / 20].

[18] Гипотезу о двух поэмах после открытия Страсбургского папируса продолжают поддерживать *Sedley* 1998, *Cerri* 2001, *Kingsley* 2002, *Primavesi* 2007. За гипотезу о существовании одной поэмы голосуют *Osborne* 1987, *Inwood* 2001, *Trépanier* 2004.

[19] Над словами в строках 10, 15 и 18 я привела исправления, которые сделал переписчик.

[20] Мой перевод этих строк, с опорой на реконструкцию *Primavesi* 2008, таков (*Афонасина* 2020):

Фрагмент достаточно большой, все строки новые. Конечно у исследователей возникает желание увидеть его в хорошо читаемом виде. В 2011 году Марван Рашед предложил вариант восстановления 10–18 строк Собрания *d-f* на основе сравнения их с фрагментом B 62[21]. Однако совсем недавно Чиара Ферелла показала, что в 14 строке Собрания *d* насчитывается больше букв[22] и указала еще на несколько мест в реконструкции Рашеда, которые нужно считать ошибочными. В конце концов оказалось, что в их реконструкциях 10–18 строк Собрания *d* одинаково восстанавливаются только три первые строки. Давайте взглянем на оба варианта прочтения этих строк с моим переводом[23].

---

d 10 Мы же приступаем к изложению снова.
d 11 […] случился несокрушимый огонь (φ[λογ]μὸς)
d 12 […] возвышающий горестную смесь,
d 13 […] родились плодоносные существа,
d 14 […] чьи следы (λείψανα) и ныне еще видит Заря (Ἠώς).
d 15 всякий раз, когда, [смешавшись с воздухом (αἰθέρι)], он (огонь?) достигал крайнего места,
d 16 […] с шумом и ревом,
d 17 по воле богов. […] получивший по жребию бездну (κευθ]μῶνα λαχόντα)
d 18 и травы […] вокруг земли.

Строка 15 в реконструкции Примавези (*Primavesi* 2008. P. 78) выглядит как ὅπποτ[ε δ’ αἰθέρι συμμιχθ]ὲις τόπον ἐσχάτιο[ν]ηι. Окончание дательного падежа в слове θεσπε[σίηι] в 17 строке реконструируется на основании ἀυτῆι, стоящего в конце 16 строки. Примавези (*Primavesi* 2008. P. 79) переводит это слово как «с неизмеримым» (mit unermesslichem), связывая его с предыдущим выражением о крике и реве. Я выбрала выражение «по воле богов» потому, что в таком значении оно встречается у Гомера в «Илиаде» II, 367, и в значении «божественный» у Эмпедокла в фр. B 96. Это слово можно было бы перевести также как «божественно звучащий» или «внушающий страх», как это видно из LSJ.

[21] *Rashed* 2011.

[22] *Ferella* 2019. P. 79.

[23] Ранее, еще в работе 2004 года Ричард Янко (*Janko* 2004. P. 20-21) тоже восстанавливал эти строки. В отличие от статей Рашеда (*Rashed* 2011) и Ферелы (*Ferella* 2019) он не дает никаких пояснений. Его реконструкция отличается от двух упомянутых. Приведу здесь свой перевод его варианта реконструкции строк 15–18 Собрания *d*:

Реконструкция Марвана Рашеда (*Rashed* [2011])	
10b ἡ]μεῖς δὲ λόγων ἐπιβ[ησόμ]εθ᾽ αὖθις	10 Мы же приступим к тому изложению снова.
11 [κείνων·εὁππότ]ε δὴ συνετύγχανε φ[λογ]μὸς ἀτειρής	11 Когда случилось так, что несокрушимый огонь
12 [θνητῶν ἠνεκέ]ως ἀνάγων π[ο]λυπήμ[ον]α κρᾶσιν,	12 непрерывно возвысил горестную смесь смертных существ,
13 [δὴ τότε πρῶτα ζῶι]α φυτάλμια τεκνώθ[η]σαν	13 тогда родились первые плодоносные существа
14 [οὐλομελῆ, τῶν ν]ῦν ἔτι λείψανα δέρκεται Ἠώς.	14 с целыми членами, чьи следы и ныне еще видит Заря.
15 ὅπποτ[ε δ᾽ ἠλέκτωρ ἀρθ]ε̣ὶς τόπον ἐσχάτιο[ν β]ῆ	15 Когда огонь поднявшись отправился в удаленное место,
16 δὴ τό[θ᾽ ἕκαστα διεθμήθη κλα]γγῆι καὶ ἀϋτῆι	16 тогда каждый был рассечен надвое с криком и ревом
17 θεσπε[σίηι τὰ πρὶν Ὠκεανοῦ λει]μῶνα λαχόντα	17 неизмеримым, прежде получившие по жребию луг Океана,
18 χόρ[τους τ᾽ ἀνθεμόεντας, ὅπηι εἵλ]υτο περὶ χθών.	18 травами цветущий, в который одета повсюду земля.
Реконструкция Чиары Фереллы (*Ferella* [2019])	
10b ἡ]μεῖς δὲ λόγων ἐπιβ[ησόμ]εθ᾽ αὖθις	10 Мы же приступим к тому изложению снова.
11 [κείνων·εὁππότ]ε δὴ συνετύγχανε φ[λογ]μὸς ἀτειρής	11 Когда случилось так, что несокрушимый огонь
12 [θνητῶν ἠνεκέ]ως ἀνάγων π[ο]λυπήμ[ον]α κρᾶσιν,	12 бесконечно возвысил горестную смесь смертных существ,
13 [ἐκ δ᾽ ἅιης τότε ζῶι]α φυτάλμια τεκνώθ[η]σαν	13 тогда из земли родились плодоносные существа,
14 [δένδρεα μάκρ᾽ ὧν ν]ῦν ἔτι λείψανα δέρκεται Ἠώς.	14 большие деревья, чьи следы и ныне еще видит Заря.
15 ὅπποτ[ε γῆς ὄγκος πηχθ]ε̣ὶς τόπον ἐσχάτιο[ν β]ῆ	15 Когда груда земли, уплотнившись отправилась в удаленное место,
16 δὴ τότ[ε πόλλ᾽ εἴδη ῥιζῶν κλα]γγῆι καὶ ἀϋτῆι	16 тогда многие виды корней с криком и ревом

d 15 Когда смешанный эфир достиг удаленного места,
d 16 тогда птицы взлетели с криком и ревом
d 17 буйным, но животные, чей удел логовища земли,
d 18 и травы были рождены, в которые окутана земля.

17 θεσπε[σίηι διέφυ χθόνιον κευθ]μῶνα λαχόντα	17 неизмеримым разрослись в разные стороны, получив по жребию недра земли,
18 χόρ[των τ’ ἀνθοφόρων φῦλ’ οἵς εἵλ]υτο πέρι χθών.	18 и собрания цветоносных трав, в которые одета повсюду земля

Марван Рашед считает, что в этих строках Эмпедокл вновь возвращается к процессу порождения живых существ (на что указывает выражение в строке 10b ἡ]μεῖς δὲ λόγων ἐπιβ[ησόμ]εθ’ αὖθις), в котором главным агентом является огонь, и этот процесс уже был описан в фр. B 62. Действительно, сходство между строками из Страсбургского папируса и фр. B 62 весьма примечательно. В обоих случаях речь идет о том, что живые существа появляются на свет благодаря огню, и употребляется один и тот же глагол: в фр. B 62 ἀνήγαγε, в 12 строке Собрания *d* ἀνάγων. И результат действия огня описывается тоже похожим образом — на свет появляются существа, чей удел страдание. На этом, правда, сходство заканчивается, а лакун в Собрании *d* остается слишком много для того, чтобы их можно было восстановить на основании ранее известных строк. Чиара Ферелла после самостоятельного изучения папируса приходит к выводу, что выбранные Рашедом слова не соответствуют тому объему пропущенного места, на который они вставляются, и предлагает свой вариант. Аргументы Фереллы и ее критика реконструкции Рашеда мне показались весьма убедительными, однако я не могу быть окончательно уверенной в правильности чьей-либо реконструкции, поэтому посчитала уместным привести здесь оба варианта. Мне хотелось бы обратить внимание на имеющиеся различия в реконструкциях, начиная с 13 строки. В варианте Рашеда неизвестно, что представляют собой плодоносные существа. Помня о том, что он настаивает на сходстве с фр. B 62, следует предположить, что это мужчины и женщины. В выражении «каждый был рассечен надвое» Рашед видит параллель с мифом из платоновского «Пира» о том, что изначально первые существа были круглыми и двуполыми[24]. Чиара Ферелла решила в меньшей степени полагаться на содержание фр.

[24] См.: *Rashed* 2011. P. 44. Это же стало причиной, почему он в 16 строке вставляет пассивную форму глагола διατέμνω. Ср. Платон. «Пир» 190d: διατεμῶ δίχα ἕκαστον.

В 62, точнее, она считает, что в Собрании *d–f* описан процесс создания не тех же самых существ, что и во фр. В 62. Вслед за Янко она придерживается принципа экономии текста и считает, что Собрание *d–f* отстоит от Собраний *a–c* не слишком далеко. Ферелла обращает внимание на содержание строк Собрания *a*(i)8–*a*(ii)2:

> 269 (a(i)8) из которого все состоит, что было, что есть и что будет:
> 270 (a(i)9) вырастают деревья, а также мужчины и женщины,
> 271 (a(ii)1) и дикие животные, и птицы, и живущие в воде рыбы,
> 272 (a(ii)2) равно как и Боги, бессмертные и богатые почестями.

В этом она видит не просто перечень, а обещание Эмпедокла рассказать обо всем именно в такой последовательности, то есть это своего рода оглавление или порядок дальнейшего изложения. И поэтому считает, что фр. В 62 является не отражением Собрания *d–f*, а его прямым продолжением. В дополнение она приводит свидетельство Аэция (31 A 70 DK) о том, что деревья были первыми живыми существами, появившимися из земли. Если это так, то в Собрании *d–f* речь должна идти о деревьях. Далее в реконструкции Фереллы подчеркнута роль огня в росте деревьев. Эта идея базируется на свидетельстве Аристотеля об Эмпедокле, о том, что рост вверх происходит потому, что таково направление огня («О душе» 416a 1–5). В целом ее реконструкция и аргументы выглядят более убедительными, чем у Рашеда.

Далее мне хотелось бы вернуться к строкам из палимпсеста Геродиана. Теперь, имея на руках окончательный вариант чтения этого фрагмента, мы можем попытаться найти ему место в поэме. Давайте посмотрим на него еще раз:

> все из них, с плотно прилегающими корнями, сверху же
> стали с широко расставленными цветущими ветвями…

Мы помним, что Геродиан цитирует этот фрагмент из «Очищений». Однако по содержанию он больше подходит к «Началам» и даже больше — именно к Собранию *d* в варианте Фереллы, поскольку речь здесь тоже идет скорее всего о деревьях [25]. Это ут-

[25] В 2016 году Макензи (*Mackenzie* 2016. P. 28-31) предложил вставить строки Собрания *d* в такую последовательность: Собрание *a*(ii) 23–30 – Собрание *d* 5–18 – Собрание *b*+B 76 – фр. B 62 – фр. 152 Райт (строки из палимпсеста Геродиана). Здесь мы видим, что Собрание *d* у него стоит перед фр. B 62 (то же предлагает сделать и Ферелла), после которо-

верждение не будет выглядеть бессмысленным, если в качестве доказательства я приведу выше упомянутый пример из Страсбургского папируса о том, как строки, ранее относившиеся к «Очищениям», встречаются в составе фрагментов, точно принадлежащих «Началам». Речь идет о 5 и 6 строках Собрания *d*, которые совпадают с фр. B 139. Позволю себе привести кусок Собрания *d* в более полном виде, строки 1–10:

d 1 отделенные друг от друга чтобы устремиться и настичь судьбу
d 2 все они поневоле из-за тяжкой необходимости
d 3 подвержены тлению. К нам, имеющим сегодня прекрасную Любовь,
d 4 вскоре придут гарпии со смертельным жребием.
d 5 О горе мне, что не сгубил меня безжалостный день прежде, (= фр. 139,1 DK)
d 6 чем начал я совершать своими лапами страшные дела ради еды. (= фр. 139,2 DK)
d 7 Ныне же напрасно увлажнил я этой влагой щеки.
d 8 Мы придем к весьма глубокому водовороту, как я думаю,
d 9 и несметные муки случатся в душе против воли
d 10 [людей]. Мы же приступаем к изложению снова.

Обретение этих строк с моей точки зрения должно считаться важным событием в изучении философии Эмпедокла. Такой эмоционально насыщенный кусок текста еще раз показывает, как легко Эмпедокл переходит с одной темы на другую. Можно сказать, что Страсбургский папирус изменил наше представление о расположении фрагментов. Мы больше не можем руководствоваться простым принципом разделения поэм на религиозную и физическую, по крайней мере, только по одному содержательному принципу.

Важно также понимать, что в случае Страсбургского папируса мы часто имеем не фактический прирост новых строк, а прирост знания — в какой последовательности идут строки и к какому фрагменту они должны принадлежать или быть из него исключенными. Так, например, Герман Дильс не включил одну строку из

го он помещает фр. 152 Райт. Непонятно почему Макензи в своей статье опирается на вариант чтения фрагмента из палимпсеста в издании Райт (*Wright* 1981), ведь, как было показано выше, в 2006 году Примавези опубликовал единственно правильное чтение этого фрагмента.

Симпликия (*Phys*. 161.20) «прежде всего, в слиянии и развертывании рода» ни в какой фрагмент, потому что сомневался в том, что она написана Эмпедоклом. Однако эта строка появляется в Страсбургском папирусе, причем в несколько измененном виде дважды (Собрание *a* (ii) 24; *a* (ii) 30). На этом примере видно, что происходит переосмысление не содержания как такового, а некоторых недочетов и пропусков издателей.

Другим примером косвенного приращения знаний является сюжет, связанный с фрагментом B 76, а точнее с тем, как Плутарх обошелся с Эмпедоклом. Собрание *b* в составе Страсбургского папируса представляет собой 6 строк, две из которых совпадают со строками, приведенными у Плутарха в «Застольных вопросах» (I, 2, 5) и в «О лике, видимом на диске луны» (927 F). И здесь важно обратить внимание на то, в каком порядке приводятся эти строки. Теперь из Собрания *b* мы знаем, что они не стоят друг за другом, и их порядок должен быть следующим 0, 2, 4[26]. Либо Плутарх не имел доступа к тексту и пользовался какими-то выдержками или цитировал по памяти, либо просто небрежно и невнимательно обращался с доступным ему текстом. Получается, что не все фрагменты могут дать нам полную уверенность в том, что именно в таком виде они были представлены в поэме Эмпедокла. Ниже приведу мой перевод Собрания *b* с указанием порядка строк из Плутарха.

324 (b 0) У моллюсков в море живущих с тяжелой раковиной. (= B 76.1)
325 (b 1) и обитающих на скалах […]
326 (b 2) там ты увидишь землю, расположенную на самой поверхности. (= B 76.3)
327 (b 3) панцирь крепко-спинных […]
328 (b 4) у герольдов с каменной кожей и черепах. (= B 76.2)
329 (b 5) … копья рогатого оленя…
330 (b 6) … говоря в целом…[27].

[26] Нулем обозначена строка из фр. B 76, которой нет в Собрании *b*. Предполагается, что она могла стоять в начале этого отрывка, так же как представлено у Плутарха.

[27] Комментарии и пояснения к этим строкам см. *Афонасина* 2020.

Здесь мы видим — Эмпедокл перечисляет гораздо больше существ, а Плутарх почему-то ограничивается тремя строками.

Примечательной чертой папируса является наличие стихометрического знака Г, отмечающего 300 строку (Собрание *a*). И это наводит сразу на несколько мыслей. Благодаря тому, что первые пять строк Собрания *a* совпадают с последними строками фр. В 17 мы можем отсчитать назад и выяснить сколько строк пропущено с начала поэмы до начала фр. В 17. Их насчитывается 231. Кроме того, мы знаем[28], что наличие такого знака указывает на профессиональную деятельность, и что писец за копирование текста намеревался получить деньги (в расценках отмечалась каждая сотая строка). Но интересно еще и то, что в тексте имеются исправления. Принимая во внимание, что писец был профессионалом (кроме стихометрического знака на это указывает почерк, который характерен именно для профессионалов — отдельные унциальные буквы хорошо написаны и ясно читаются, в почерке нет никаких признаков персонализации), следует исключить возможность того, что эти исправления были сделаны самим писцом. Скорее всего, это сделал заказчик или редактор на основе сравнения с тем, как этот текст передается у поздних авторов[29].

Итак, мы имеем дело с первым из когда-либо обнаруженных папирусов с текстом досократика. Сама находка показывает, что поэма Эмпедокла передавалась довольно долго (папирус датируется I в. н.э.). Благодаря папирусу наши знания о поэме претерпели ряд изменений не только в содержательном, но и в формальном плане. В содержательном плане мы имеем много ранее неизвестных строк, в формальном — видим, как должны быть расположены фрагменты относительно друг друга, имеем свидетельства правильного порядка строк в отдельно взятых фрагментах. Всего насчитывается 71 строка из них совсем новые, с ранее известными фрагментами, что позволяет восстановить сам текст и получить хотя бы один непрерывный кусок поэмы. Прибегая к знаниям в области палеографии и возможностям новых технологий ученым удается восстанавливать пропущенные буквы и слова. С моей точ-

[28] *Turner* 1968. P. 94-95.

[29] Подробный разбор конкретных случаев исправления в тексте папируса, см. *Афонасина* 2019.

ки зрения находка Страсбургского папируса может считаться настоящим событием в антиковедении за последние годы.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Bollack 2005 — Bollack, J. Empedocles: Two theologies, two projects // The Empedoclean Kosmos: Structure, Process and the Question of Cyclicity. Papers: Proceedings of the Symposium Philosiphiae Antiquae tertium Myconense. July 6th - July 13th, 2003 / Edited by Apostolos L. Pierris, 2005. P. 45-72.

Cerri 2001 — Cerri, G. "Physikà e Katharmoi" di Empedocle // Aevum Antiquum 1 (NS) (2001). P. 181-196.

Ferella 2019 — Ferella, C. Empedocles and the birth of trees: Reconstructing P. Strasb. Gr. Inv. 1665–6, Ens. d-f 10b–18 // The Classical Quarterly 69.1 (2019). P. 75-86.

Hunger 1967 — Hunger, H. Palimpsest-Fragmente aus Herodians "Katholike Prosodia", Buch 5-7 // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft 16 (1967). P. 1-33.

Inwood 2001 — Inwood, B. The Poem of Empedocles: A Text and Translation with a Commentary. Revised edition. Toronto, 2001.

Kingsley 2002 — Kingsley, P. Empedocles for the New Millennium // Ancient Philosophy 22 (2002). P. 333-413.

Lasserre 1969 — Lasserre, F. Trois nouvelles citations poétiques // Museum Helveticum 26 (1969). P. 80-83.

Mackenzie 2016 — Mackenzie, T. The Contents of Empedocles' Poem: A New Argument for the Single-Poem Hypothesis // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bd. 200 (2016). P. 25-33.

Obbink 1993 — Obbink, D. The Addressees of Empedocles // Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici. No. 31, Mega nepios: Il destinatario nell'epos didascalico (1993). P. 51-98.

Osborne 1987 — Osborne, C. Empedocles Recycled // The Classical Quarterly 37 (NS) (1987). P. 24-50.

Primavesi; Alpers 2006 — Primavesi, O.; Alpers, K. Empedokles im Wiener Herodian-Palimpsest // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bd. 156 (2006). P. 27-37.

Primavesi 2007 — Primavesi, O. Zur Überlieferung and Bedeutung des Empedokleischen Titels *Καθαρμοί* // Katharsis-konzeptionen vor Aristoteles. Zum kulturellen Hintergrund des Tragödiensatzes / Edited by Martin Vöhler and Bernd Seidensticker. Berlin, 2007. P. 183-226.

Primavesi 2008 — Primavesi, O. Empedocles Physica I. Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs. Berlin, 2008.

Primavesi 2009 — Primavesi, O. Empedocles: Physical and Mythical Divinity // The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy / Ed. by Patricia Curd and Daniel W. Graham, 2009. P. 250-283.

Rashed 2011 — Rashed, M. La zoogonie de la Haine selon Empédocle: retour sur l'ensemble 'd' du papyrus d'Akhmim // Phronesis 56 (1) (2011). P. 33-57.

Sedley 1998 — Sedley, D. Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom. Cambridge, 1998.

Trépanier 2004 — Trépanier, S. Empedocles: An Interpretation. London, 2004.

Turner 1968 — Turner, E.G. Greek papyri: an introduction. Oxford, 1968.

van der Ben 1996 — van der Ben, N. Empedocles' Fragment 20DK: Some Suggestions // Mnemosyne 49 (1996). P. 298-320.

Wright 1981 — Wright, R. Empedocles. The Extant Fragments. Yale University Press, 1981.

Афонасина 2019 — Афонасина А.С. Фрагмент B 17 Эмпедокла (продолжение) + Собрание *c* Страсбургского папируса (= B 20) (перевод и комментарий) // ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019). С. 755-763. — Afonasina A.S. Fragment V 17 Empedokla (prodolzhe-nie) + Sobranie s Strasburgskogo papirusa (= V 20) (perevod i kommentarii) // ΣΧΟΛΗ 13.2 (2019). C. 755-763.

Афонасина 2020 — Афонасина А.С. Страсбургский папирус Эмпедокла (окончание). Перевод и комментарий // ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020). С. 812-825. — Afonasina A.S. Strasburgskii papirus Empedokla (okonchanie). Perevod i kommentarii // ΣΧΟΛΗ 14.2 (2020). C. 812-825.

Афонасина Анна Сергеевна, кандидат философских наук, старший преподаватель Новосибирского государственного университета. — afonasina@gmail.com

Anna Afonasina

NOTES ON STRASBOURG PAPYRUS' SIGNIFICANCE IN THE HISTORY OF ANCIENT PHILOSOPHY

In this paper I would like to summarize some results of my study of the Strasbourg papyrus. Its publication in 1999 was a real event in classical studies, which has forced many researchers to reconsider to the philosophical heritage of Empedocles. The question of the number of poems and their relationship became actual again; the verses newly found allowed to revise traditional order of fragments. This study presents two possible reconstructions of Collection *d*; I discuss previously unknown verses of the Herodian palimpsest, attempting to find their place within the poem. I also discuss the order of the verses in a Plutarch's fragment and significance and importance of the stichometrical mark.

Key words: Empedocles, Strasbourg papyrus, reconstruction, Ensemble *d*, Herodian palimpsest.

Anna Afonasina, Cand. of Sc. (in Philosophy), Lecturer, Institute of Philosophy and Law (Novosibirsk State University). — afonasina@gmail.com

М.С. Петрова

О ДОНАТОВОЙ “ARS GRAMMATICA” И ЗАГЛАВИЯХ ЕЕ ЧАСТЕЙ

К ПУБЛИКАЦИИ ПЕРЕВОДА ФРАГМЕНТОВ О ЗВУКЕ, БУКВЕ И СЛОГЕ (ARS GRAM. I.1 – I.3)[*]

В статье обсуждаются заглавия “Ars minor” («Малая грамматика») и “Ars maior” («Большая грамматика»), применяемые к релевантным частям “Ars grammatica” («Наука грамматики») Доната (IV в.). Анализируются титульные записи ранних (VIII–IX вв.) и более поздних (X–XI вв.) манускриптов, содержащих Донатов текст, рассматривается и систематизируется его содержание. Отмечается, что сам Донат не использовал заглавий “Ars minor” и “Ars maior” применительно к своей работе. Статья сопровождается комментированным переводом с латинского языка фрагментов о звуке (I. 1.), букве (I. 2.) и слоге (I. 3) из «Науки грамматики» Доната.

Ключевые слова: текст, грамматика, титул, название, звук, буква, слог.

В настоящей статье речь пойдет о заглавиях “Ars minor” («Малая грамматика») и “Ars maior” («Большая грамматика»), которые в современной историографии часто применяются к «Науке грамматики» (Ars grammatica[1]) Доната[2].

[*] Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта (№ 19–013–00004) «Эволюция пространства образования и пространства знания в Поздней Античности» (2019–2021).

[1] См.: *Don*. Ars (Keil) // GL IV. P. 367-368; 372-379; *Don*. Ars (Holtz). P. 603-605; 613-628.

[2] О жизни Доната прямых сведений не сохранилось. Лишь сопос-

Действительно, в рассматриваемом нами тексте четко выделяются две части. Первая, морфологического характера, посвящена разъяснению восьми частей речи: имени (*nomen*), местоимению (*pronomen*), глаголу (*uerbum*), наречию (*aduerbium*), причастию (*participium*), союзу (*coniunctio*), предлогу (*praepositio*), междометию (*interiectio*). Она составлена в форме вопросов-ответов и ориентирована на обучающихся основам латинской грамматики[3]. Вторая часть, состоящая из трех книг, превышающая по объему первую примерно в пять раз, представляет собой пространное изложение, которое предназначено для тех, кто совершенствует свои знания в языке. В первой книге второй части изложены сведения фонетического и просодического характера. Ее основные темы таковы: звуки (*uox*), буквы (*littera*), слоги (*syllaba*), стихотворные стопы (*pedes*), ударение (*tonor*), положение (*positurae*). Во второй книге описываются те же части речи (*partes orationes*), что и в пер-

тавление косвенных свидетельств и упоминаний о нем его современников позволяет приблизительно вычислить годы его творческой активности, определить род занятий и положение в обществе; установить место рождения и очертить интеллектуальное окружение. Вкратце основные вехи его биографии таковы: Донат родился около 310 г., происходил из Северной Африки. В зрелые годы, в середине IV в., он преподавал в Риме грамматику и занимал высокое положение в обществе, имея государственный титул “vir clarissimus”. В числе его учеников был Иероним (ок. 347–420), которого Донат наставлял в грамматическом искусстве; среди его старших коллег — Марий Викторин (род. 281/91 [или ок. 300]). Умер Донат не позднее 391 года. Помимо “Ars Grammatica” (полностью дошедшей до нашего времени), Донату принадлежат комментарии на Теренция и Вергилия. Эти сочинения Донат, скорее всего, написал до создания “Ars grammatica”. Первая редакция «Комментария на Теренция» утрачена, вторая частично сохранилась. Этот текст содержит важные сравнения с греческими оригиналами и демонстрирует великолепное знание Донатом источника. Из «Комментария на Вергилия» сохранились лишь вступление, посвящение, сведения о жизни Вергилия, введение к «Буколикам» и отдельные отрывки (согласно *Augustyn* [CD]). Реконструкцию биографии Доната, см.: *Петрова* 2008. С. 80-92. Также см.: *Keil* 1864. Praefatio III: De Donati Arte Grammatica // GL IV. P. xxxi-xli; *Holtz* 1981. P. 15-23; *Wessner* 1905. Cols. 1546 – 1548; *Augustyn* (CD).

[3] См.: *Петрова* 1999. С. 295-334.

вой части “Ars grammatica”: имя (*nomen*), местоимение (*pronomen*), глагол (*uerbum*), наречие (*aduerbium*), причастие (*participium*), союз (*coniunctio*), предлог (*praepositio*), междометие (*interiectio*). В третьей книге речь идет о стилистике. В ней обсуждаются неправильности языка — варваризмы (*barbarismus*), солецизмы (*soloecismus*), другие ошибки (*cetera uitia*), метаплазмы (*metaplasmus*), а также риторические фигуры (*schemata*) и тропы (*tropi*)[4].

Принято считать, что заглавие “Ars Minor” («Малая грамматика») относится к тому разделу, который составлен в виде вопросов и ответов; “Ars Maior” («Большая грамматика») — к остальному изложению. Однако в Донатовой “Ars grammatica” таких заглавий нет. Нет их и в текстах его ближайших комментаторов — Сервия, Сергия [пс.-Кассиодора] и Кледония[5]. Соответственно, возникает вопрос, как и когда они могли появиться в рукописной традиции.

Чтобы ответить на эти вопросы, обратим внимание на титульные записи ранних манускриптов, сохранивших «Науку грамматики» Доната до нашего времени.

Самые ранние из них, относящиеся к VIII веку, позиционируют Донатов текст и самого автора (с указанием на его высокий статус) таким образом[6]:

INCIPIVNT PARTES DONATI
GRAMMATICI VRBIS ROMAE

(MS Berlin, Staatsbibl. Diez. B Sant 66 [s. VIII]) —

НАЧИНАЮТСЯ ЧАСТИ [«НАУКИ ГРАММАТИКИ»]
ДОНАТА, ГРАММАТИСТА[7] ГОРОДА РИМА

[4] В Средние века добавился четвертый раздел, состоящий из орфографии (*ortographia*), просодии и теории стиха (*prosodia*), этимологии (*ethimologia*), синтаксиса (*diasinastica*). См. *Law* 1997. P. 260-261.

[5] См.: *Петрова* 2015. С. 110-132; *Она же* 2019. С. 60-86.

[6] См.: Описание манускрипта и его содержание см.: *Holtz* 1981. P. 358-361.

[7] В нашей публикации мы называем ранних авторов «грамматистами», а не грамматиками. Мы намеренно отступаем от традиции, с целью устранения смешения между «авторами-*грамматиками*» и их сочине-

IN NOMINE DEI SANCTISSIMI
INCIPIT ARS DONATI GRAMMATICI VRBIS ROMAE[8]
(MS Bern, Burgerbibl. 207 [s. VIII]) —

ВО ИМЯ СВЯТЕЙШЕГО БОГА
НАЧИНАЕТСЯ «НАУКА [ГРАММАТИКИ]» ДОНАТА,
ГРАММАТИСТА ГОРОДА РИМА

В более поздних манускриптах, датированных IX–XII веками, первая часть “Ars rammatica”, составленная в виде вопросов и ответов, встречается под титулами:

INCIPIT EDITIO PRIMA DE PARTIBVS ORATIONIS
DONATI GRAMMATICI VRBIS ROME
(MS Paris, Bibl. Nat., Lat. 7490 [s. IX]) —

НАЧИНАЕТСЯ
ПЕРВОЕ ИЗДАНИЕ[9]

ниями — «*грамматиками*». См., например: *Свет*. О грамм. 4, 1-5: «Обычай закрепил за грамматиками греческое название; первоначально же они назывались “литератами” (initio litterati vocabantur). Об этом говорит и Корнелий Непот в книжке, где он устанавливает различие между “литератом” и “ученым” (distinguit litteratum ab eruditio): он утверждает, что обычно “литератами” зовут тех, кто умеет изящно, тонко и толково говорить и писать, но собственно так следует именовать тех толкователей поэтов, которых греки называют грамматиками (grammatici nomenentur). Назывались они также “литераторами” (litteratores), как указывает в одном письме Мессала Корвин... Некоторые различают “литерата” и “литератора” (litteratum a litteratore distinguant) так же, как греки — “грамматика” и “грамматиста” (grammaticum a grammatista), т.е. считают, что первый — это человек высокой учености, а второй — лишь посредственной. Орбилий даже подтверждает это мнение примером и говорит: “Когда у предков выводились на продажу чьи-нибудь рабы, то обыкновенно тот из них, кто знал науку кое-как, а не в совершенстве, назывался на табличке не литератом, а литератором» (пер. М.Л. Гаспарова). — Цит. по: *Свет*. Жизнь двенадцати цезарей. С. 221. Другое значение слову litteratus — грамотей. Ориг. текст см.: PHI 5 (1991) 1348, ad loc.

[8] См.: *Holtz*. 1981. P. 361-364.

[9] Возможно, переписчик писал “editio” дабы избежать повтора “partes”. На наш взгляд, здесь “editio prima” в смысловом отношении си-

«О ЧАСТЯХ РЕЧИ» ДОНАТА,
ГРАММАТИСТА ГОРОДА РИМА

INCIPIT ARS PRIMA DONATI GRAMMATICI VRBIS ROMAE

(e.g. MS Paris, Bibl. Nat., Nouv. acq., Lat. 1620 [s. X];
MS Vaticano, Reg., Lat. 2024 [s. X–XI]) —

НАЧИНАЕТСЯ ПЕРВАЯ «НАУКА [ГРАММАТИКИ]»
ДОНАТА, ГРАММАТИСТА ГОРОДА РИМА

Первая книга второй части, как правило, не имела заглавий[10], хотя в двух кодексах IX века она обозначена похожими на вторую книгу титулами (см. *ниже*). Но далее в таких манускриптах изложены разделы не о букве, слоге и т.д., а о частях речи[11]:

INCIPIVNT MAIORES PARTES DONATI GRAMMATICI

(MS Sankt-Gallen, Stiftsbibl. 876 [s. IX]) —

НАЧИНАЮТСЯ БОЛЬШИЕ ЧАСТИ [«Науки грамматики»]
ГРАММАТИСТА ДОНАТА

INCIPIT EDITIO SECVNDA DONATI VRBIS ROMAE

(согласно кодексу XI–XII в., восходящему к MS Orleans,
Bibl. Mun. 295 [s. IX]) —

НАЧИНАЕТСЯ
ВТОРОЕ ИЗДАНИЕ ДОНАТА,
[грамматиста] ГОРОДА РИМА

Вторая книга второй части начиналась так:

INCIPIVNT PARTES DONATI
GRAMMATICI VRBIS ROMAE FELICITER

(MS Berlin, Staatsbibl. Diez. B Sant 66 [s. VIII]) —

нонимично «изложению, первому по порядку».

[10] Третья книга второй части “Ars grammatica” также не имела специальных титулов.

[11] “De interiectione partium siue priorum siue maiorum”. См.: *Holtz*. 1981. P. 603.

БЛАГОПОЛУЧНО НАЧИНАЮТСЯ
ЧАСТИ ДОНАТА,
ГРАММАТИСТА ГОРОДА РИМА

INCIPIT EDITIO SECVNDA
DONATI GRAMMATICI VRBIS ROMAE
(MS Sankt-Gallen, Stiftsbibl. 855 [s. IX]) —
НАЧИНАЕТСЯ ВТОРОЕ ИЗДАНИЕ ДОНАТА,
ГРАММАТИСТА ГОРОДА РИМА

Однако, манускрипты, датированные X–XI вв., имеют иные титульные надписи:

PARTES ARTIVM ID EST MAIORES
(MS Oxford, Bodl. Libr. Add. C. 144 [s. XI]) —
ЧАСТИ НАУК [грамматических], ТО ЕСТЬ БОЛЬШИЕ

INCIPIT DONATVS MAIOR
(MS Besançon. Bibl. mun. 510, [s. X]) —
НАЧИНАЕТСЯ БОЛЬШОЙ ДОНАТ[12]

Таким образом, лишь в рукописях X–XI вв. встречаются заглавия “Partes maiores” («Части большие») и “Donatus maior” («Большой Донат»), которые соотносятся в содержательном отношении с “Ars maior” («Большой грамматикой»). Но тогда, если в рукописной традиции имели место такие заглавия, как “Partes maiores” и “Donatus maior”, синонимичные пространному изложению о восьми частях речи “Ars maior”, то могли фигурировать и соответствующие заглавия для краткого описания восьми частей речи — “Partes minores” («Части малые»), “Donatus minor” («Малый» Донат), коррелирующие с “Ars minor” («Малой грамматикой»). На схеме это можно показать так[13] (с. 140):

[12] В Средние века имя «Донат» было синонимично собственно грамматическому учебнику.

[13] См.: *Holtz*. 1981. P. 583, с изменениями.

EDITIO PRIMA [Ars minor = Pars 1[14]]

1. De partibus orationis — О частях речи
2. De nomine — Об имени
3. De pronomine — О местоимении
4. De verbo — О глаголе
5. De adverbio — О наречии
6. De participio — О причастии
7. De coniunctione — О союзе
8. De praepositione — О предлоге
9. De interiectione — О междометии

MAIORES PARTES [Ars maior = Pars 2. Liber 1]

I. 1. De voce — О звуке
I. 2. De littera — О букве
I. 3. De syllaba — О слоге
I. 4. De pedibus — О стихотворных стопах
I. 5. De tonis — Об ударениях
I. 6. De posituris — О положениях

EDITIO SECUNDA = [Ars maior = Pars 2. Liber 2]

II. 1. De partibus orationis — О частях речи
II. 2. De nomine — Об имени[15]
II. 3. De pronomine — О местоимении
II. 4. De verbo — О глаголе
II. 5. De adverbio — О наречии
II. 6. De participio — О причастии
II. 7. De coniunctione — О союзе
II. 8. De praepositione — О предлоге
II. 9. De interiectione — О междометии

[Ars maior = Pars 2. Liber 3]

III. 1. De barbarismo — О варваризме
III. 2. De soloecismo — О солецизме
III. 3. De ceteris vitiis — О других ошибках
III. 4. De metaplasmo — О метаплазме
III. 5. De schematibus — О риторических фигурах
III. 6. De tropis — Об иносказаниях

Такое предположение подтверждает выдержка из текста анонимного ирландского автора «К Куимнану» (“Ad Cuimnanum”)

[14] Наш перевод см.: *Донат*. Кр. наука. 1999. С. 306-334.
[15] Наш перевод см.: *Донат*. Наука грамм. 2011. С. 312-331.

(сер. VIII в.), представляющего собой приспособленное к христианской образовательной традиции разъяснение пространного изложения Доната о восьми частях речи из «Науки грамматики». Его адресатом мог быть Кумиан (Cumianus, c. 641 – c. 736), епископ аббатства св. Колумбана (Боббио)[16], основанного в 614 г. В этом тексте имеется фраза о том, что “Ars minor” относится к краткому изложению Доната о частях речи, а “Ars maior” — к последующему, пространному[17].

Эти строки подтверждают факт использования в образовательной практике раннего Средневековья (как на Британских островах, так и на континенте) названий “Ars minor” и “Ars maior” для обозначения соответствующих частей “Ars grammatica” Доната[18]. Время их появления в образовательной среде может быть датировано не позднее середины VIII века; в рукописной традиции — X–XI веками.

* * *

Вниманию читателя предлагается комментированный перевод так называемых фонетических фрагментов — «О звуке» (I.1.), «О букве» (I.2.) и «О слоге» (I.3.) — из второй части “Ars grammatica” Доната, выполненный по: Ars Donati Grammatici Urbis Romae // Donat et la tradition de l’enseignement grammatical, étude sur l’Ars Donati et sa diffusion (IVe–IXe siècle) / Éd. par L. Holtz. Paris, 1981. P. 603-607, с учетом раннего издания: Donati Grammatici Urbis Romae Ars Grammatica // Grammatici Latini. Vol. IV. Lipsiae, 1864. Vol. IV. P. 367-372.

---

[16] См.: *Gibson* 1994. P. 1119-1120.

[17] [Donatus] qui a proprio suo inchoans, id est ab octo partibus orationis, quas ***artes minores*** uocari non est incautum, suum et nomen et officium sagacissime ostendit, et conuenienter praetermittens ea quae aliorum essent propria aut commonia omnibus, quae suis ***artibus maioribus id est secundae aeditioni*** (f. 23r, b), ou encore: potuit enim dici “Donatus scripsit ***minores*** Donatus scripsit ***maiores artes***” (f. 24r, a). — Цит. по: *Holtz* 1981. P. 502. n. 14. Оригинальный текст см.: *Anon*. Exp. (Bischoff, Löfstedt) // CCSL. T. 133.

[18] См.: *Петрова* 2009. С. 196-207; *Она же* 2015. С. 110-132; *Она же.* 2019. С. 60-86; *Petrova* 2014. P. 45-66. Имеется пример и в русской образовательной традиции. См. *Петрова* 2011. С. 311-364.

При переводе мы стремились сохранить синтаксические конструкции оригинала и передать латинскую терминологию с наименьшими потерями. При составлении примечаний использованы тексты и исследования, указанные в библиографическом перечне. При составлении примечаний использованы тексты и исследования, указанные в библиографическом перечне. Публикуемые ниже фрагменты являются дополнением к нашим статьям (1999–2019)[19], посвященным анализу Донатовой «Науки грамматики» и образовательным практикам Поздней Античности и раннего Средневековья.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Источники и их переводы на русский язык / *Istochniki i ikh perevody na russkii yazyk*

CCSL — Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout: Brepols, 1953–

GL — Grammatici Latini / Ed. G. Keil. Vols. I – VII. Lipsiae, 1855–1880.

PHI 5 (1991) — Packard Humanities Institute (Version 5, 1991).

Anon. Exp. (Bischoff, Löfstedt) — Anonymus ad Cuimnanum: Expossitio Latinitatis / Eds. Bernhard Bischoff, Bengt Löfstedt // CCSL 133.

Don. Ars (Keil) — Donati ars grammatica / Ed. H. Keil // GL IV. Lipsiae, 1864. P. 367-368; 372-379.

Don. Ars (Holtz) — Ars Donati Grammatici Urbis Romae / Éd. par L. Holtz // Donat et la tradition de l'enseignement grammatical: étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IVe–IXe siècle). Paris, 1981. P. 603-605; 613-628.

Suet. De gram. — Suetonius Tranquillus. De Grammaticis et Rhetoribus // Packard Humanities Institute (Version 5, 1991). 1348.

Донат. Кр. наука (Петрова [пер. 1999]) — Донат. Краткая наука о частях речи / Пер. с лат. и примеч. М.С. Петровой // Диалог со временем 1 (1999). С. 306-334 — Donat. Kratkaja nauka o chastjah rechi / Per. s lat. i pri-mech. M.S. Petrovoj // Dialog so vremenem 1 (1999). S. 306-334.

Донат. Наука грамм. (Петрова [пер. 2011]) — Донат. Наука грамматики: О букве. О частях речи. Об имени / Пер. с лат. и примеч. М.С. Петровой // Диалог со временем 35 (2011). С. 312-331. — Donat. Nauka grammatiki: O bukve. O chastjah rechi. Ob imeni / Per. s lat. i primech. M.S. Petrovoj // Dialog so vremenem 35 (2011). C. 312-331.

Свет. О грамм. (Гаспаров [пер. 1993]) — Светоний. О грамматиках / Пер. М.Л. Гаспарова // Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей / Изд. подг. М.Л. Гаспаров, Е.М. Штаерман. М.: Наука, 1993. — Svetonij. O grammatikah / Per. M.L. Gasparova // Gaj Svetonij Trankvill. Zhizn' dvenadcati cezarej / Izd. podg. M.L. Gasparov, E.M. Shtaerman. M.: Nauka, 1993.

[19] См. библиографический перечень.

Исследования / Issledovaniya

Augustyn (CD) — Augustyn, A., et al. Donatus, Aelius // Encyclopedia Britanica (CD-version). — https://www.britannica.com/biography/Aelius-Donatus (февраль, 2020).

Gibson 1994 — Gibson, Margaret. “Anonymus ad Cuimnanum”: Expossitio Latinitatis. Bernhard Bischoff, Bengt Löfstedt // Speculum 69 / 4 (Oct., 1994). P. 1119-1120.

Holtz 1981 — Donat et la tradition de l’enseignement grammatical, étude sur l’Ars Donati et sa diffusion (IVe–IXe siècle) / Éd. par L. Holtz. Paris, 1981.

Keil 1864 — Keil, H. Praefatio III: De Donati Arte Grammatica // GL IV. Lipsiae, 1864.

Law 1997 — Law, V. Grammar and Grammarians in the Early Middle Ages. London – New York: Longman, 1997.

Petrova 2014 — Petrova M.S. The Reception of Latin Grammar Knowledge in the Early Middle Ages: Bede and Donatus // Mirabilia 18 (2014/1) / Ed. Ian Woods and alii. 2013 Leeds Congress. P. 45-66. — http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/18-04.pdf (Febr., 2020).

Wessner 1905 — Wessner, P. et al. Donatus // Paulys Real-Encyclopadie der Classischen Altertumswissenschaft / Her. G. Wissowa. Band V, 2. Stuttgart, 1905. — https://de.wikisource.org/wiki/Kategorie:RE:Band_V.2 (февраль, 2020).

Петрова 1999 — Петрова М.С. Грамматическая наука в Поздней Античности и в Средние века: “Ars Minor” Доната // Диалог со временем 1 (1999). С. 295-334. — Petrova M.S. Grammaticheskaja nauka v Pozdnej Antichnosti i v Srednie veka: “Ars Minor” Donata // Dialog so vremenem 1 (1999). S. 295-334.

Петрова 2008 — Петрова М.С. Донат: жизнь, эпоха и интеллектуальное окружение // Диалог со временем 22. 2008. С. 80-92. — Petrova M.S. Donat: zhizn', jepoha i intellektual'noe okruzhenie // Dialog so vremenem 22. 2008. S. 80-92.

Петрова 2009 — Петрова М.С. Рецепция Донатовой “Ars grammatica” Кассиодором Сенатором // Диалог со временем 28 (2009). С. 196-207. — Petrova M.S. Recepcija Donatovoj “Ars grammatica” Kassiodorom Senatorom // Dialog so vremenem 28 (2009). C. 196-207.

Петрова 2011 — Петрова М.С. Восприятие латинского грамматического знания русской ученостью в XVI в. (на примере Дмитрия Герасимова и других...) // Диалог со временем 34 (2011). С. 311-364. — Petrova M.S. Vosprijatie latinskogo grammaticheskogo znanija russkoj uchenost'ju v XVI v. (na primere Dmitrija Gerasimova i drugih...) // Dialog so vremenem 34 (2011). C. 311-364.

Петрова 2015 — Петрова М.С. Учебные тексты и грамматическая наука на рубеже Античности и Средневековья // Диалог со временем 51 (2015). С. 110-132. — Petrova M.S. Uchebnye teksty i grammaticheskaja nauka na rubezhe Antichnosti i Srednevekov'ja // Dialog so vremenem 51 (2015). S. 110-132.

Петрова 2019 — Петрова М.С. “Ars grammatica” Доната и образовательные практики Поздней Античности: Сергий — Кледоний — Помпей // *Hypothekai.* Журнал по истории античной педагогической культуры 3 (2019). С. 60-86. — Petrova M.S. “Ars grammatica” Donata i obrazovatel'nye praktiki Pozdnej

Antichnosti: Sergij — Kledonij — Pompej // Hypothekai. Zhurnal po istorii antichnoj pedagogicheskoj kul'tury 3 (2019). S. 60-86.

Петрова Майя Станиславовна, доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН (Москва). — beionyt@mail.ru

Maya Petrova

ON DONATUS' "ARS GRAMMATICA" AND TITLES OF ITS PARTS

TO THE PUBLICATION OF THE TRANSLATION OF FRAGMENTS ON SOUND, LETTER AND SYLLABLE (ARS GRAM. I.1 – I.3)

The paper discusses the titles "Ars minor" and "Ars maior" applied to the relevant parts of Donatus' "Ars grammatica" (4th c.). For this, the titles of earlier (8–9th cc.) and later (10–11th cc.) manuscripts containing the text of Donatus are analyzed, the content of "Ars grammatica" is under consideration. It is noted that Donatus did not apply the titles "Ars minor" and "Ars maior" to this text. The translation of fragments from Donatus' "Ars grammatica" considering "sound" (I.1.), "letter" (I. 2.) and "syllable" (I.3) is published.

Key words: text, grammar, title, name, sound, letter, syllable.

Maya Petrova, DrSc (in History), Chief Research Fellow, Associate Professor, RAS Institute of World History (Moscow). — beionyt@mail.ru

ДОНАТ
ГРАММАТИСТ ГОРОДА РИМА

НАУКА ГРАММАТИКИ

О ЗВУКЕ, БУКВЕ И СЛОГЕ (I. 1 - I. 3)[*]

Публикуется комментированный перевод с латинского языка фрагментов о звуке (I. 1.), букве (I. 2.) и слоге (I. 3) из «Науки грамматики» Доната, выполненный М.С. Петровой по: Ars Donati Grammatici Urbis Romae // Donat et la tradition de l'enseignement grammatical, étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IVe – IXe siècle) / Éd. par L. Holtz. Paris, 1981. P. 603-607, с учетом раннего издания: Donati Grammatici Urbis Romae Ars Grammatica // Grammatici Latini. Vol. IV. Lipsiae, 1864. Vol. IV. P. 367-372.

Ключевые слова: звук, буква, слог.

I. 1. О ЗВУКЕ

Звук есть исторгнутый воздух[1], воспринимаемый [нашим] слухом, [с той силой], которая заложена в нем самом. Всякий звук [может быть] или ясным, или смешанным (confusa). Ясный — [тот], который можно воспроизвести буквами на письме, смешанный — [тот], который нельзя написать.

I. 2. О БУКВЕ

Буква есть малейшая часть членораздельного звука. Одни буквы — гласные (vocales), другие — согласные (consonantes). Из

[*] Перевод фрагментов I. 1. «О звуке» и I. 3. «О слоге» выполнен при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта (№ 19–013–00004) «Эволюция пространства образования и пространства знания в Поздней Античности» (2019–2021).

согласных [букв] одни — полугласные (simivocales)[2], другие — немые (mutae)[3].

Гласные — [те буквы], которые произносятся сами по себе, и, [сочетаясь] между собой, они производят слог. По числу же [их] пять: *a*, *e*, *i*, *o*, *u*[4].

Из них две [буквы] — *i* и *u* — [могут] попасть под влияние согласных, [а это случается тогда], когда они или сами между собой соединяются, или сочетаются с другими гласными, как ***I****uno*, ***v****ates* (***u****ates*[5]). Эти же [буквы] называются промежуточными (mediae), потому что в некоторых словах они не имеют ясного звука, [например], буква, *i* — как [в слове] *v****i****r*; *u*, как [в слове] *opt****u****mus*. Помимо такого вида (formam), буква *u* иногда не считается ни гласной, ни согласной; [это происходит тогда], когда она находится между согласной буквой *q* и какой-нибудь гласной, как [в словах] *q****u****oniam*, *q****u****idem*. К ней же обычно приписывается дигамма[6], [что бывает тогда], когда она сама себе предстоит, как *ser****vu****s* (*ser****uu****s*[7]), ***vu****lgus* (***uu****lgus*[8])[9]. Однако [с тем], что буква *i* может быть удвоенной в одном слоге, многие не соглашаются. Все латинские гласные [звуки[10]] могут быть и долгими, и краткими. Также считают, что некоторые из них произносятся с придыханием.

Согласные — [те буквы], которые, хотя и произносятся сами по себе, однако, сами слога не производят. По числу же [их] семь: *f*, *l*, *m*, *n*, *r*, *s*, *x*. Из них одна — двойная, [это —] *x*, и четыре — плавные (liquidae): *l*, *m*, *n*, *r*, из которых [буквы] *l* и *r* производят обычный (communem) слог, а буква *s* имеет особое качество; кроме того, в стихе в большинстве случаев она теряет свойство согласной [буквы]. Также из тех [букв лишь] буква *f* помещается перед плавными [буквами *l* или *r*][11], хотя ее таким же образом считают немой, и к тому же она производит собственный слог.

Немые — [те буквы], которые сами по себе не произносятся [и] слога не производят. Их всего девять, [это]: *b*, *c*, *d*, *g*, *h*, *k*, *p*, *q*, *t*. Из них *k* и *q* некоторым кажутся лишними, но они не знают, что каждый раз, когда *a* является последующей, перед ней нужно ставить *k*, а не *c*[12], и каждый раз, когда последующей является *u*, следует писать *q*, а не *c*[13].

[Букву] *h* иногда считают согласной, иногда — знаком придыхания.

[Буквы] *y* и *z* остались [от греческого языка], за этими буквами мы, [латиняне], сохранили собственные греческие названия: ведь в самом деле, одна [из них] гласная, другая — двойная согласная. Отсюда следует, как полагают некоторые, что в латинском языке букв не больше семнадцати, [ведь так будет], если из двадцати трех одна является знаком придыхания, одна — двойной, две — лишними, две — греческими.

Некоторые устанавливают буквам три [признака]: имя (nomen), начертание (figura)[14], свойство (potestas). Ведь [нам] известно, как буква называется, каково ее начертание, и на что она влияет.

I. 3. О СЛОГЕ

Слог[15] есть совокупность букв или звучание одной гласной, он характеризуется долготой[16].

Одни слоги — краткие, другие — долгие, третьи — общие. Краткие — те, что имеют краткую гласную и не оканчиваются на две согласные, на одну двойную или на какую-нибудь [еще букву], которая бывает перед двойными согласными. Долгими [слоги] бывают или по природе, или по положению. По природе [слог долог тогда], когда он растягивается за счет гласной, вроде **a**, **o**, или когда две гласные соединяются и образуют дифтонг, например, **ae**, **oe**, **au**, **eu**, **ei**. По положению слог долог тогда, когда за краткой гласной следуют две согласные, вроде **a*rm***a [**a*rc***us], или когда за ней следует одна двойная [согласная], например, **a*x***is, или [когда за ней] на месте согласной помещаются одна согласная и другая гласная, как в [словах] **I*un***o, **V*en***us, или [когда] на место согласной помещается буква **i**, которой соединяются две гласные, например:

aio te, Aeacida, Romanos vincere posse[17].

Также есть слоги, которые называются общими, [такие слоги бывают тогда], [1] когда за краткой гласной следуют две согласные, из которых первая немая или полугласная **f**, а вторая — плавная; [2] когда за краткой гласной следует в окончании согласная **h**, которая большей частью известна как знак придыхания; [3] когда за краткой гласной две согласные следуют, первая из которых **s**; [4] когда часть речи оканчивается на краткий слог, который завер-

шается на согласную; [5] когда часть речи оканчивается на долгий слог, именуемый дифтонгом, который всегда следует за гласной[18]; [6] когда долгая гласная следует за другой гласной; [7] когда местоимение, оканчивающееся на **c**, следует за словом, всегда начинающимся с гласной; [8] когда двойная греческая согласная **z** принимает краткую гласную; [9] когда за краткой гласной [в слоге], завершая его, следует одна согласная.

Долгий слог имеет двойную [продолжительность во] времени, краткий — одну. У знатоков законов стихосложения слог называется *полустопой*.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Вариант перевода: толчок воздуха. Ср.: *Vict*. Artis gramm. // GL VI. P. 32, vv. 19-22: «…я хочу сначала сказать о произношении отдельных букв и о звуке, который образуется у нас во рту при различным образом изменяющемся ударе и усилении голоса. Голос же или звук производится не только получившим толчок воздухом, когда мы слышим…» (пер. Я.М. Боровского. Цит. по: Античные теории... С. 116).

[2] Например: l и v.

[3] Например, p, b, t.

[4] Здесь и далее выделения курсивом (за исключением поэтических цитат), полужирным шрифтом и полужирным курсивом принадлежат нам. — *М. П.*

[5] Holtz (ed.).

[6] То есть двойная гамма, древнегреческая (эолийская) буква F, соответствующая латинской V.

[7] Holtz (ed.).

[8] Holtz (ed.).

[9] В оригинале (Holtz [ed.] 1981. P. 604, vv. 5-6): “Huic item digammon adscribi solet, cum sibi ipsa praeponitur, ut ***servus vulgus***”. Ср. Diom. // GL I. P. 425, v. 32: “...**u**... geminata digammon accipit...”.

[10] Здесь речь идет о звуке. Понятия буква и звук часто смешивались латинскими грамматистами.

[11] Напр., flabellum, i (n) — веер, опахало; fragmentum, i (n) — обломок, кусок.

[12] Например, **K**alendae.

[13] Например, **q**uum (cum); quotus, a, um.

[14] Термин “figura” здесь обозначает буквенное начертание, в отличие от значения этого же термина при описании состава слова у имен. См.: *Донат*. Кр. наука. С. 306-307.

[15] См.: *Don*. (Keil [ed.]) // GL IV. P. 368, vv. 18-19: “*Syllaba est conprehensio litterarum* uel *unius vocalis enuntiatio temporum capax*” — Слог есть сочетание букв или выражение одной гласной [буквы], различающийся долготой. Ср. (сходства с текстом Доната выделены курсивом. — *М. П.*): [*Serg*.]. Expl. // GL 4. P. 478, vv. 13-14: “*Syllaba est* proprie congregatio aut *conprehensio litterarum* uel *unius vocalis enuntiatio temporum capax*”; *Diom*. Artis gramm. // GL I. P. 427, vv. 1-5: “*Syllaba est* proprie congregatio aut *conprehensio litterarum* uel *unius vocalis enuntiatio temporum capax*”; *Cass*. Exp. (Inst.) // GL VII. P. 215, vv. 6-7: “*Syllaba est conprehensio litterarum* vel *unius vocalis enuntiatio temporum capax*”. См. также: *Marotta* 2015. P. 72; *Monceaux* 1905. T. III (ad loc.).

[16] Вариант: «Слог есть совокупность букв или выражение одной гласной, различающийся долготой».

[17] *Enn*. Ann. VI, 186: «Я говорю тебе, Эсида, что можно победить римлян».

[18] Например, meae.

Перевод с латинского и примечания
М.С. Петровой

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Источники и их переводы на русский язык / Istochniki i ikh perevody na russkii yazyk

Cass. Exc. (Inst.) — Cassiodorus. Excerpta (Institutiones) // GL VII. P. 214-216.

Diom. Ars — Diomedis Artis grammaticae libri III // GL I. P. 299-529.

Don. Ars (Keil) — Donati ars grammatica / Ed. H. Keil // GL IV. Lipsiae, 1864. P. 367-368; 372-379.

Don. Ars (Holtz) — Ars Donati Grammatici Urbis Romae / Éd. par L. Holtz // Donat et la tradition de l’enseignement grammatical: étude sur l’Ars Donati et sa diffusion (IVe–IXe siècle). Paris, 1981. P. 603-605; 613-628.

Enn. Ann. — Ennius. Annales / Ed. J. Vahlen. Leipzig, 1903.

[*Serg*.]. Expl. — [Sergii] Explanationum in Artem Donati // GL IV. P. 486-565.

Vict. Artis gramm. — Marii Victorini Artis grammaticae libri IV // GL VI. P. 3-184.

Викт. Фр. — Марий Викторин. Фрагменты // Античные теории языка и стиля / Под общ. ред. О.М. Фрейденберг. СПб.: Алетейя, 1996 ([1]1936). — Marij Viktorin. Fragmenty // Antichnye teorii jazyka i stilja / Pod obshh. red. O.M. Frejdenberg. SPb.: Aletejja, 1996 ([1]1936).

Донат. Кр. наука — Донат. Краткая наука о частях речи / Пер. с лат. и примеч. М.С. Петровой // Диалог со временем 1 (1999). С. 306-334. — Donat. Kratkaja nauka o chastjah rechi / Per. s lat. i pri-mech. M.S. Petrovoj // Dialog so vremenem 1 (1999). S. 306-334.

Донат. Наука грамм. — Донат. Наука грамматики: О букве. О частях речи. Об имени / Пер. с лат. и примеч. М.С. Петровой // Диалог со временем 35 (2011). С. 312-331. — Donat. Nauka grammatiki: O bukve. O chastjah rechi. Ob imeni / Per. s lat. i primech. M.S. Petrovoj // Dialog so vremenem 35 (2011). C. 312-331.

Исследования / Issledovaniya

Marotta 2015 — Marotta, Giovanna. Syllable and Prosody in Latin Grammarians // The of Syllable Across History, Theories and Analysis / Ed. Domenico Russo. Cambridge Scholars Publishing, 2015.

Monceaux 1905 — Monceaux, P. Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. Paris, 1905. T. III.

Петрова Майя Станиславовна, доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН. — beionyt@mail.ru

ARS DONATI GRAMMATICI URBIS ROMAE

I.1 – I.3: ON SOUND, LETTER AND SYLLABLE

Maya Petrova's translation of fragments from Donatus' "Ars grammatica" considering "sound" (I.1.), "letter" (I. 2.) and "syllable" (I.3) is published after the edition: Ars Donati Grammatici Urbis Romae // Donat et la tradition de l'enseignement grammatical, étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IVe–IXe siècle) / Éd. par L. Holtz. Paris, 1981. P. 603-607. The early edition (Donati Grammatici Urbis Romae Ars Grammatica // Grammatici Latini. Vol. IV. Lipsiae, 1864. Vol. IV. P. 367-372) was taken into account.

Key words: sound, letter, syllable.

Maya Petrova, DrSc (in History), Chief Research Fellow, Associate Professor, RAS Institute of World History (Moscow). — beionyt@mail.ru

Рэндалл Брайэн

ЗВУКИ МУЗЫКИ…

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ИНДЕЙСКОЙ ФЛЕЙТЫ*

Публикуется авторизованный перевод статьи Рэндалла Брайэна о конструкционных особенностях флейты, созданной в стиле Woodland (NAF), сопровождаемый дополнительными комментариями.

Ключевые слова: флейта, искусство, особенность, способ, традиция, звук.

Пусть в твоей жизни будет музыка,
пусть флейта играет для тебя, твоих детей и внуков…
Рэндалл Брайэн

Звук флейты подобен песне, грустной, но красивой,
наполненной любовью, надеждой и тоской…
Генри Кроу Дог

Флейта считается одним из самых древних музыкальных инструментов. Однако под древними флейтами следует понимать весьма разнообразные изделия духового типа — дудочки, свирели, свистки и т.п. Именно они были праобразом известной нам современной флейты[1]. В целом, флейта представляет собой лабиальный духовой музыкальный инструмент, в котором первичным источ-

* Вводная часть статьи (с. 151-158), авторизованный перевод с комментариями (помеченными *) и подбором иллюстраций (кроме случаев оговоренных особо) М.С. Петровой и Ф.В. Петрова. Авторы перевода выражают искреннюю благодарность за консультации при работе над текстом мастеру-флейтисту Артему Александровичу Романову.

[1] Первые флейты не имели встроенных тюнеров; на них было труднее играть, чем, например, на таких индейских флейтах, которые появились около 350 лет назад.

ником колебаний является воздушная струя, рассекающаяся о край стенки изделия, называемой лабиум[2]. Источник колебаний приводит в движение воздушный столб в канале флейты, образуя звук определённой высоты[3]. Бывают флейты с закрытым или открытым противоположным от исполнителя концом ствола. Соответственно, они так и называются — «закрытыми» (звучащими на октаву ниже) и «открытыми». Флейты также различаются и по способу их держания во время игры. Они бывают *продольными* (такие флейты держат в положении перед собой, направляя струю воздуха вдоль флейты)[4]; *поперечными* (т.е при игре струя воздуха разрезается о лабиум поперек флейты, сама же флейта находится поперек исполнителя)[5/6] и *полупоперечными* (или диагональными). У продольных флейт, в частности, может быть особое свистковое устройство (мундштук)[7].

Название «индейская флейта» — условное. Под ним подразумеваются многие виды флейт коренных народов Америки[8]. Среди

---

[2] * labium (лат.) — губа.

[3] * См.: Флейта // МЭ 1981. Т. 5. Стб. 845-847. См. также: https://ru.wikipedia.org/ wiki/. Здесь и далее время доступа к Интернет-ресурсам — июль, 2020.

[4] * Продольная флейта, известная в древнем Египте ок. 5 тыс. лет назад (т.н. период Древнего царства, охватывающий правление фараонов III-VI династий), является основным духовым инструментом на Ближнем Востоке. Она имеет 5-7 отверстий для пальцев и, будучи способной к октавному передуванию, обеспечивает полный музыкальный звукоряд. См.: Флейта. — https://rcmuzyka.com/flejta/.

[5] * Поперечная флейта, у которой 5-6 пальцевых отверстий, была известна в древнем Китае примерно 3 тыс. лет назад; в Индии и Японии — более 2-х тыс. лет назад. См.: Там же. — https:// rcmuzyka.com/flejta/.

[6] * Например, поперечную (современную) флейту создал немецкий инструментальный мастер, флейтист и композитор Теобальд Бём (1794-1881). О нем и его деятельности, см.: *Ventzke* 1982; *Качмарчик* 2008; *Он же*. 2004. С. 218-227; *Он же*. 2004a. С. 478-487; *Scheck* 1981; *Вологдина* 1994. С. 18; *Bate; Böhm* (ed. Sadie). Vol. 3. P. 777-778; *Welch*, 1883. — https://ru.wikipedia. org/wiki/.

[7] * См.: Флейта // МИ 2008. С. 622-628; Флейта многоствольная // Там же. С. 628-629. — https://ru.wikipedia.org/wiki/.

[8] *Индейцы — общее название коренного населения Америки (за исключением эскимосов и алеутов). Это название появилось из-за оши-

таковых — кена[9] (кеначо и кенилла)[10], тарка[11], сампоньо[12], пинки-

бочного представления первых европейских мореплавателей конца XV в. (напр., Христофора Колумба и др.), считавших открытые ими заатлантические земли Индией. См.: Индейцы // КНЭ 2005. Т. II. Стб. 465-466; см. также: https://ru.wikipedia.org/wiki/.

[9] * Кена (*quena-quena*) — продольная флейта Андского региона Латинской Америки (Перу, Боливия, север Чили, север и северо-запад Аргентины, Эквадор, Колумбия, Венесуэла, Гвиана); известна с периода чавинской культуры IX-II вв. до н.э., существовавшей на территории современного Перу (где эта флейта и была изобретена). Обычно такую флейту изготавливали из тростника. Однако встречаются кены, сделанные из тыквы, бамбука, кости ламы или пеликана, металла, дерева, глины, камня. Такая флейта не имеет свисткового устройства; она открыта с двух сторон, у нее, как правило, семь игровых отверстий (шесть верхних и одно нижнее, расположенное на противоположенной стороне, для большого пальца). Длина инструмента 25-70 см. Звукоряд хроматический в две октавы. Такие флейты в основном делают в тональности ноты «соль» (G). В музыке коренных народов Америки (кечуа, аймара), а также ее метисного населения кена используется для исполнения мелодий пятиступенной интервальной системы, звуки которой возможно расположить по чистым квинтам и / или квартам (e.g., вверх по квинтам: до - соль - ре - ля - ми). Играют на кене в основном мужчины, сольно или в ансамбле, например, из трёх флейт такого вида. — https://eomi.ru/group/woodwind/; https://ru.wikipedia. org/wiki/; см. также: Кена // МИ 2008. С. 252; Индейцы Аймара // НА 1959. С. 452.

[10] * Кеначо и кенилла — варианты кены. От кены они отличаются звучанием и строем. Кеначо обладает более низким (басовым) звуком. Такую флейту изготавливают в строе ноты «ре» (D). — https://eomi.ru/group/woodwind/. Кенилла (сопрано) — это кена с высоким строем ля, си. Кена (альт) обычно строится в соль, реже — фа. Кеначо (тенор) — басовая кена, обычно ее строй ре и до. Кеначо имеет более хрипловатый тембр по сравнению с кениллой и кеной. Все три флейты также различаются между собой размерами. Длина кеначо более 50 см; кениллы — менее 30 см; кены (в классическом виде) — 30-40 см. Играть на кеначо сложнее, поскольку для этого требуется больше воздуха, чем при игре на кене и кенилле. И чем ниже нота, тем больше воздуха нужно выдохнуть. Ее звук, по сравнению со звучанием кены и кениллы, более насыщенный. — https://ok.ru/poslednyiz/ topic/65235247830499.

[11] * Тарка — флейта с прямоугольным сечением и мундштуком свистловского типа с небольшим воздушным отверстием. Встречается в Перу и Боливии. Ее изготавливают из древесины. Ее назначение — переда-

лью[13], пимак[14] и др.[15] (Илл. 1- 6, Приложение, с. 171-173).

ча шума ветра высокогорных плато Анд. — https://ru. wikipedia. org/wiki/; см. также: Тарка // МИ 2008. С. 252.

[12] * Сампоньо (сампонья) или флейта Пана — испанское и европейское названия многоствольной тростниковой флейты Центральных Анд. Ее местные (аймарские) именования — *сику* и *айяричи* (обозначающие, соответственно, инструменты малого и среднего, а также большого размеров). Такие флейты состоят из двух рядов скрепленных между собой трубок, в каждом из которых их по 6-8. Трубки одного ряда (которые, как правило, в два раза короче трубок другого ряда) звучат на октаву выше. Нижние концы трубок такой флейты могут быть открытыми или закрытыми. Все скрепленные вместе трубки (голоса) соответствовали мажорную гамму. Такая флейта распространена в Перу, Эквадоре, Боливии; она имеет характерное тёплое, несколько сиплое звучание, характерное для мелодий народов Южной Америки. Ее аналогом является антара, традиционный инструмент индейцев Боливии и Перу. Так, неподалеку от перуанского города Наска, в Кауачи, главном церемониальном центре культуры Наска, для антары изготавливали 10-15 глиняных трубок длиной до 90 см при толщине в 1 мм. — https://ru. wikipedia.org/wiki/. См. также: Сампоньо // МИ 2008. С. 628-629; 629-631; Сампоньо // БРЭ 2017. Т. 33. С. 425-426.

[13] * Пинкильо (пинкольо, пинкульо, пингольо); местные названия — *кечуа* или *аймара* — поперечная флейта с 5-6 боковыми отверстиями, с длиной ствола, как правило, 30-32 см и диапазоном около 2-х октав. Возможно, наиболее древний тип продольной флейты (кены) у аборигенов Центральных Анд. Обычно изготавливается из тростника, тонкого (такая флейта носит название *qina qina*) и более толстого (*tuquru*), однако может быть сделана из бамбука, кости (такая флейта носит название *ch'aka*), ветвей дерева. Распространена среди индейского населения Перу, Боливии, Северной Аргентины, Чили, Эквадора. В Перу и Боливии для связки инструментов между собой использовались жилы овцы и ламы Звучание инструмента полное, приятное, характерного «пасторального» тембра. Исполняемые на нем мелодии обычно ограничиваются таким диапазоном, как октава, септима, иногда квинта. Эта флейта имела важное культурное значение среди населения Анд. Ее использовали во время начала сезона дождей, различных праздников и церемоний. В настоящее время пинкильо встречается редко, так как инструмент практически вытеснен из музыкальной практики более громкой кеной. — https://ru.wikipedia.org/wiki/; Пинкильо. — https://ru.qwe.wiki/ wiki/Pinkillu. См. также: Пинкильо // МЭ 1973-1982. — http://www. musenc.ru/html/p/ pinkil5o.html; EOMI. — https://eomi.ru/ woodwind/ pinkilio/.

Все они различаются между собой видом, конструкцией, звучанием. Эти инструменты имеют открытые отверстия для пальцев и две камеры. Одна из них, называемая воздушной, собирает дыхание музыканта[16], а другая, звуковая, создает звук[17]. Игрок выдыхает воздух в один конец флейты, в ее устье, расположенный на внешней стороне инструмента блок перенаправляет его дыхание из воздушной камеры в звуковую. В ней воздух начинает вибрировать. Такая вибрация, созданная давлением воздуха, вызывает резонанс. Так получается звук. Звук флейты ассоциируется у индейцев с природой, жизнью и любовью.

Например, флейта-сихутанку, широко использовалась многочисленными племенами Северной Америки для самых разных целей — самовыражения в музыке или восстановления утраченных сил, при исполнении обрядов, связанных с исцелением от недугов, лечении болезней, иногда, осуществлении религиозных церемоний. Сихутанку — продольная флейта. Материалы и конструкция (строй) флейт этого вида весьма разнообразен. На юге Северной Америки их изготавливали из речного тростника; на западе и востоке — мягких древесных пород, кедра или ели. И если западные и восточные образцы составлялись из двух половинок дерева, которые после выдалбливания склеивались, то южные, выполненные из тростника, от природы имели цельный корпус. Количество отверстий в таких флейтах также разнится. Были флейты с 4-мя, 5-ю и 6-ю игровыми отверстиями[18].

---

[14] *Так она называется в европейской традиции, на наречии североамериканских индейцев — «сихутанку». В целом, коренные жители Америки называли эти флейты по-разному: čhothán̨ka (большая сердцевина), šiyóthan̨ka (большая куропатка), wiíkižo (свистелка), wayážopi (они свистят на этом)... См.: *Букреев, Дмитрий*. — https://vk.com/club262844_75. См. также: Пимак. — http://www.flutopedia.com/contents.htm. Заметим, что такая флейта может быть с дополнительным звуковым каналом (drone flute), настроенным на основной тон игровой флейты (Илл. 7. — Приложение, с. 174). О них см.: *Wells* 2018; *Wells* 2016.

[15] * См., напр.: *Wolf* 2003; *Keillor; Archambault; Kelly* 2013.

[16] * Флейта — лат. *flauta*, от *flatus* (дуновение).

[17] * Напомним, звук — это колебания воздуха. Звук характеризуется амплитудой и частотой; он изображается в виде волны. Ее амплитуда характеризует громкость звука, частота определяет тон (высоту звука).

[18] * http://www.flutopedia.com ; http://www.flutetree.com.

Внутри такой флейты есть перегородка, образующая предварительную воздушную камеру. Она препятствует воздуху через вдувное отверстие сразу же попадать в секцию с игровыми отверстиями. Такая конструкция сглаживает неровности воздушного потока. Воздух, столкнувшийся с перегородкой, поднимается наверх и проходит через привязанную к верхней части флейты небольшую деревянную пластину (или деревянную фигурку), которая и направляет воздушную струю на острый срез секции с игровыми отверстиями[19] (Илл. 9.1 – 9.2, Приложение, с. 175). И если, закрыв все игровые отверстия,[20] поднести такую флейту к губам и осторожно направить дыхание в инструмент, то он зазвучит. Свисток этой флейты имеет оригинальные особенности. Он может привязываться к корпусу флейты хлопковыми нитками (или кожаными веревочками), которые, как правило, чем-нибудь украшены (Илл. 6-8, Приложение, с. 173-174).

За исключением небольшого количества фотографий, относящихся к XIX веку, источников, из которых можно было бы почерпнуть сведения о ранней истории такой флейты, почти не сохранилось[21]. По этой причине не существует общепринятого мнения относительно того, как сформировался ее современный вид. Было ли это связано с закономерным развитием исконных индейских обычаев изготовления музыкальных инструментов или же это происходило под влиянием европейских традиций[22]. На родине индейцев этот инструмент, прежде всего, ассоциировался с любовью и назывался «любовной флейтой» или «флейтой любви». Его по

[19] * Там же.

[20] * Игровые отверстия соответствуют нотам минорного пентатонического ряда. Всякий пимак тщательно настраивается, что позволяет использовать его для совместной игры с другими инструментами.

[21] * См., напр.: *Gibbs; Milhau; Mowry; Oatman* 1856. Дж. Гиббс утверждает, что в основе его текста лежат данные Дж. Мильхау и С. Моури, последний из которых, в свою очередь, получил сведения от О. Оатмана, находившегося в плену в 1851-1855 гг. В этот документ включено примечание из записок лейтенанта Сильвестра Моури (1856 г.) о флейте из тростника, способствовавшей выражению любовных чувства. Здесь же укажем на исследования, посвященные изучению источников греческой традиции: *Gibson* 2005; *Афонасин; Афонасина; Щетников* 2013.

[22] * Флейта коренных американцев. — https://www.flutopedia.com/naf_history.htm.

традиции[23] брали в руки юноши, желавшие поведать избраннице о

[23] * Согласно легенде, находившийся в лесу молодой охотник услышал звук, подобный песне — грустной, но красивой, наполненной любовью, надеждой и тоской. Ночью ему приснился сон, в котором появилась птица — красноголовый дятел — сказавшая ему: «Иди за мной, и я научу тебя». Когда охотник проснулся, он увидел красноголового дятла на ветке дерева, под которым спал. Птица же вспорхнула и села на другое дерево, находившееся неподалеку; затем полетела к следующему… Она оглядывалась на юношу, как будто бы звала его идти за собой. И тогда он снова услышал ту же песню, и он захотел найти певца. Птица же, мелькая в листве, летела к этому звуку и вела к нему охотника; ее красное оперение было хорошо заметно среди деревьев. И вдруг остановившись и взлетев на кедр у поляны, она начала быстро стучать о дерево, будто играя на маленьком барабане. Внезапно подул ветер, и охотник снова услышал тот же красивый звук, прямо над собой. Он понял, что песня исходит из сухой части дерева, оттуда, где дятел долбил своим клювом. И это был ветер, производивший тот звук; он задувал в отверстия, которые пробила птица. «Друг, — сказал охотник. — Позволь мне взять эту ветку домой. Ты же сможешь сделать себе другую…». Он взял ветку длиной с предплечье, с полой частью и отверстиями, выдолбленными дятлом и отправился домой, не добыв мяса. Там он попытался сделать так, чтобы ветка запела для него. Он подул в неё, но звука не было, и это опечалило его... Поднявшись на вершину одинокого холма неподалеку от большой скалы, он, будучи без еды и воды, постился в течение четырёх дней и ночей, моля со слезами о видении, которое поведало бы ему, как сделать так, чтобы ветка запела. В середине четвертой ночи, появилась та же птица с ярко-красной отметиной на голове и сказала: «Смотри! — и, превратившись в человека, показала охотнику, как заставить ветку петь, повторяя снова и снова: — «Смотри, смотри…». И юноша смотрел, наблюдая очень внимательно. Когда же он проснулся, нашел кедр, взял ветку и, работая долгое время, сделал ее полой, в форме птицы с длинной шеей и открытым клювом. Он выдолбил в ней такие же отверстия, как увидел в своем видении, покрасил верх головы птицы в красный цвет. Он молился, окуривал ветку дымом тлеющей полыни и кедра. Он положил пальцы на отверстия, также как птица, будучи в образе человека, делала в его видении, и одновременно мягко подул в мундштук. И вдруг появилось звучание, подобное дуновению, красивое, медленно растекающееся к тому месту, где он жил, где люди, услышав его, изумлялись и радовались. Благодаря ветру и красноголовому дятлу, юноша принёс им звучащую ветку — сихутанку, первую флейту. В поселении же, в котором жил юноша, был вождь. У него была дочь-красавица, очень гордая, уверенная в том, что нет юно-

своих чувствах и верившие, что звучание флейты непременно приворожит девушку, убедит ее в серьезных намерениях юноши, покажет ей все его достоинства. Эта флейта из-за своей минорной тональности, негромкого, завораживающего и особенно мягкого звучания предназначалась для исполнения медитативных, медленных импровизированных мелодий, услаждающих слух[24]. Сыграть на ней что-то громкое и бравурное вряд ли было возможно из-за ее особого строения, делавшего ее звучание чуть приглушенным и плавным.

* * *

Ниже речь пойдет об индейской флейте[25], сделанной вручную, в которую встроен блок (фетиш), в стиле “Plains”[26 / 27] (Илл. I, с. 159).

ши, достойного ее. И тогда, сделавший флейту охотник решил, что она будет его девушкой. Думая о ней, он сочинил песню. Как-то ночью, встав позади высокого дерева, он заиграл её на сихутанке, надеясь, что девушка увидит его и полюбит. И она услышала его… и сказала: «Юноша, возьми меня; я твоя!»… и они легли вместе, под одним одеялом. А позже она сказала: «Я люблю тебя. Позволь твоим родителям послать подарок моему отцу-вождю… позволь твоему отцу сказать за тебя моему отцу. Сделай это скоро! Сделай это сейчас!». Гордая девушка стала женой охотника, а сам он стал великим вождём. Все юноши племени слышали и видели это. Они также начали вырезать из веток кедра птиц с длинными шеями и открытыми клювами. Прекрасная музыка любви распространялась от племени к племени, побуждая молодых девушек приходить к юношам. И это история о том, как флейта была принесена в дар людям; эта история — благодарность кедру, красноголовому дятлу и тому юноше, который умел слушать. См.: *Wapp* 1984. P. 49-60; *Wapp* 1984a. — См. также: https://www.flutopedia. com/naf_ legend.htm.

[24] * Флейта любви — пимак. — http://www.harps.ru/obuchenie/articles/87-2010-09-15-08-28-01/494-2012-04-09-13-00-05.html.

[25] * Часто встречается упоминание об индейских флейтах, выполненных в стиле Plains и Woodlands. Однако единого мнения в отношении различий между ними нет. О дискуссиях на эту тему, см.: https://www.flutopedia.com/plains_woodlands.htm. См. также: *Ward; Davis* 1999. P. 3-5; *Payne* 1999. P. v.

[26] Другие флейты, относящиеся к типу лесных (Woodland), имеют тюнер, состоящий из трех отдельных частей.

[27] Такая флейта стала известна коренным американцам благодаря английскому мореплавателю около 350 лет назад. См. также *ниже*, примеч. 31, с. 160.



Илл. I.
Флейты в стиле “Plains”. Фото Р. Брайэна (2020 г.)[28].

Мой интерес к таким флейтам был вызван случаем[29] — покупкой флейты у человека, впоследствии ставшего моим учителем, наставником и близким другом. Ранее, еще до знакомства с ним я в течение многих лет играл на сделанной им флейте, но, однажды, к моему удивлению, она замолчала. Мне очень нужна была новая флейта… и я должен был понять, почему она перестала звучать[30].

[28] См. также: *Bryhn, R.* Flute Demonstration. — https://www.youtube.com/watch?v=iPnQuR_2s3E.

[29] С тех пор, как я начал изучать и изготавливать флейты прошло почти пятнадцать лет. За это время мною было сделано более четырнадцати сотен флейт.

[30] * Помимо традиционной цели (согласно легенде о флейте — см. *выше*, примеч. 23) выражения играющим на флейте юношей своих чувств девушке и намерений ухаживания за ней, есть и другая. Звучание флейты, игра на ней помогают людям раслабиться, отвлечься от мирской суеты, различных событий и дел. По этой причине, когда моя флейта вышла из

Этого человека, научившего меня делать флейты, звали Дэн Бэлл. Он принадлежал к древнему клану, члены которого делали флейты с самого начала их появления в Америке. Способ изготовления флейт передавался там из поколения в поколение на протяжении сотен лет[31].

Когда Дэн узнал, что я пытался воссоздать его флейту, он сам связался со мной. «Рэнди, — сказал он, — я научу тебя всему, что ты хочешь знать о флейтах».

Насколько я знал, у детей Дэна не было интереса к флейтам; ко времени нашей первой встречи он уже был болен и перенес два сердечных приступа. Опасаясь, что знание, которое передавалось в его роду из поколения в поколение, будет утрачено, он предложил его мне. Поскольку его способ изготовления флейты считался особенным, хранившимся в тайне и известным только членам его рода, он принял меня в свой клан.

Это было для меня большой честью, хотя родовые традиции не позволяли мне претендовать на кровную связь с его членами. Дэн Бэлл передал мне секреты своего мастерства, научил меня создавать и «понимать» флейты. Я же, разумеется, оказался стой-

---

строя, я попытался найти такую же, отправившись на сайт сообщества “High Spirits Flutes” (см.: https://highspirits.com/ collections/all). Тогда я обратил внимание на то, что флейты для начинающих музыкантов там были примерно такими же, как и у меня. Кроме них были и другие флейты, более сложные и дорогие (их стоимость иногда превышала 300 долларов). Но все они были обработаны на токарном станке и сделаны за небольшой промежуток времени. После тщательного анализа того, что я увидел, я сам решил сделать флейту, используя свою прежнюю в качестве образца. Я пытался сделать ее много раз, но лишь потратил впустую красивый кусок черного ореха; я снова и снова брался за дело, желая создать флейту, на которой можно было играть, но безуспешно.

[31] Его передал пра-пра-прадеду Дэна европейский мореплаватель, знавший основы трубной органной музыки. Об органных трубах применительно к истории индейской флейты, см.: https://www.flutopedia.com/organ_pipes.htm. До этого у флейты были лишь отверстия, у нее не было тюнера (=блока) и на ней было очень трудно играть. Но в каждой семье был свой способ изготовления флейт; иногда — свое название для флейты. Однако ранняя флейта больше соотносится с легендой о красноголовой птице и юноше (см. *выше*, примеч. 23). Не следует думать, что я игнорирую ее; я передаю эту историю так, как услышал сам.

ким учеником. В итоге я научился делать разные флейты[32 / 33], в числе которых и флейта любви[34], и церимониальная, и многие другие.

Когда Дэн закончил обучать меня, он сказал: «Я показал тебе, как я делаю *свои* флейты, ты же должен узнать и понять, как сделать *свою* флейту и создать *свой* стиль». Следуя его наставлению, я делал флейты так, как он меня научил, и тем способом, который он мне показал[35]. Но я разработал собственные мерки и пропорции для их изготовления, поскольку делать такие же флейты, как у Дэна, было нельзя[36]. — Я благодарен Дэну — он научил меня боль-

[32] Две из моих флейт были недавно проверены в звуковой лаборатории Мичигана. Экспертиза показала, что их звучание находилось в диапазоне двух центов от эталонного звука по каждому пальцевому отверстию.

[33] * Напомним, цент — безразмерная логарифмическая единица отношения двух частот или значений границ музыкального интервала. Две частоты *a* и *b* с разницей в один цент относятся как a/b = $2^{1/2000}$ = 1,0005777895. Таким образом, изменение частоты на один цент соответствует её изменению примерно на 0,058 процента; 100 центов составляют один полутон равномерно темперированного строя; 50 центов равны половине полутона равномерно темперированного строя, 1200 центов равны октаве. Понятие цента было введено А. Дж. Эллисом (1814-1890). См.: Цент // БРЭ 2017. С. 284.

[34] У всех племен есть флейты, относящиеся к таким видам; все они имеют свои названия. Например, любовная флейта, названная «сихутанку».

[35] * Р. Брайэн является одним из немногих американских мастеров, стремящихся сохранить прежнюю, ручную технологию изготовления индейских флейт.

[36] Причина запрета в отсутствии кровного родства с коренными жителями Америки. Именно это «отделяет» мои изделия (как и изделия многих других американских мастеров) от таковых, сделанных исконными обитателями Америки. Согласно действующему законодательству США, ни один живущий на территории страны мастер, делающий флейту с двумя камерами, не имеет права копировать или воссоздавать оригинальные флейты коренных американцев, или позициоинровать свои изделия в качестве инструментов, выполненных ими. Он может указать лишь на то, что его изделие выполнено *в стиле* флейты коренных американцев. Однако и делающий флейты коренной житель Америки, если у него нет соответствующего сертификата, также обязан заявлять именно о стиле.

шему, чем просто делать флейту[37]. Сначала, работая над ними, я пользовался цифровым тюнером для определения чистоты их звучания. Но позднее я понял, что опыт и собственный слух лучше[38]. У меня получалось много флейт, но не все они соответствовали тем критериям, которым я был обучен, и тем стандартам, которым они должны были соответствовать[39]. Дело в том, что пальцевые отвер-



Илл. II. Надпись на флейте.
Фото Р. Брайэна (2020 г.).



Илл. III. Из мастерской.
Фото из архива Р. Брайэна.

флейты занимает определенное, зачастую немалое время (в течение этого процесса я мысленно желаю будущей флейте хорошего звучания…). Как правило, я изображаю на флейтах людей, некоторые виды животных, птиц, насекомых. Я делаю это нагретой над пламенем проволокой и никогда не использую каких-либо электрических приспособлений). (Илл. II-III; 8. Приложение, с. 176).

[37] Мои флейты сделаны методом, о котором большинство мастеров-производителей флейт не знает. В его основе лежит метод пропорциональности длины рук разных людей и длины флейты. Соответственно, поскольку у людей руки разной длины, в процессе работы у меня всегда повляются новые флейты (их новые формы и стили). Имитация окрашивания

[38] * Речь идет об устройстве (или компьютерной программе) для настройки флейты на нужную высоту звука путём сравнения датчиками этого звука с эталонным звучанием. Об эталонном звуке в книге Г.М. Когана «У врат мастерства» сказано так: «Смотри в цель — таково первое правило при всякой работе, первая предпосылка успеха в ней. Применительно к… игре это означает: слушай мысленно ту музыку, которую собираешься исполнить, представляй себе то звучание, которое хочешь извлечь».

[39] Такие флейты часто можно увидеть на ярмарках. Они продаются с целью компенсации древесины, используемой на их изготовление.

стия флейты изначально должны не только находиться на одной линии, но и иметь одинаковый диаметр. «Метод сустава» (knuckle method) и тот прием, который мой наставник называл «английским усовершенствованием», появились гораздо позже, по сравнению с тем способом, который существовал ранее[40]. Музыкантам, у которых маленькие кончики пальцев, в основном, нравится ранняя конструкция флейты и тот способ игры на ней, которому я сам был обучен. Это обусловлено тем, что их пальцам трудно закрывать отверстия флейты, созданной в модифицированном, позднем стиле. Я же, когда рассматривал различные флейты, выставленные на выставках, ярмарках или витринах магазинов, всегда пытался найти образцы, выполненные именно в раннем стиле, с маленькими отверстиями для пальцев. Но, как правило, мне попадались обычные изделия, с отверстиями соответствующими среднему диаметру пальца.

По виду полноразмерной флейты можно понять, каким образом разрабатывался и, в итоге, получился ее размер. Традиционно, все индейские флейты «выстраивались» пропорционально частям тела человека. Для того, чтобы представить это, нужно поместите конец мундштука (mouthpiece) флейты в основание руки, примерно на полдюйма[41] выше того места, где заканчивается запястье, и опустить руку вдоль бедра. Тем самым можно дотянуться до другой стороны «правильного отверстия» (truehole). Это первое измерение руки при изготовлении полноразмерной флейты. Затем если вы поместите руку между этим отвертием (truehole) и первым пальцевым отверстием, то увидите, что расстояние между ними

[40] * Здесь имеется в виду разработанный Уильямом Гордоном (William Gordon [1791-1839]) клапанный механизм для флейты, который впоследствии взял за основу Теобальд Бём (1794-1881), сконструироавший коническую флейту с открытыми клапанами. До усовершенствования флейты Т. Бёма позиция посверленных отверстий определялась расстоянием между пальцами. Т. Бём освободился от этого ограничения и сделал отверстия для всех полутонов хроматической шкалы в акустически правильной позиции и чистоте звучания флейты, что значительно способствовало совершенствованию её тембра. См.: https://vk.com/wall-41973452_1969; http://artschool-5.ru/biblioteka/105-bazhenova-n-s-vklad-teobalda-bjoma-v-razvitie-i-sovershenstvovanie-konstruktsii-flejty.html. См. также *выше*, примеч. 6 (с. 152). См. также: *Качмарик* 2004. С. 218-227.

[41] * В США английский дюйм равен 2,54 см.

равно ширине ладони вместе с большим пальцем (или ширине кулака). Это второе измерение руки при изготовлении флейты. Далее вы увидите, что расстояние равное ширине большого пальца будет выдержано между всеми пальцевыми отверстиями до конца инструмента. И если все сделано правильно, то это расстояние должно быть равно ширине ладони с большим пальцем.

Когда я делаю флейту (и до обрезки она еще представляет собой восьмиугольник), я также учитываю и соблюдаю эти пропорции для разметки места пальцевых отверстий. Подбирая длину флейты, я сопоставляю ее со звуком последнего отверстия. Чтобы сделать это правильно, я проигрываю серию нот. Их звуковое сочетание подсказывает мне, правильно ли она настроена[42]. Конечно, такой способ изготовленеия флейты и тип ее настройки имеют свои недостатки. И, кроме того, нужно учитывать, что у всех людей руки разной длины.

Но как же получались флейты разных размеров, тонов и звучаний... Это можно объяснить довольно просто: они соответствовали различной длине рук людей. Так, маленький размер флейты (например, с тональностью ноты соль [G]) может соответствовать длине руки маленькой девочки; средний — женщины (с тональностью ноты фа-бемоль [Fes]), а большой — мужчины (с тональностью ноты фа-диез [Fis])[43].

Сегодня мало флейт изготавливается прежним, традиционным способом, вручную. Большинство флейт делается на токарном станке, затем в дереве просверливаются два отверстия для звучания (некоторые умельцы называют это место «гнездом» [roost, nest]). Для

[42] * Например, длина флейты может быть равна расстоянию от внутренней стороны локтя до кончика указательного пальца. Длина верхней камеры воздуха, как и расстояние между свистком и первым отверстием, равна ширине одного кулака. Расстояние между отдельными отверстиями исчислялось шириной одного пальца, а расстояние от последнего отверстия до конца инструмента, как правило, имело ширину кулака. См.: *Антонов. В*. Native American Flute. — https://viktorov.net/pimak/pege3.html.

[43] * В целом, длина флейты не должна превышать длины, равной вытянутой руки от плеча до кончиков пальцев. Например, корпус калюки имеет проход конической формы, слегка сужающийся сверху вниз. Внутренний диаметр трубок составляет от 15 до 25 мм. Диаметр выходного отверстия не превышает 12-14 мм, а верхнего отверстия — 19-23 мм.

того чтобы настроить флейту, устанавливается тонкая пластина-прокладка толщиной 0,032 дюйма (примерно, ок. 1 мм), которую некоторые мастера также могут назвать гнездом (nest), и после этого на нее устанавливается блок. Он может быть либо простым и плоским, либо более сложным, со звуковым каналом в нижней своей части. И если на этом этапе допускается ошибка, то блок уже не годится; его можно утилизировать, сохранив при этом флейту (и это возможность сокращения отходов).

Созданные таким способом флейты, по моему мнению, относятся к стилю Woodland. Этот способ некоторые умельцы считают оригинальным. Но это не так; это современный способ, применяемый мастерами для облегчения изготовления флейты.

Я также видел на флейте сделанную с помощью роутера звуковую канавку глубиной 0,032 дюйма[44]. Такая флейта обрезается как можно ближе к концу обработанного на токарном станке места. Ее окончательная длина определяется посредством обрезки ее конца до тех пор, пока не будет подобран правильный шаг для изготовления отверстий. Далее делаются отверстия для пальцев.

Мой подход к изготовлению флейт — традиционный и в некотором отношении он проще[45]. У моей флейты все отверстия имеют одинаковый диаметр, равный примерно четверти дюйма; их не нужно улучшать, они как бы получаются естественным способом. Все они равномерно расположены относительно друг друга на расстоянии равном ширине большого пальца[46]. Если посмотреть внутрь флейты через пальцевое отверстие, то можно увидеть напротив него на внутренней стороне инструмента черную точку. Это то место, где останавливается металлический стержень (poker), коснувшись противоположной стороны флейты. Это очень сложно сделать, и я очень стараюсь, чтобы стержень прошел так, как надо. Я не пользуюсь дрелью[47], когда делаю отверстия. Чтобы

[44] Однако замечу, что большинство звуков таких флейт мне кажутся приемлемыми и «живыми».

[45] Чтобы сделать флейту, нужна обычная монтажная платформа, подобная той, которая применяется для сборки моделей кораблей.

[46] Сейчас этот прием называется английской настройкой, и мой наставник, конечно же, не относил его к оригинальным.

[47] Большинство мастеров обрабатывают свои изделия на токарном станке, и даже мой наставник Дэн так делал. Он говорил, что такой, усовершенствованный процесс намного сокращает время изготовления

они получились правильной формы и нужного диаметра, я прожигаю древесину[48]. Еще одна трудность состоит в способе нанесения на флейту специального покрытия[49]. Многие мастера погружают свои флейты в лак... но полученный результат не столь хорош[50]. Возможно, звук полностью герметичного дерева флейты сегодня и считается хорошим, но большинство коренных американцев (как и я) верят в дух дерева и не считают это правильным. Внутри же моих флейт специального покрытия нет вообще. Я полагаю, что «запечатать» дерево все равно, что убить его дух. А это вовсе не то, чего я хотел бы достичь при изготовлении флейты. Кроме того, этого делать не требуется и не нужно; просто большинству умельцев так легче мастерить[51].

флейт; что мне тоже придется делать флейты по-новому, так как прежний, ручной, способ их создания будет меня «изматывать». Однако в процессе их ручного делания у меня появляется особенное наслаждение от того, что я создаю флейту естественным (оригинальным) способом, и что она получается такой же, какой была сотни лет тому назад… Однажды при помощи настольной электрической пилы я сделал основные части флейты и высверлил дрелью отверстия в ней, но больше я не пользовался электрическими инструментами.

[48] См.: *Bryhn, Randall*. Native Amercian Flute Sound Demo. — https://www.youtube.com/watch?v=gHytABeMTRk

[49] Это прозрачное покрытие, называемое “Salad Bowl Finish”, которое предназначенно для пищевой промышленности. Оно одобрено FDA, не содержит канцерогенов, не теряет своих свойств в течение всей жизни флейты. Это является одним из моих основных и значительных преимуществ. Насколько мне известно, из немногих производителей флейт я один использую его.

[50] Для большинства флейт в качестве покрытия используется шеллак, полиуретан или обычный лак. Однако такие покрытия хорошо «держатся» лишь в течение года. Позже частицы таких покрытий начинают тускнеть, стираться, портиться и выделять огромное количество канцерогенов, которые музыкант невольно глотает во время игры. В результате, у него дурной вкус во рту… Производители флейт также используют минеральное масло, воск или некоторые смолы, которые не являются канцерогенными, но такой прозрачный слой следует повторно наносить каждый год, чтобы сохранить древесину.

[51] Обычно можно сделать порядка десяти заготовок для флейты за один час. Но это время не включает настройку чистоты ее звучания, изготовление блока и отверстий. Отверстия на большинстве флейт размеща-

Позднее я начал экспериментировать с длиной флейты, соответствующей длине рук того или иного человека. Я надеялся найти правильное соотношение — то, которое дало бы мне тон, который я искал. Я нашел его спустя некоторое время — чистое звучание ноты «Фа» (которое, по моему мнению, является идеальным звуком для флейты). Его помогла найти моя жена Бекки, точнее, длина ее рук.

Индейская флейта — чудо, известное из поколения в поколение, но сегодня о нем знают лишь немногие. Ниже показаны флейты разной длины (Илл. IV, с. 168).

Нижняя — фестивальная (или обрядовая) флейта; она называется «Флейтой советов» (“Council Flute”). Игра на ней из-за ее величины отличается от игры на флейте стандартного размера. Такие флейты использовались только для важных и особых случаев. Они создают свои особенные, специальные, эффекты, их звук — легок; он скользит от одного тона к другому. Я переименовал ее в флейту, сделанную в честь войны, которая никогда не начнется (“The War that Never Happened”).

ются мастерами с помощью информации, полученной в сети, называемой NAFlutomat («Инструмент для изготовления флейт американских индейцев»). То есть пальцевые отверстия намечаются и размещаются ими на основании арифметических вычислений (на мой взгляд, не являющихся необходимыми) (см.: http://www.flutopedia.com/ naflutomat.htm). Затем такие отверстия высверливаются с помощью ступенчатого сверла, с постепенным увеличением их диаметра до тех пор, пока флейта не получит гармонического звучания. После того, как правильный тон найден, мастер берет и нагревает докрасна ступенчатую дрель; в последний раз он прикасается ею к древесине для того, чтобы создать впечатление ее прожигания (некоторые отверстия могут достигать полутора дюймов в диаметре). Все действия по изготовлению флейты, как правило, по времени занимают около трех часов на протяжении нескольких дней. Напр., см.: https://pikabu.ru/story/fleyta_pimak_svoimi_rukami_5350118. Инкрустации, различные украшения являются более затратным по времени и дорогостоящим дополнением к флейте.



Илл. IV.
Флейты разной длины. Фото Р. Брайэна (2020 г.).

Следующая — флейта обычной длины. Она сделана для человека среднего роста; и это стандарт, по которому изготавливаются и все другие флейты.

Далее — флейта, выполненная в укороченном стиле. По длине она почти на четыре дюйма меньше предыдущей. Она была сделана специально[52] — ее особенность состоит в приближении пальцевых отверстий ко рту исполнителя.

[52] Предыстория ее появления такова. Вскоре после того, как я начал делать флейты, моя жена Бекки сказала, что тоже хотела бы играть. Несмотря на то, что традиционно флейта — мужской инструмент, я решил сделать инструмент специально для нее, поскольку ей было трудно дотягиваться пальцами до отверстий на флейте в натуральную величину. По этой причине я укоротил флейту обычного размера настолько, насколько было возможно, сохранив ее звучание в строе Фа-минор. Этот инструмент, будучи максимально коротким, при игре оказался способным менять тона быстрее, чем флейта обычного размера. И хотя она звучит как флейта в стиле NAF, ее малая длина больше соответствует длине кельтской флейты.

Верхняя флейта — самая маленькая («мини G»). У нее более высокое звучание. Ее называют птичьей флейтой, поскольку изначально она использовалась для имитации птичьих криков.

Сложно предположить, где можно встретить единомышленников. По этой причние я всегда стремился популяризировать искусство коренного населения Америки, используя доступные мне средства и возможности. В конференц-залах, на выставках, в других общественных местах я часто говорю о его самобытности, способах отражения природных явлений в живописи, разновидности орнаментов[53]; музыке и флейтах, играю на них для тех, кто меня



Илл. V. Пояс из вампума, реконструкция, выполненная Рэндаллом и Ребеккой Брайэн) Фото Р. Брайэна (2020 г.).

[53] В числе индейских вещей пояса из бисера, называемого «вампум» (Илл. V). Вампум использовался для скрепления договоров, обмена подарками; колонисты приняли его в качестве валюты в торговле с северо-восточными индейскими племенами. Так, белый вампум был примерно эквивалентен одному доллару; красный, синий и фиолетовый — пятидесяти долларам; черный — в отдельных случаях мог «охватить» богатство целого индейского племени, так как каждая бусина могла стоить примерно тысячу долларов. Изготовление таких поясов — трудоемко. Например, чтобы сделать большой пояс понадобится два месяца каждодневной работы. Используемый колонистами аналог вампума, выполненный из стекла, также является редкостью и [в настоящее время] уходит в историю (Можно только представить состояние коренного населения, когда английские поселенцы обнаружили, что они сами могут сделать то же самое из стекла, отправив созданное в Америку в 50-ти галлонных бочках.) Из вампума также делали и браслеты, на изготовление которых уходило много месяцев. И хотя раковину вампум все еще можно найти, стоимость ее чрезвычайно высока. Подробнее см.: Wampum history and background // NativeTech: Native American Technology & Art. — http://www.nativetech.org/wampum/wamphist.htm ; http://www.nativetech.org/authors/tara.htm; см. также: См.: Wampum. — https://en.wikipedia.org/wiki/Wampum; https://ru.qwe.wiki/wiki/Wampum. На иллюстрации: маленький пояс (внизу) исторически не точен из-за своего цвета.

слушает. И когда я в очердной раз иду в Могикан-центр (Mohican Lodge Center), парк штата Хокинг Хилс (Hocking Hills) или другие места, чтобы выступить с игрой на флейте, я смотрю на слушателей как бы взглядом из прошлого; ведь звуки флейты коренных американцев снова можно услышать на этой древней земле[54]...

[54] Меня часто спрашивают, являюсь ли я коренным американцем. Но я могу лишь сказать, что большая часть моего прошлого неизвестна из-за усыновления по линии отца. Мой же наставник Дэн считал меня метисом по происхождению, а по статусу — человеком, усыновленным его племенем и ставшим его членом.



Илл. 1. Кена[55].



Илл. 2. Кеначо[56]

[55] https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Qinakuna.png. Доступно по: GNU Free Documentation License; опубл.: Free Software Foundation.

[56] https://garmoniyazvuka.ru/product/quenacho-d-pal/.



Илл. 3. Тарка[57].



Илл. 4. Двухрядная южноамериканская сампоньо[58].

[57] См. (1): https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tarka_vertical.jpg. Доступно согласно GNU Free Documentation License (версия 1.2 и более поздние); опубл.: Free Software Foundation. (2): http://www.nativeflutes walking.com/images/tarka1.jpg.

[58] https://www.picuki.com/media/2234349572771515068.



Илл. 5.
Пинкильо[59].



Илл. 6.
Сихутанку
(Пимак)[60].

[59] http://artbolivia.ru/index.php?route=product/product&path=68&product_id=218.

[60] http://www.harps.ru/obuchenie/articles/87-2010-09-15-08-28-01/494-2012-04-09-13-00-05.html. У этой флейты все отверстия одинакового диаметра. Она может быть отнесена к флейтам простого стиля. — *Р. Б.*

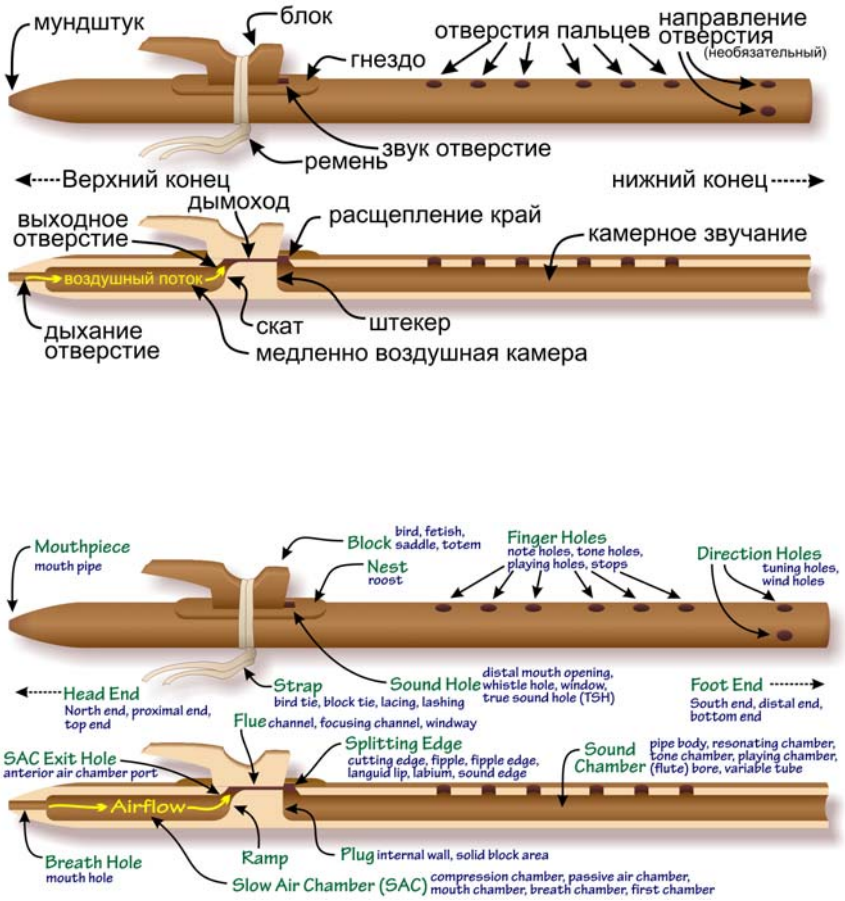


Илл. 7.
Пимак с дополнительным каналом (drone flute)[61].



Илл. 8.
Изображения на флейтах. Фото Р. Брайэна (2020)[62].

[61] https://www.etsy.com/market/drone_flute.
[62] https://www.facebook.com/thechroniclesofmu/



Илл. 9.1 и 9.2.
Пимак. Устройство[63].

[63] http://ushistoryimages.com/images/native-american-flutes/fullsize/native-american-flutes-2.jpg ; https://aoimevelho. blogspot.com/2013/06/blog-post.html ; http://woodwind-instruments.wdfiles.com/local--files/images/NAF.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Bate; Böhm (ed. Sadie) — Bate, Philip; Böhm, Ludwig. Boehm, Theobald // The New Grove Dictionary of Music and Musicians / Ed. by Stanley Sadie. Vol. 3.

Gibbs; Milhau; Mowry; Oatman 1856 — Gibbs, George; Milhau, John J.; Mowry, Silvester; Oatman Olive (contributors). Observations on the Indians of the Colorado River, California; Accompanying Vocabularies of the Yuma and Mohave tribes / Manuscript 1043, publ. by the National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, 1856.

Gibson 2005 — Gibson, Sophie. Aristoxenus of Tarentum and the birth of musicology // Studies in classics. Vol. 9. New York and London: Routledge, 2005. ix+ 264 p.

Keillor; Archambault; Kelly 2013 — Keillor, Elaine; Archambault, Timothy; Kelly, John. Encyclopedia of Native American Music of North America. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, LLC, 2013.

Payne 1999 — Payne, Richard W. The Native American Plains Flute. Oklahoma: Toubat Trails Publishing Co., 1999.

Scheck 1981 — Scheck, Gustav. Die Flöte und ihre Musik. B. Schott's Söhne. Mainz, 1975; VEB Deutscher Verlag für Musik. Leipzig, 1981.

Ventzke 1982 — Ventzke, Karl. Boehm-Instrumente. Frankfurt a.M., 1982.

Wapp 1984 — Wapp, Edward, Jr. The American Indian Courting Flute: Revitalization and Change / Contemporary American Indian Issues Series. Number 5 // Sharing a Heritage: American Indian Arts / Ed. by Charlotte Heth and Michael Swarm. Los Angeles: American Indian Studies Center, UCLA, 1984.

Wapp 1984a — Wapp, Edward, R. The Sioux Courting Flute: Its Tradition, Construction, and Music. M.A. Thesis. University of Washington, Seattle, Washington, 1984. — https://www.flutopedia.com/naf_legend. htm.

Ward; Davis 1999 — Ward, H. Trawick; Davis, R. P. Stephen. Time before History: The Archaeology of North Carolina. North Carolina: University of North Carolina Press, 1999.

Welch 1883 — Welch, Christopher. History of the Boehm flute. London: Rudall, Carte & Co, 1883. — https://ru.wikipedia.org/wiki/.

Wells 2016 — Wells, Raymond. How to Make Native American Drone Flutes. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

Wells 2018 — Wells, Raymond. Making Native American Drone Flutes. North Charleston: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2018, 36 p.

Wolf 2003 — Wolf, R.A. A Guide to Crafting the Native American Style Flute. 2003.

Афонасин; Афонасина; Щетников 2013 — Афонасин Е.В., Афонасина А.С. Щетников А.И. ΜΟΥΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной музыки. СПб.: Издательство РХГА, 2013, 300 с. — Afonasin E.V., Afonasina A.S. Shchetnikov A.I. ΜΟΥΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Ocherki istorii antichnoi muzyki. SPb.: Izdatel'stvo RKhGA, 2013, 300 s.

Вологдина 1994 — Вологдина М. Мастер Бём // Музыкальная жизнь 9 (1994). — Vologdina M. Master Bem // Muzykal'naya zhizn' 9 (1994).

Друскин 1983 — *Друскин М.С.* История зарубежной музыки. М.: Наука, 1983. Вып. 4. 528 с. — Druskin M.S. Istoriya zarubezhnoi muzyki. M.: Nauka, 1983. Vyp. 4. 528 s.

Индейцы // КНЭ 2005 — Индейцы // Казахстан. Национальная энциклопедия. Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2005. Т. II. — Indeitsy // Kazakhstan. Natsional'naya entsiklopediya. Almaty: Қazaқ entsiklopediyasy, 2005. T. II.

Индейцы Аймара // НА 1959 — Индейцы Аймара. Празднества // Народы Америки. Т. 2 / Под ред. А.В. Ефимова и др. М.: АН СССР, 1959. — Indeitsy Aimara. Prazdnestva // Narody Ameriki. T. 2 / Pod red. A.V. Efimova i dr. M.: AN SSSR, 1959.

Качмарчик 2008 — Качмарчик В.П. Немецкое флейтовое искусство XVIII-XIX вв. Донецк, 2008. — Kachmarchik V.P. Nemetskoe fleitovoe iskusstvo XVIII XIX vv. Donetsk, 2008.

Качмарчик 2004 — Качмарчик В.П. Реформа Т. Бёма (к проблеме исследования механико-акустической системы флейты) // Музичне мистецтво: зб. наук. ст. Донецьк: Донецька державна музична академія ім. С.С. Прокоф'єва, 2004. Вип. 4. — Kachmarchik V.P. Reforma T. Bema (k probleme issle-dovaniya mekhaniko-akusticheskoi sistemy fleity) // Muzichne mi-stetstvo: zb. nauk. st. Donets'k: Donets'ka derzhavna muzichna akademiya im. S.S. Prokof'єva, 2004. Vip. 4.

Качмарчик 2004а — Качмарчик В.П. Реформа Т. Бёма и перспективы развития современной флейты // Українське музикознавство. Киев: НМАУ ім. Чайковського. Вип. 33. 2004. — Kachmarchik V.P. Reforma T. Bema i perspektivy raz-vitiya sovremennoi fleity // Ukraïns'ke muzikoznavstvo. Kiev: NMAU im. Chaikovs'kogo. Vip. 33. 2004.

Кена // МИ 2008 — Кена // Музыкальные инструменты. Энциклопедия. М.: Дека-ВС, 2008. — Kena //Muzykal'nye instrumenty. Entsiklopediya. M.: Deka-VS, 2008.

Коган 1977 — Коган Г.М. У врат мастерства. М.: Советский композитор, 1977. — Kogan G.M. U vrat masterstva. M.: Sovetskii kompozitor, 1977. — https://bookap.info/book/kogan_u_vrat_masterstva_1958/bypage/ ; https://vk.com/doc51329153_437929046?hash=8f367d0a502b72be88

Пинкильо // МЭ 1973-1982 — Пинкильо // Музыкальная энциклопедия. 1973-1982. — Pinkil'o // Muzykal'naya entsiklopediya. 1973-1982.

Романов 2020 — Романов Артем. Об этнических инструментах, 2020. — Romanov Artem. Ob etnicheskikh instrumentakh. — https://krasnogorskriamo.ru/article/master-flejtist-iz-krasnogorska-ob-etnicheskih-instrumentah-i-muzyke-dushi-365808

Сампоньо // БРЭ 2017 — Сампоньо // Большая российская энциклопедия. М., 2017. Т. 33. — Sampon'o // Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya. M., 2017. T. 33.

Тарка // МИ 2008 — Тарка // Музыкальные инструменты. Энциклопедия. М.: Дека-ВС, 2008. — Tarka // Muzykal'nye instrumenty. Entsiklopediya. M.: Deka-VS, 2008.

Флейта // МИ 2008 — Флейта // Музыкальные инструменты. Энциклопедия. М.: Дека-ВС, 2008. — Fleita // Muzykal'nye instrumenty. Entsiklopediya. M.: Deka-VS, 2008.

Флейта // МЭ 1981 — Флейта // Музыкальная энциклопедия. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1981. — Fleita // Muzykal'naya entsiklopediya. T. 5. M.: Sovetskaya entsiklopediya, 1981.

Флейта многоствольная // МИ 2008 — Флейта многоствольная // Музыкальные инструменты. Энциклопедия. М.: Дека-ВС, 2008. — Fleita mnogostvol'naya // Muzykal'nye instrumenty. Entsiklopediya. M.: Deka-VS, 2008.

Цент // БРЭ 2017 — Цент // Большая российская энциклопедия. Т. 34. М., 2017. — Tsent // Bol'shaya rossiiskaya entsiklopediya. T. 34. M., 2017.

Электронные ресурсы / Elektronnye resursy

Bryhn, R. Flute Demonstration. — https://www.youtube. com/watch?v=iPnQuR_2s3E

Bryhn, Randall. Native Amercian Flute Sound Demo. — https://www.youtube.com/watch?v=gHytABeMTRk

Flutopedia. — http://www.flutopedia.com/ naflutomat.htm

High Spirits Flutes. — https://highspirits.com/ collections/all

Plains Style and Woodlands Style Native American Flutes. — https://www.flutopedia.com/plains_woodlands.htm

Wampum. — https://en.wikipedia.org/wiki/Wampum

Wampum history and background // NativeTech: Native American Technology & Art. — http://www.nativetech. org/wampum/wamphist.htm

Антонов. В. [*Antonov. V.*] Native American Flute. — https://viktorov.net/pimak/pege3.html

Букреев, Дмитрий [*Bukreev, Dmitrii*]. — https://vk.com/club 26284475

Вампум [Wampum]. — https://ru. qwe.wiki/wiki/Wampum

Вампум [Wampum]. — http://www.nativetech.org/authors/tara.htm

EOMI — EOMI. Энциклопедия музыкальных инструментов [EOMI. Entsiklopediya muzykal'nykh instrumentov.] — https://eomi.ru/ woodwind/pinkilio/

Индейцы [Indeitsy]. — https://ru.wikipedia.org/wiki/

Кена [Kena]. — https://eomi.ru/ group/woodwind/

Кена [Kena]. — https://ru.wikipedia. org/wiki/

Кеначо и кенилла [Kenacho i kenilla]. — https://eomi.ru/ group/woodwind/

Кеначо и кенилла [Kenacho i kenilla]. — https://ok.ru/poslednyiz/ topic/65235247830499

Об органных трубах [Ob organnykh trubakh]. — https://www.flutopedia.com/ organ_pipes.htm

Пимак [Pimak]. — http://www.flutopedia.com/contents.htm

Пимак [Pimak]. — https://pikabu.ru/story/fleyta_pimak_svoimi_rukami5350118

Пинкильо [Pinkil'o]. — http://www.musenc.ru/html/p/ pinkil5o.html

Пинкильо [Pinkil'o]. — https://ru.qwe.wiki/ wiki/Pinkillu

Пинкильо [Pinkil'o]. — https://ru.wikipedia.org/wiki/

Сампоньо [Sampon'o]. — https://ru. wikipedia.org/wiki/

Сихутанку [Sikhutanku]. — http://www.harps.ru/obuchenie/articles/87-2010-09-15-08-28-01/494-2012-04-09-13-00-05.html

Сихутанку [Sikhutanku]. — http://www.flutetree.com

Сихутанку [Sikhutanku]. — http://www.flutopedia.com

Тарка [Tarka]. — https://ru. wikipedia. org/wiki/

Теобальд Бём [Teobal'd Bem]. — http://artschool-5.ru/biblioteka/105-bazhenova-n-s-vklad-teobalda-bjoma-v-razvitie-i-sovershenstvovanie-konstruktsii-flejty.html

Уильям Гордон [Uil'yam Gordon]. — https://vk.com/wall-41973452_1969

Флейта [Fleita]. — https://ru.wikipedia.org/ wiki/

Флейта [Fleita]. — https://rcmuzyka.com/flejta/

Флейта коренных американцев [Fleita korennykh amerikantsev]. — https://www.flutopedia.com/ naf_history.htm

Флейта любви — пимак [Fleita lyubvi — pimak]. — http://www.harps.ru/obuchenie/articles/87-2010-09-15-08-28-01/494-2012-04-09-13-00-05.html

Флейта многоствольная [Fleita mnogostvol'naya]. — https://ru.wikipedia.org/wiki/

Иллюстрации

Илл. 1. — https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Qinakuna.png. Доступно по: GNU Free Documentation License; опубл.: Free Software Foundation.

Илл. 2. — https://garmoniyazvuka.ru/product/quenacho-d-pal/

Илл. 3. — https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tarka_vertical.jpg. Доступно согласно GNU Free Documentation License (версия 1.2 и более поздние); опубл.: Free Software Foundation. (2): http://www.nativeflutes walking.com/ images/tarka1.jpg

Илл. 4. — https://www.picuki.com/media/2234349572771515068

Илл. 5. — http://artbolivia.ru/index.php?route=product/product&path=68&product_id=218

Илл. 6. — http://www.harps.ru/obuchenie/articles/87-2010-09-15-08-28-01/494-2012-04-09-13-00-05.html

Илл. 7. — https://www.etsy.com/market/drone_flute

Илл. 8. — https://www.facebook.com/thechroniclesofmu/

Илл. 9.1 и 9.2. — http://ushistoryimages.com/images/native-american-flutes/_fullsize/native-american-flutes-2.jpg ; https://aoimevelho. blogspot.com/ 2013/06/blog-post.html ; http://woodwind-instruments.wdfiles.com/local--files/images/NAF

БРАЙЭН Рэндалл, независимый исследователь, музыкант-флейтист. — the_kid_427@yahoo.com

Randall Bryhn

SOUNDS OF MUSIC...
ON THE FEATURES OF THE INDIAN FLUTE

An authorized translation of Randall Bryhn's paper on the design of the Woodland Style Indian Flute (NAF) is published and commented.

Key words: flute, art, feature, method, tradition, sound.

Randall Bryhn, independent researcher, musician, flutemaster. — the_kid_427@yahoo.com

Introductory part of the paper (p. 151-158),
*authorized translation and notes (marked with *),*
selection of illustrations
(except as otherwise specified) by
Maya Petrova and Philip Petrov

О.Н. Яхно

МОДА ЭПОХИ МОДЕРНА

ИДЕИ И РЕАЛЬНОСТЬ НА СТРАНИЦАХ РОССИЙСКОЙ ПРЕССЫ*

Статья посвящена анализу материалов «модной тематики», имеющей место в рассчитанных на массового читателя журналах и оценке их влияния на повседневную жизнь людей. Публикации в виде пространных статей и небольших заметок основывались на последних теоретических наработках и объясняли сущность современной моды, механизмы ее распространения, функции в обществе. Показано, как различные телесные практики и манера поведения людей, включенные в категорию «модных», меняли устоявшийся образ жизни в городах. Отмечается значимость мнений врачей, критиков и публицистов для формирования новой информационной среды. Демонстрируется, как кутюрье (наравне с художниками), следуя канонам искусства, свойственным эпохе модерна, пытались воплотить свои идеи в жизнь; каким образом формировалась тенденция следования моде.

Ключевые слова: мода, эпоха модерна, средства массовой информации, дискурс, культурная идентичность.

Мода, как форма социальной регуляции, понятие многомерное. Как правило, им обозначают периодическую смену образцов стандартизованного массового поведения. С одной стороны, мода проявляется в телесной репрезентации и в частой смене внешнего вида человека, фасонов одежды и обуви. Сфера ее действия распространяется не только на искусство, но и на бытовое и даже эко-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 20–49–660002.

номическое поведение. У моды как социального феномена нет сознательной цели. Она меняется под воздействием многих факторов. В их числе — трансформация материальных условий жизни, социальные сдвиги, появление новых политико-идеологических установок и эстетических представлений, распространение научных знаний, собственная логика развития... На индивидуальном уровне мода выражает склонность к новым переживаниям, желание выделиться из общей массы. С другой стороны, мода устанавливает некие общепризнанные образцы, которым стремятся следовать люди независимо от своего социального положения и материального достатка[1]. Ее институциональные аспекты подчинены стихийно формирующимся тенденциям социокультурной инновации и массового отбора соперничающих культурных образцов. Внимательный наблюдатель, зная значение различных символов, может по господствующей тенденции моды определить явные и латентные ценности, доминирующие в обществе[2].

Вместе с тем, можно говорить и о сознательном конструировании модного стиля. Его стандарты задаются средствами массовой информации, литературой, кинематографом, изобразительным искусством, образованием, рекламой. Именно они определяют дискурс, одновременно и описывающий сложившиеся практики, и предписывающий нормы поведения человека в различных сферах жизни. Такие установки становятся для широких кругов населения неким императивом[3].

В России следование моде приняло массовый характер в конце XIX века с началом эпохи модерна. Отличительной особенностью этого времени являлось широкое распространение в общественном сознании буржуазных ценностей и норм поведения. Они находили все большее число сторонников моды в силу появления массового субъекта, готового к корректировке своей культурной идентичности. Местом его сосредоточения были города, поскольку именно в них располагались учебные заведения и культурно-просветительские учреждения, шло активное формирование элементов гражданского общества и независимой прессы.

[1] *Демиденко* 2006–2007. С. 50.
[2] *Гофман* 1994. С. 34.
[3] *Рокамора* 2017. С. 69-70.

Превращение моды в значимый регулятор массового проведения отражало важную особенность общественного сознания того времени: жажду обновления и веру в его реальность[4]. Наибольшую восприимчивость к новаторским веяниям демонстрировали представители так называемого городского среднего класса, непосредственно связанного с бурным развитием капиталистического уклада. Для них стремление к комфорту и вещному достатку, следование моде, желание хорошо и со вкусом одеваться было естественным требованием современности. Они также разделяли представления о неограниченных возможностях воспитания и образования в деле формирования человека «современного типа» со свойственным ему стремлением к здоровому образу жизни и рационализации своего досуга.

Важный вклад в распространение подобных взглядов вносила периодическая печать, с одной стороны, своими убедительными для читательской аудитории аргументами, с другой, учетом общественного мнения. Рассмотрение материалов прессы того времени, в которых затрагивалась тема моды, может помочь понять, чем люди руководствовались в своем повседневном поведении, какие модные новации они считали приемлемыми, какие ценности разделяли, с какими идеалами себя идентифицировали. Соответственно задача настоящей статьи состоит в анализе «модной тематики», имевшей место в журналах, ориентированных на массового читателя, решение которой позволит раскрыть отдельные специфические черты городской повседневности эпохи модерна.

Тема моды в общественном дискурсе

Наиболее обстоятельно тема моды рассматривалась в специализированных журналах. Среди них выделялись такие издания, как «Новый русский базар», «Новейшие моды и рукоделие» «Модный свет», «Модный курьер», выходившие значительным тиражом — в совокупности свыше 34 тыс. экземпляров в середине 1890-х гг. — рассчитанные как на наиболее состоятельные и «продвинутые» слои населения, так и на профессиональных изготовителей одежды: портных, швей, модисток. В основном именно они формировали манеру обсуждения последних тенденций моды в одежде, интерьере и других бытовых аспектах. Но только этими журналами дело не

[4] *Сарабьянов* 2001. С. 13.

ограничивались. Жажда модных новостей в России была столь сильна, что многие другие печатные издания, не имеющие прямого отношения к моде, публиковали информацию о модных новинках в различных сферах повседневной жизни с целью повсеместного привлечения подписчиков[5] — как в городах, так и провинции.

Таким образом, недостатка в изданиях, регулярно освещающих в том числе и новинки моды, не наблюдалось. Наиболее востребованными были столичные журналы для семейного чтения: «Семьянин», «Женщина», «Хозяйка», «Наша пища», «Женское дело», «Хозяйство и домоводство». Они предназначались для широкого круга рядовых чиновников, мелких предпринимателей, конторских служащих, купцов и ремесленников, т.е. людей небогатых и прагматичных, способных оценить не только практичность, но и уловить тон изящества; людей, способных «расцветить и скрасить скромную жизнь»[6]. Содержащиеся в них материалы — новости, обзоры, советы, рецепты и т.п. — изобретательно вдохновляли как мужчин, так и женщин на участие в «модном процессе». Такой процесс поддерживали и литературно-художественные журналы, и общественно-просветительские. Например, журнал «Нива» (с тиражом ок. 200 тыс. экземпляров) имел специальное ежеквартальное приложение «Парижские моды», на страницах которого пропагандировались последние фасоны одежды, аксессуаров, белья, причесок. Информация и иллюстрации в «Ниве», будучи весьма разнообразными, предназначались для достаточно разноплановой (по возрасту и интересам) семейной аудитории; стиль изложения был легким и непринужденным, скорее дружеским, без назидательности.

Очевидно, образцом для таких изданий являлись российские и зарубежные издания, ориентированные на представителей высших классов, освещавшие «красивую жизнь аристократов». В России таким журналом стал «Столица и усадьба», ориентированный на распространение таких особых ценностей, которые когда-нибудь могли бы стать общим достоянием»[7]. Очевидно, что издатели такого российского журнала явно ориентировались на анг-

[5] *Руан* 2011. С. 168-169.
[6] *Семьянин* 1894. С. 175.
[7] *Столица и усадьба* 1914а. С. 4.

лийское издание “The Ladies’ Field”, считавшимся в этом отношении «наиболее компетентным органом Великобритании и континента и претендующим на освещение всех сторон жизни светской женщины — собственно светская жизнь, новости моды и спорта, развлечения и музыка, свадьбы и путешествия. Русскому «высшему свету» также отводилось в этом издании должное место, возможно, по причине того, что оно должно был иметь русское приложение[8].

На содержание и форму этих публикаций большое влияние оказывали концепции, развиваемые в обществе того времени. Искусство одеваться позиционировалось как составляющая часть единого процесса становления нравственного гражданина, достойного во всех отношениях.

На рубеже XIX–XX вв. стали появляться основополагающие исследования, касающиеся костюма и моды. В них проблемы эволюции художественных стилей в костюмных формах рассматривалась как часть общекультурных изменений. Так Э. Тейлор и Г. Шурц считали, что мода является формой воплощения эстетических воззрений эпохи[9]. Г. Зиммель, видел в моде выражение тщеславия и честолюбия[10], а И. Блох и Э. Фукс — эротических потребностей, эффектное и постоянное подчеркивание красот человеческого тела[11]. В. Зомбарт обозначил главную движущую силу изменения моды, увязав ее с коммерческим интересом предпринимателей[12]. Такие теоретические наработки, касавшиеся сущности моды, времени ее возникновения, механизмов распространения, функции в обществе и т.п. в виде журнальных публикаций «доводились» до массового читателя. Как утверждал С. Гулишамбаров: «мода имеет неотразимое влияние на нравственность, на образование характера человека, на укрепление тех или других обычаев. Нет такой сферы деятельности человека, не исключая даже духовной, которая, в той или другой мере, не подчинялась бы моде»[13].

[8] Столица и усадьба. 1914b. С. 21.
[9] *Тэйлор* 1991; *Шурц* 1907.
[10] *Зиммель* 1996.
[11] *Блох* 1994; *Фукс* 1994.
[12] *Зомбарт* 1994.
[13] *Гулишамбаров* 1903. С. 545-546.

Особое внимание авторы журнальных публикаций уделяли поиску причин смены моды. Чаще всего тенденции ее смены объясняли подражательностью большей части представителей средних и низших классовых слоев общества представителям аристократии, а также новыми возможностями фабричного производства потребительских товаров. Как отмечалось в журнале «Хозяйка», «в настоящее время новости моды с быстротой молнии распространяются по всему цивилизованному миру, находя себе поклонников среди представителей всех сословий»[14]. И в связи с тем, что массовое производство «шаблонного товара» позволяло удовлетворить запросы не только среднего, но и малосостоятельного классов, мода превратилась в критерий оценки уровня экономического и культурного развития страны, а «количество и стоимость изнашиваемого платья, белья, обуви и проч. стали служить мерилом благосостояния и культурности данного народа»[15].

Стремление следовать модным веяниям порождала «красоту для бедных». В одной из заметок журнала «Хозяйка» (1902 г.) говорилось, что «страсть к подражанию, стремление низших сословий тянуться вслед за более высшими во всем, что касалось внешнего строя жизни, никогда ранее не было столь широко распространено». Понижение цены на различные товары сделало доступным для масс множество таких вещей, которые в прежнее время составляли привилегию только богатых и знатных»[16]. Однако во внешнем облике тиражировался скорее идеал богатства и респектабельности, нежели мещанская скромность и простота расчетливости.

Следует заметить, что для обывателей того времени было весьма характерно выглядеть как празднично, ярко и нарядно, так и элегантно и утонченно. Все это требовало от потребителя весьма существенных затрат, которые далеко не всегда вели к желаемому результату[17].

---

[14] Хозяйка 45 (1902). Стб. 1264.

[15] *Гулишамбаров* 1903. С. 569.

[16] Хозяйка. 1902. Стб. 1291.

[17] По этому поводу см.: Дамский мир. 1912. С. 31: «Остается еще огромная категория женщин среднего класса, которые из-за неумения одеваться заставляют своих мужей делать долги… и в конце концов все же оказываются безвкусно одетыми».

Немалое значение уделялось феномену морального старения вещей. Например, корреспондент журнала «Хозяйка» эту черту описал таким образом: «стремление менять платье, мебель, белье и т.д. — характерная особенность современного культурного человека. Отсталым считается тот, кто два раза отдает в починку свои сапоги, а хозяйка, накапливающая дюжинами в своем бельевом шкапе рубашки и салфетки из толстого прочного полотна, вызывает у фешенебельных дам лишь презрительную улыбку»[18]. Такие высказывания способствовали утверждению массовой культуры моды в общественном сознании людей того времени. Ее носители хорошо усваивали новую информацию, новые реалии жизни и поведенческие практики городской жизни: «Моды, обычаи, популярные песни, особого рода жаргонные словечки, так же как и великие интеллектуальные, общественные и индустриальные движения — все это зарождается в кипучих жизнью городских центрах»[19]. Мода оказалась первым предметом массового потребления: гомогенного, стандартизованного, не признающего национальных границ и диверсифицированного только во времени в связи с регулярными циклами представления сезонных коллекций[20].

В одном из очерков, опубликованном в «Новом журнале для всех» (1902 г.) подробно описан механизм распространения модных новинок. «В салонах, а в особенности на ипподромах бывает “весь Париж” — и тут каждый имеет возможность рассмотреть “живые рекламы”, т.е. кокоток, одетых по последнему слову моды. Как только новая мода стала известной… ей тотчас начинают подражать, и, прежде всего, настоящие “модэнки”, дамы, принадлежащие к высшему аристократическому обществу»[21] (Илл. 1).

Наряду со скачками, вернисажами и светскими раутами дополнительным источником формирования новых мод был театр. Так после премьеры балета «Шехерезада» в моду вошли восточные тюрбаны с перьями, яркие, легкие ткани, южный грим и шаровары.

[18] Хозяйка 44 (1902). Стб. 1234.
[19] Новый журнал для всех 20 (1910). Стб. 95.
[20] *Липовецкий* 2012. С. 83.
[21] Хозяйка 45 (1902). Стб. 1207.



На rue de la Paix въ Парижѣ—
въ 12 час. „манекены" лучшихъ парижскихъ портныхъ выходятъ завтракать.
(Рис. F. Fabiano для „Ст. и Ус.")

Илл. 1[22].
На модной улице Парижа.

[22] См.: Столица и усадьба 12-13 (1914). С. 33.

Эти новации оказались настолько популярными, что нашли отклик на страницах периодических изданий. Журнал «Хозяйка» (1901 г.) опубликовал обстоятельный этнографический этюд о происхождении одежды и научной критике костюма. В нем автор не только утверждал, что мода логично вытекала из условий образа жизни, и подчеркивал взаимосвязь костюма с физиологией и внешним влиянием других культур, но и делал вывод о том, что управлять модой должна наука, «изменяя некоторые ее вредные формы в безвредные... — в тот день, когда каждый последует той моде, которая для него будет наиболее выгодной, мы встретимся не только с большим разнообразием, но и с лучшим вкусов, от чего только эстетика выиграет»[23].

Призывы руководствоваться «научным подходом» в оценке модных тенденций сопровождались рекомендациями осознанно выбирать подходящий стиль одежды. Каждой женщине предлагались советы стать творцом своего собственного гардероба исходя из личных обстоятельств («По-настоящему моды и нет: каждая женщина одевается по своему вкусу; вот в этом и есть настоящий прогресс»[24]); стремиться к элегантности во всем, избегать мещанского вида, по возможности скрывать недостатки фигуры.

Такого рода рекомендации хорошо согласовывались с общей тенденцией развития «дизайна» одежды. Еще до Первой мировой войны кутюрье стали создавать элегантные женские костюмы, которые усовершенствовали женскую фигуру, делая ее визуально цельной. Украшения на таких костюмах них были минимальными, а сами они были сшиты из традиционных «мужских тканей» — из сукон тусклых оттенков. «Простота и скромность — два главных качества женского костюма, что, однако, не мешает нисколько элегантности. Секрет успеха хорошего туалета заключается в гармонии, то есть в соответствии всех главных и второстепенных предметов туалета, в соответствии тканей, покроя и цвета с личностью самой женщины»[25]. По утверждению Э. Холландер, эта тенденция «выросла из стремления к элегантности, а не из практических потребностей»[26].

[23] *Реньо* 1901. Стб. 121.
[24] Дамский мир 10 (1909). С. 10.
[25] Дамский мир. 1912. С. 33.
[26] *Холландер* 2018. С. 112.

С модой по жизни

Практичное отношение к моде дополнялось требованием учитывать последние достижения в области гигиены. Активная пропаганда лозунга «Здоровье — это богатство» стимулировала появление большого количества публикаций с рекомендациями по приведению тела к норме. В них, например, обсуждалась важность ухоженного внешнего вида, являвшегося залогом успешного продвижения по социальной лестнице. Наряду с соблюдением простых правил чистоты рекомендовалось целенаправленно заниматься моделированием тела с использованием физических упражнений, массажа, диеты; специально подчеркивалось, что «в настоящее время среди культурных народов тучность не в моде. Обсуждалась и проблема разумного применения диет: «Всем известно, что в этом вопросе главным образом заинтересованы дамы, которые при первых признаках начинающейся тучности уже готовы на какие угодно жертвы и охотно проделывают всевозможные способы лечения от ожирения, хотя, к сожалению, редко по назначению врача и под его непосредственным наблюдением. Часто, однако, такое лечение проделывается только в косметических целях, даже без требования моды. Нужно сказать правду, что и многие мужчины тоже не всегда равнодушно относятся к изменению внешних форм вследствие отложения излишнего количества в теле»[27].

В журналах стали появляться и заметки на тему как бороться с различными телесными недостатками, на которые незамедлительно отреагировали производители и продавцы «аптекарского товара», предлагающие свою продукцию. Наиболее наглядной из них была реклама мыла, различной гигиенической косметики, новых продуктов питания и лекарственных средств. «Крем создает, поддерживает и возвращает красоту, молодит и делает лицо юношески свежим, уничтожает угри, прыщи, веснушки, морщины, гусиные лапки, вообще очищает лицо, делает кожу гладкой и красивой»[28]. «Гигиеническое борно-тимоловое мыло Г.Ф. Юргенс уничтожает веснушки, загар, желтые пятна, прыщи, угри и действует против излишней потливости»[29]. «Крем “Метаморфоза”,

[27] Здравие семьи. 1905. Стб. 9.
[28] Наши дни 8 (1912). С. 116.
[29] Екатеринбургская неделя. 1894. С. 787.

единственно признанный женщинами всего мира. Бесспорно радикально удаляет веснушки, угри, пятна, загар, морщины и другие дефекты лица»[30].

Одновременно обращалось внимание и на отдельные модные новинки, которые могли негативно сказаться на здоровье. «К сожалению, высокие каблуки опять входят в моду. Искусственно вызванное положение ноги вследствие ношения высоких каблуков ведет ко многим расстройствам здоровья, которые могли бы быть избегаемы. Любители, а в особенности любительницы высоких каблуков должны серьезно подумать о том, насколько возобновившаяся мода носить высокие каблуки может оказаться вредной для их здоровья»[31]. Помимо моды на каблуки критике подвергались узкие и высокие воротники, корсеты, мягкие боа и меховые воротники, а также длинные шлейфы платьев. «Пыль, подымаемая шлейфами, содержит немало патогенных (болезнетворных) бацилл, которые вместе с пылью попадают в легкие прохожих: да и сами обладательницы шлейфов немало глотают этой зловредной уличной пыли, кишащей микроорганизмами и их зародышами, да еще к тому же принесут ее к себе домой!»[32].

Вполне вероятно, что тех людей, кто привык к строгим закрытым нарядам, поразил появившийся в 1913 г. треугольный вырез, который врачи сразу же окрестили «вырезом для пневмонии». Карикатуристы, наблюдая за реальной жизнью, по-своему откликались на актуальные модные тенденции и находили интересные сюжеты (Илл. 2–4).

В частности, один из рисунков предлагал использовать гигиенический шлейф на колесиках для прогулок по улицам. Подпись под картинкой гласила: «Даже самая пикантная дама не поднимет никакой пыли»[33]. Однако предлагаемые модные изобретения были не лишены оригинальности и игривости.

Например, туфли с вделанными в каблук часами, что заставляло дам принимать пикантные позы. Была обувь и для Золушек — с игольницей вместо брошки на носке туфельки.

[30] Зауральский край. 1915
[31] Последние моды. 1910. С. 32.
[32] Хозяйка 50 (1902). Стб. 1417.
[33] Наши дни 2 (1912). С. 8.





Илл. 2[34] – 3[35].



Илл. 4[36].
Модные тенденции глазами карикатуристов.

[34] Заря жизни 13 (1910).
[35] Там же.
[36] Заря жизни 37 (1910).

Не меньшее внимание уделялось многочисленным элегантным дополнениям, которые должны были быть практичны и уместны. Например, в ручке зонтика элегантной дамы появилась модная новинка — в нее поместили «зеркальце, пуховку и пудру или часики, самых миниатюрных размеров»[37].

Авторитетные мнения врачей по отношении женского здоровья не оставались без внимания. В частности, они учитывались создателями корсетов, участвовавшими во Всемирной Парижской выставке 1900 г., о чем свидетельствует журнал Иностранная литература (1901 г.): «…Можно было наглядно убедиться, чего достигла гигиена и эстетика, соединившиеся вместе для создания нового, вполне безвредного и вместе с тем красивого корсета. Новая форма корсета выдвинула на первый план несколько заброшенный за последнее время фасон платья “принцесс”»[38].

Распространению представлений о красивом, практичном, гигиеничном и здоровом способствовал ряд факторов. В их числе, например, включение понятия моды в процесс объяснения различных социальных явлений — отношения к врачам, лечению и самолечению. Так, местный корреспондент журнала «Урал» (1902 г.) в Екатеринбурге заметил, что «если бы лечение действительно было основано на научных данных, мода не могла бы иметь такое влияние, какое она на самом деле имеет»[39].

Включение ряда телесных практик в категорию модных способствовало постепенному распространению понятия здорового образа жизни в повседневной жизни. В частности, это проявилось в выборе мест и способов проведения зимнего и летнего отдыха. Так, в сезонном репортаже об отдыхе на Ривьере (1914 г.), опубликованном в журнале «Столица и усадьба», отмечалось снижение популярности этого курорта среди английских, русских и американских туристов. «Вкус жизни на Ривьере опошлился и опустился. В последние годы ездить на Ривьеру перестало быть модно. Ездят только те, у кого там виллы, да заядлые неисправимые игроки»[40]. Для поправки здоровья предпочитали ездить в Швейцарию,

[37] Последние моды 21 (1910). С. 3.
[38] Иностранная литература 6 (1901). С. 81-82.
[39] Урал. 1902. 2 февр.
[40] Столица и усадьба. 1914а. С. 22.

а за развлечениями в Египет. Появлялись и привлекательные места в столице. Гостиница «Астория» стала одним из самых модных мест Петрограда. Управляющий придал ей русско-французский характер, удалив в начале войны всех германских и австрийских служащих, а для остальных устроил французские курсы[41].

Требования рациональности гигиеничности стали предъявлять и к жилым помещениям. Хотя реалии жизни не всегда их оправдывали. «Нет солнца, нет чистого воздуха, нет ванны, запах из кухни, но мебель “стильная”. Стиль за три копейки, неудобный, ненужный, мешающий»[42]. Аналогичной критике подвергались чересчур экстравагантные выходки современных художников и поэтов: «футуристы, эти идиоты красят физиономии, две артистки в Петербурге встречали новый год в лиловых париках. Зеленые и лиловые парики попробовали носить в Париже с легкой руки Бакста и Ансфельда, раскрасивших наш балет. Но это не привилось»[43]. Отмечалось и влияние русской культуры на различные стороны европейской жизни: «До сих пор в Англии и Америке знали русский балет, русскую водку, кнут, слышали о казаке, самоваре. А теперь заинтересовались вдруг русской душой: явился спрос на нашу литературу»[44].

Корреспонденты модных журналов ставили своей целью познакомить общество с актуальными новинками в области не только одежды и аксессуаров (Илл. 5–6), но и столового этикета, а также повседневной жизни.

Так, в «Ремесленной газете» (1906 г.) публикуется материал с парижской выставки. «Французы, например, никогда не завтракали, но теперь под влиянием дружественного сближения с Англией в Париже явилась мода завтракать и пить чай в пять часов. Вина теперь подаются не в бутылках. А в хрустальных кувшинах. В кувшине для шампанского внутри цилиндр для льда»[45].

[41] Столица и усадьба. 1915b. С. 25.
[42] Столица и усадьба. 1916a. С. 13.
[43] Столица и усадьба 1914c. С. 21.
[44] Столица и усадьба. 1915c. С. 31.
[45] Ремесленная газета. 1906. С. 41.



Послѣдній „крикъ моды".
Шляпа и вуаль „Chantecler".

Илл. 5[46].
Актуальная модель шляпки.





Илл. 6[47] – 7[48].
Модели мужской одежды в журнале и в реальности.

[46] Заря жизни 9 (1910).
[47] Приложение к «Ремесленной газете».
[48] Фото в ателье. Музей истории Екатеринбурга (далее — МИЕ).

Тема столового этикета продолжается и в последующие годы. В журнале «Дамский мир» (1915 г.) публикуется материал о том, что «модным и оригинальным кофейником считается подражание турецкому кувшину. Такой серебряный кофейник очень эффектен и удобен, потому что чашки к нему могут быть какого угодно фарфора. Очень легко получить в России на наших прекрасных фарфоровых заводах имитации всех фарфоров, что будет стоить много дешевле»[49]. Автор заметки подчеркивает, что «в новом сезоне ликеров к кофе не подают, только сигары и сигареты, особенно с золочеными мундштуками, указывающими на тонкий вкус наших дам. Сигары также стало модно подавать в ящиках из черного стекла с золотыми или серебряными ободками. А уж “ящик” из дымчатого топаза в платиновой оправе может быть изящным подарком»[50].

Распространению европейской моды способствовало появление готового платья. Благодаря невысокой стоимости, такая одежда, с одной стороны, становилась доступной широким слоям общества. Но, с другой стороны, ее относительная дешевизна приводила к упрощению моделей. Крой становился менее сложным, количество деталей сокращалось, а конструкция платьев переставала быть громоздкой, насыщенной деталями, орнаментами и символами. Переход от сложного кроя к простому выражался в имитации. Вместо реальных отрезных деталей использовались накладные или отстроченные. Достижения химии позволили ввести в обиход дешевую пластмассу вместо дорогостоящего китового уса. Новые анилиновые красители делали шерстяные ткани более яркими. Российские хлопчатобумажные ткани заменили шелк, что позволило шить недорогую и красочную одежду. И хотя в Приложении «Парижские моды» все еще предлагались фасоны дорогих пальто и платьев, в нем одновременно отмечалось, что такие фасоны можно скопировать, а пальто и платья сшить (вместо атласа и бархата) из сукна или шерстяной материи по вкусу, заменить соболь более дешевым мехом и т.д. (Илл. 8).

[49] Дамский мир. 1915. С. 33.
[50] Там же. С. 34.



Илл. 8[51].
Модное пальто.

Это способствовало тому, что всякая женщина могла позволить себе «знаки чужого социального слоя». В разделах «Хроника и происшествия» местных газет стали появляться заметки следующего содержания: «Постановлением г. уполномоченного по охране Д.И. Шаховского арестована на два месяца кр-ка Ревдинской вол. Антонина Вас. Пузаткина, которая в зале 3 кл. Екатеринбург I 20 декабря, находясь в опьяненном состоянии вела себя неприлично, ругаясь непристойной бранью на глазах публики и дошла даже до цинизма.

[51] Парижские моды. 1912. Зимний сезон.

Эта особа одетая «барыней», оказалась содержательницей известного увеселительного заведения г. Екатеринбурга»[52].

Как правило, для мужчин рекомендовались строгие фасоны сдержанных расцветок. Тем не менее, некоторые желающие выделиться, этим пренебрегали. Описание такого «модника» имеет место в повести начала XX в. «По праздникам, под черным суконным пиджаком щеголеватый парень носил такой-же жилет с цветными стеклянными пуговицами и малиновую шерстяную рубашку, с таким высоким и узким воротником, что он плотно как влитой охватывал всю его шею до самого чисто выбритого подбородка; фуражку с блестящим лаковым козырьком он надевал так, что вся правая половина головы с копной вьющихся, блестящих от масла волос была открыта, причем волосы ничем не стесненные покрывали собой целую половину лба; на ногах его красовались сапоги с узкими голенищами, и с столь бесчисленными складками правильного восьмиугольного набора, что среди ребят ходила молва, будто Иван, чтобы надеть эти удивительные сапоги, всякий раз натирал ноги мылом»[53]. Но все же считалось, что внешний вид «настоящего мужчины» должен подчеркивать сдержанность, порядочность, ответственность, надежность и респектабельность, т.е. соответствовать базовым ценностям буржуазного образа жизни[54]. Наверное, поэтому, цветовая крикливость критиковалась, как несоответствующая духу времени. «Красные фраки, показавшиеся одно время на балах в Париже, были не особенно красивым нововведением и при полном освещении и блеске бала неприятно резали взор. Красные костюмы красивы на охоте в зелени лесов, где приходится видеть друг друга издали»[55].

Желание яркости время от времени порождали модные вспышки. Так, в начале 90-х XIX в. покупатели из Сибири стали обращать внимание на отделку подошв кунгурских сапог. «Черный сапог для рабочего класса. Он не будет носиться в калошах. Подошву ошкуривают и разрисовывают специями, делают блестящей как зеркало. Но это блеск лишь на один день»[56]. Такие настроения

[52] Урал. 1908. 3 янв.
[53] *Измайлов* 1901. Л. 8.
[54] *Вайнштейн* 2005. С. 519.
[55] Семьянин. 1894. С. 185.
[56] Екатеринбургская неделя. 1895. С. 111.

способствовали появлению советов в печатных изданиях — очень практичного отношения к одежде, создания рационального гардероба. «Хороша только та мода, которая гармонирует не только с телосложением, типом лица и возрастом женщины, но и с окружающей обстановкой. Костюм должен быть не только красив по материалу и покрою, но и приспособлен к нашей грязи, и ветру, и дождю»[57]. Доступность и дешевизна готовых изделий усиливали их привлекательность. Пресса также предлагала модные модели, подтверждая такую тенденцию: «Самое модное, новое, изящное, эффектное и практичное для дам и барышень есть блуза “Кимоно”, сшитая из наилучшей тонкой шерстяной набивной материи в японско-турецком вкусе»[58]. В идеале, каждый экземпляр готовой купленной вещи должен был соответствовать высоким стандартам технического совершенства. «Красота таких вещей заключена в самой их способности быть идентичными в своей множественности, в их прекрасной и безупречной машинной обработке, и строчке. Новая эстетика, основанная на идеале совершенного сходства, могла заменить прежнюю эстетику индивидуальности и уникальности»[59]. Эти же требования высоких стандартов качества и доступности стали распространяться на совершенно разные аспекты жизни.

Кутюрье и портные: грани взаимодействия

В специальных разделах журналов можно выделить особый тип публикаций, посвященный новинкам, которые можно было увидеть в магазинах или заказать по каталогам. В них кутюрье наравне с художниками старались донести до читателей новые идеи в конструировании костюма, основанные на последних трендах в развитии искусства. После всемирной выставки в 1889 году в Париже стало очевидным, что на смену историзму, господствовавшему в искусстве на протяжении полувека, приходит стиль «модерн». Силуэт модных платьев стал определять корсет, придававший фигуре S — образный изгиб, подчеркиваемый лифом с напуском и юбкой, плотно облегающей бёдра и веером распускающейся к полу[60]. В этом силуэте выражался эстетический идеал

[57] Женщина. 1907. С. 3.
[58] Уральский край. 1911. 24 февр.
[59] *Холландер* 2018. С. 123.
[60] *Коршунова* 2000. С. 20.

стиля модерн с его тяготением к волнистым формам и текучим линиям. Платья шили из мягких пластичных струящихся тканей светлых пастельных тонов. Часто использовали принцип многослойности: шифон, газ и тюль поверх атласа или парчи приглушали блеск этих тканей, заставляя их мерцать в зависимости от освещения, создавая особый декоративный эффект. Корсеты нередко лишь усложняли эту задачу. Так решалась проблема учета особенностей фигуры, которая, как утверждалось, «требовала особого покроя одежды, капризных прихотливых складок, небрежной грации в разбросанных бантах, цветах, кружевах. Артисты, одевающие современных модниц), хорошо изучили эту капризную фигуру и умеют сделать ее чудом женской красоты и изящества. Современные модные платья требуют больших денег и стоят дорого. Одеться просто и изящно, не тратя на себя лишних денег — вот доказательство прирожденного ума и вкуса женщины»[61]. Ориентация на оригинальность не отрицала функциональности и гигиеничности при конструировании одежды. Так появился демократичный женский костюм, получивший широкое распространение в XX в. Одновременно и европейские, и русские деятели искусств были единодушны в необходимости позитивной переработки наследия прошлого. Они предлагали искать идеал в костюме эпохи Античности или в национальной одежде своего времени. А чтобы это получилось оригинально, настаивали на привлечении к созданию модных костюмов не только портных, но и профессиональных художников. Наибольшей известности в этой области добился Л. Бакст, творчество которого ознаменовало целую эпоху в развитии вкуса и моды.

Этому способствовали не только «Русские сезоны», но и издание журнала «Аполлон». В его первом номере за 1909 г. было опубликовано программное заявление участников объединения. Одни авторы высказывали взгляды людей искусства, богемы и объявляли своей задачей привнести красоту искусства в повседневную жизнь. «Как создать постоянный жизненный гимн: плясовой ритм жизни, пластику всех людских действий? Это ли пожелание не смешно в наши дни, порабощенное уродством, рассудочными эпидемиями, машинной техникой, в дни систематичного обезображивания природы и мрачной понурости, вызванной борьбой за существование? Это ли не смешно при наших кос-

[61] Последние моды. 1909. С. 11.

тюмах, наших улицах, громыхающих и затемненных суетными проволоками; это ли не смешно при всей распущенности и всей жестокости наших нравов? Нужны не только красивые праздники, но и красивые будни. Вся пластика повседневности должна обновиться и озариться»[62]. Другие авторы выступали за изменение понурой и жестокой действительности. Главным виновником столь печальной картины назывались буржуазные стереотипы, которые новые художники «обливали презрением и относились к ним с горделивым сознанием своей утонченности»[63].

С середины первого десятилетия XX века наступает новый этап развития костюма. Более стройным становится силуэт, происходит постепенный отказ от корсета, стягивающего и деформирующего фигуру (Илл. 9–10).





Илл. 9[64] – 10[65].
Новые веяния городской моды.

[62] *Бенуа* 1909. С. 9.
[63] *Бакст* 1909. С. 46.
[64] ГАСО. Фр. 2757. Оп.1. Д.42.
[65] Музей истории Екатеринбурга.

Изменения в формах и тональности костюмов были связаны с именем Поля Пуаре. Однако его противники считали новый костюм унижающим и деморализующим. «Броские цвета, силуэт с акцентом на ногах, странные варварские украшения (например, браслеты рабынь), отсутствие корсета якобы свидетельствовали об опасном наслаждении одеждой»[66]. Но такие модели могли выбрать женщины любого возраста и любого типа фигуры, чему способствовал силуэт перетекающей капли, подчеркнутый струящейся фактурой материала. Это обусловило широкую популярность моделей нового типа, несмотря на то, что в реальной жизни все же чаще встречался более рациональный вид одежды, с типичным для модерна едва намеченным силуэтом и плавной линией, соответствующей естественным контурам фигуры (Илл. 11–14).





Илл. 11[67] – 12[68].
Скетчи. На улицах Екатеринбурга.

[66] *Рибейро* 2012. С. 189.
[67] Из альбома М.И. Тихачек. См. Екатеринбург в лицах... С. 5-20.
[68] Там же.



Илл. 13[69].
За утренним туалетом.



Илл. 14[70].
Прогулка по городу.

Специальные разделы в журналах давали дамам и господам весьма практические рекомендации и подробные советы, соответствующие новым тенденциям. На первое место ставились такие качества, как элегантность и изящество, которыми не пренебрегали в том числе и при описании последних привычек и прежних обычаев молодых людей, а также приемов мужского кокетства. Утверждалось, что дамы, которые это прочитают, «с первого взгляда сумеют отличить действительно элегантного мужчину, про которого наши друзья-англичане не без основания говорят: “человек, который умеет носить то, что нужно, в любой момент”»[71]. Оказавшее влияние на высший свет Европы явление дендизма описывалось как «состояние духа, манера, исключительно сотканная из нюансов, процветающая исключительно среди утонченного,

[69] Там же.
[70] Там же.
[71] Дамский мир. 1915а. С. 28.

вполне цивилизованного и несколько пресыщенного общества. В нем ко всему относятся с легкой иронией и где нравственность только известная форма вежливости, а лицемерие — дань порока добродетели»[72].

Нередко в журналах появлялись нелестные оценки современного состояния моды. «Кто у нас может учить изяществу, чувству меры, кто может служить примером утонченности и хорошего тона? Наши доморощенные денди держатся и одеваются порою, как щеголи черной республики Либерия. Впрочем, о мужской элегантности не может быть и речи: ведь две трети мужского населения России носит мундир и ходит в форменных фуражках»[73].

Подобные рассуждения дополнялись требованиями объединить красоту и пользу, удовольствие и нравственность, скромность, изысканность и практичность. В таких статьях акцент делался не на популяризации экстравагантных новинок, а на том, как, сохраняя время и средства, выглядеть добропорядочным героем своего времени. Излишества в одежде подвергались ироничной критике. «Большинство моделей в Париже изобретаются и изготовляются для американок. Может быть, поэтому нынешние моды отличаются некоторою экстравагантностью или точнее неумеренностью»[74] (Илл. 15).

С началом Первой мировой войны на страницах женских журналов развернулось обсуждение животрепещущей темы: как женщины могут помочь своим странам. В частности, предлагалось отказываться от модного потребления и ограничиваться только самыми простыми тканями и фасонами. «Темным пятном лежит на женском силуэте рабское чувство перед могучим и властным законом моды». Какой-то немецкий генерал обратился к соотечественницам с требованием меньшей расточительности и большего патриотизма в одежде, избавиться от зависимости от парижских портных и уменьшить расход ткани. Но, тем не менее отмечалось, что «несмотря на то, что в России, генералы, Слава Богу, модами не занимаются... начался поход против заморских нарядов»[61].

[72] Столица и усадьба. 1914c. С. 20.
[73] Столица и усадьба. 1916b. С. 14.
[74] Дамский мир. 1915a. С. 32.
[61] Столица и усадьба. 1916 b. С.14.



Илл. 15[75].
Сатирическая критика излишеств в одежде.

Однако англичанки с присущим им здравым смыслом решили, что «монашеское поведение» ни к чему хорошему не приведет. Между прочим, их увлечение шитьем белья для раненых приняло несколько иные формы в Англии, чем в России. «Никто не проиграл от того, что богатые женщины продолжают вести прежний образ жизни — делают визиты, ездят по магазинам, устраивают благотворительные развлечения. А выиграли раненые, получившие хорошо сшитое белье, и бедные швеи, нашедшие новый заработок»[62]. В то же время в заметках о новинках в одежде сезона 1915 г. отмечалось, что «новая мода является отрезвлением после долгих лет изнеженности и даже распущенности»[63]. Элегантным дамам Европы рекомендовали быть более скромными в выборе своих нарядов; отдавать предпочтение сдержанным тонам. Америка же могла себе позволить поддерживать спрос на пелерины из русского меха. «Туда, в эти

[75] Заря жизни 24 (1910).
[62] Журнал для хозяек и женская жизнь 19 (1915). С. 5.
[63] Дамский мир. 1915b. С. 10.

счастливые мирные страны шлют для веселых балов и вечеров много легких туалетов, как слабое отражение наших тяжелых испытаний, или наоборот, самых резких, ярких сочетаний, странных для нас, но не лишенных эффектности, особенно при ярком вечернем освещении»[64]. Хотя многие корреспонденты, писавшие для изданий высшего света, продолжали негодовать: «Почему раз придуманное и сделанное красивое нужно тотчас менять? Кому это нужно? Прежде всего, портным и фабрикантам. Всех остальных мода тяготит. Но трудно сказать, что исчезнет раньше на нашей планете: мода, милитаризм или религия»[65].

Таким обобщениям было свойственно явное упрощение. Под влиянием моды модерна «к началу XX века российский костюмный ландшафт стал гораздо сложнее, отражая возрастающую сложность самого российского общества». С одной стороны, благодаря моде стирались внешние сословные различия, уже подвергшиеся изменениям, в связи с наблюдавшимися социально-экономическими сдвигами. Становилось довольно трудно по внешнему виду определить, к какому общественному слою принадлежит тот или иной человек. С другой стороны, мода позволила новым социальным группам — таким как буржуазия и рабочий класс — обновить свой облик[66]. В конечном счете, это ускоряло процесс перехода традиционного аграрного общества в общество современное, индустриальное.

Для выходцев из крестьян город представлялся пространством безграничных возможностей. Его праздничная суета и яркость создавали иллюзию сытого довольства, места, в котором отсутствует прямое принуждение. Динамизм городской жизни способствовал распространению щегольской культуры, в том числе и за счет недорогих печатных изданий и кино. Такой «творческий беспорядок» служил определённой компенсацией для всего общества, но особенно для его женской части. Продавщицы, модистки, телеграфные и телефонные барышни, машинистки и стенографистки тратили деньги на романы, журналы и дешевые развлечения[67].

[64] Дамский мир. 1915а. С. 13.
[65] Столица и усадьба. 1916с. С. 19.
[66] *Руан* 2007. С. 230.
[67] *Бруард* 2016. С. 97.

Важно отметить, что в российском обществе того времени (даже в крупных городах), стремление следовать моде было лишь тенденцией. Во многих случаях заимствование новинок было поверхностным и принципиально не меняло сути жизненного уклада. Подобная ситуация свидетельствовала о сложности восприятия новых веяний, создавала предпосылки столкновения в повседневной жизни людей с разными культурными ценностями. Перемены в обществе, провозглашенные под знаменами рационализма, просветительства, демократизма, ориентации на западный прагматизм и деловитость сталкивались с их российским воплощением (Илл. 16).



Илл. 15[66].
Модная коллизия. Карикатура.

Примером этому служит сцена в кондитерской:

— Что у вас новенького?
— Пожалуйте «Женщина и вино».
— Какого дьявола! Вы мне пирог какой-то под нос суете.
— По нашему баба с ромом, а по благородному — женщина и вино»[68].

[66] Заря жизни 24 (1910).
[68] Наши дни. 1912.

И все же, отсутствие жесткой регламентации в следовании стереотипам давало каждому человеку возможность индивидуального выбора. Сделать его было непросто. Для этого требовались определенные знания, раскованность мышления, хотя бы минимум вкуса, прививавшегося с детства. У человека традиционного общества, такие качества, как правило, минимальны. Поэтому постоянная смена модных новинок вызывает у него только раздражение. Неслучайно, после Великой российской революции отказ от «буржуазной» моды был способом достичь психологического равновесия. Отсюда была и вера в стабильный и свободный от моды традиционный образ жизни, являющийся залогом комфортного социального и личного бытия и представляющий собой высший уровень эстетических достижений.

БИБЛИОГРАФИЯ

Бакст 1909 — Бакст Л. Пути классицизма в искусстве // Аполлон 3 (1909). С. 46-54.

Бенуа 1909 — Бенуа А. В ожидании гимна Аполлону // Аполлон 1 (1909). С. 5-9.

Блох 1994 — Блох И. История проституции. 1994. СПб.: АСТ-ПРЕСС.

Бруард 2016 — Бруард К. Модный Лондон. Одежда и современный мегаполис. 2016. М.: Новое литературное обозрение.

Вайнштейн 2005 — Вайнштейн О.Б. Денди: мода, литература, стиль жизни. 2005. М.: Новое литературное обозрение.

Здравие семьи. 1905 — Вредные последствие от высоких каблуков // Здравие семьи 4 (1905).

Гофман 1994 — Гофман А.Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения. 1994. М.: Наука.

Гулишамбаров 1903 — Гулишамбаров С.И. Предметы одеяния в главнейших странах // Известия императорского Российского географического общества. Т. 39. 1903. С. 543-569.

Дамский мир. 1909 — Дамский мир 10 (1909).

Дамский мир. 1912 — Дамский мир 1 (1912).

Дамский мир. 1915a — Письма из Парижа // Дамский мир 2 (1915).

Дамский мир. 1915b — Мужская мода // Дамский мир 3 (1915).

Дамский мир. 1915c — Хроники моды // Дамский мир 4 (1915).

Демиденко 2006–2007 — Демиденко Ю. История костюма как историческая дисциплина // Теория моды. Одежда. Тело. Культура. 2006–2007. Вып. 2. С. 9-30.

Екатеринбург в лицах. Свердловск. Ср.-Уральское кн. изд-во, 1983.

Екатеринбургская неделя. 1894 — Екатеринбургская неделя 39 (1894).

Екатеринбургская неделя. 1895 — Екатеринбургская неделя 5 (1895).

Женщина. 1907 — Женщина 1 (1907).

Журнал для хозяек и женская жизнь. 1915 — Журнал для хозяек и женская жизнь 19 (1915).

Зиммель 1996 — Зиммель Г. Мода // Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. С. 266-291.

Зомбарт 1994 — Зомбарт В. Буржуа / Пер. с нем. М.: Наука, 1994.

Зауральский край. 1915. 30 марта.

Измайлов 1901 — Измайлов В.К. Маленькие заговорщики (Сцены из детской жизни). 1901. ГАСО. Р.-2757. Оп. 1. Д. 491. Л.

Иностранная литература. 1901 — Новая эра дамских мод // Иностранная литература 6 (1901). С. 79-85.

Коршунова 2000 — Коршунова Т. Придворный костюм в России // Наше наследие 53 (2000). С. 14-25.

Липовецкий 2012 — Липовецкий Ж. Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

Наши дни 2. 1912 — Наши дни 2 (1912)

Наши дни 8. 1912 — Наши дни 8 (1912).

Новый журнал для всех. 1909. — Новый журнал для всех 3 (1909).

Новый журнал для всех. 1910 — Город и горожане // Новый журнал для всех 20 (1910). С. 95-96.

Последние моды. 1909 — Весенний сезон // Последние моды 2-3 (1909).

Последние моды. 1910 — Весенний сезон // Последние моды 21 (1910).

Ремесленная газета. 1906 — Ремесленная газета 6 (1906).

Реньо 1901 — Реньо Ф. Одежда, ее происхождение, законы, обусловливающие формы костюма и научная критика их // Хозяйка 2-5 (1901).

Рибейро 2012 — Рибейро Э. Мода и мораль. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

Рокамора 2017 — Рокамора А. Одевая город: Париж, мода и медиа. — М.: Новое литературное обозрение, 2017.

Руан 2007 — Руан К. Одежда и идентичность в имперской России // Гражданская идентичность и сфера гражданской деятельности в российской империи. Вторая половина XIX – начало XX века / Б. Пиетров-Эннкер, Г.Н. Ульянова (отв. ред.). М.: РОССПЭН, 2007. С. 219-238.

Руан 2011 — Руан К. Новое платье империи: история российской модной индустрии, 1700–1917. М.: Новое литературное обозрение, 2011.

Сарабьянов 2001 — Сарабьянов Д.А. Модерн. История стиля. М.: Галарт, 2001.

Семьянин. 1894. — Семьянин. Т. 1 (1894).

Столица и усадьба. 1914а — Столица и усадьба 1 (1914а) .

Столица и усадьба. 1914b — Столица и усадьба 3 (1914b).

Столица и усадьба. 1914c — Столица и усадьба 8 (1914c).

Столица и усадьба. 1915a — Столица и усадьба 26 (1915a).

Столица и усадьба. 1915b — Столица и усадьба 28 (1915b).

Столица и усадьба. 1915c — Столица и усадьба 29 (1915c).

Столица и усадьба. 1915d — Столица и усадьба 32 (1915d).

Столица и усадьба. 1916a — Столица и усадьба 52 (1916a).

Столица и усадьба. 1916b — Столица и усадьба 60-61 (1916b).

Столица и усадьба. 1916c — Столица и усадьба 71 (1916c).

Здравие семьи. 1905 — Тучность // Здравие семьи. 2 (1905). Стб. 9-13.

Тэйлор 1990 — Тэйлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1990. 573 с.

Уилсон 2012 — Уилсон Э. Облаченные в мечты: мода и современность. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

Урал. 1908. 3 января — Урал. 1908. 3 января.

Урал. 1902. 2 февраля — Урал. 1902. 2 февраля.

Уральский край. 1911 — Уральский край. 1911. 24 февраля.

Фукс 1994 — Фукс Э. Иллюстрированная история нравов. В 3-х т. М.: Республика, 1994.

Хозяйка. 1902a — Хозяйство и мода // Хозяйка 44 (1902). Стб. 1230-1235.

Хозяйка. 1902b — Хозяйство и мода // Хозяйка 45 (1902). Стб. 1263-1269.

Хозяйка. 1902c — Хозяйство и мода // Хозяйка 46 (1902). Стб. 1290-1295.

Хозяйка. 1902d — Хозяйство и гигиена // Хозяйка 50 (1902). Стб. 1415-1419.

Холландер 2018 — Холландер Э. Пол и костюм. Эволюция современной одежды. М.: Новое литературное обозрение, 2018.

Шурц 1907 — Шурц Г. История первобытной культуры. СПб.: Просвещение, [1907].

Яхно Ольга Николаевна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт истории и археологии Уральского отделения РАН (Екатеринбург). — mrsyakhno@mail.ru

Olga Yakhno

FASHION OF THE MODERN ERA
IDEAS AND REALITY ON THE PAGES OF THE RUSSIAN PRESS

The paper deals with the analysis of ‘fashion thematic’ in journals, available to mass reader, and the estimation of their influence

upon everyday life. These publications were using the latest theoretical concepts to explain the essence of present-day fashion, its social functions, mechanisms of dissemination, etc. The opinions of medics and publicists became important as the public sphere started to grow. Couturiers along with designers were now implementing new ideas in art with the strong influence from the Modern Style. The concept of fashion was changing general understanding of beauty, its meaning in everyday life and the tine sparing. The author concludes that aspirations to follow the fashion was a tendency rather than social fact. In many cases the adaptation of novelties was superficial and did not transform the essence of lifestyle.

Keywords: fashion, Modern age, mass media, discourse, cultural identity.

Olga YAKHNO, PhD (in History), Senior Research Fellow, Institute of History and Archeology of the Ural branch of the RAS (Ekaterinburg). — mrsyakhno@mail.ru

REFERENCES

Bakst 1909 — Bakst L. Puti klassicizma v iskusstve // Apollon 3 (1909). S.46-54.

Benua 1909 — Benua A. V ozhidanii gimna Apollonu // Apollon 1 (1909). S.5-9.

Bloh 1994 — Bloh I. Istoriya prostitucii. 1994. S.-Pb.: Izdatel'stvo «AST-PRESS».

Bruard 2016 — Bruard K. Modnyj London. Odezhda i sovremennyj megapolis. 2016. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.

Vajnshtejn 2005 — Vajnshtejn O.B. Dendi: moda, literatura, stil' zhizni. 2005. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.

Zdravie sem'i. 1905 — Vrednye posledstvie ot vysokih kablukov // Zdravie sem'i 4 (1905).

Gofman 1994 — Gofman A.B. Moda i lyudi. Novaya teoriya mody i modnogo povedeniya. 1994. M.: Nauka.

Gulishambarov 1903 — Gulishambarov S.I. Predmety odeyaniya v glavnejshih stranah // Izvestiya imperatorskogo Rossijskogo geograficheskogo obshchestva. T. 39. 1903. S. 543-569.

Damskij mir. 1909 — Damskij mir 10 (1909).

Damskij mir. 1912 — Damskij mir 1 (1912).

Damskij mir. 1915a — Pis'ma iz Parizha // Damskij mir 2 (1915).

Damskij mir. 1915b — Muzhskaya moda // Damskij mir 3 (1915).

Damskij mir. 1915c — Hroniki mody // Damskij mir 4 (1915).

Demidenko 2006-2007 — Demidenko Yu. Istoriya kostyuma kak istoricheskaya disciplina // Teoriya mody. Odezhda. Telo. Kul'tura. 2006-2007. Vyp. 2. S. 9-30.

Ekaterinburgskaya nedelya. 1894 — Ekaterinburgskaya nedelya 39 (1894).

Ekaterinburgskaya nedelya. 1895 — Ekaterinburgskaya nedelya 5 (1895).

Zhenshchina. 1907 — Zhenshchina 1 (1907).

ZHurnal dlya hozyaek i zhenskaya zhizn'. 1915 — ZHurnal dlya hozyaek i zhenskaya zhizn'19 (1915).

Zimmel' 1996 — Zimmel' G. Moda // Izbrannoe. T. 2. Sozercanie zhizni. M.: YUrist, 1996. S. 266-291.

Zombart 1994 — Zombart V. Burzhua: Per. s nem. M.: Nauka, 1994.

Zaural'skij kraj. 1915 — Zaural'skij kraj. 1915. 30 marta.

Izmajlov 1901 — Izmajlov V.K. «Malen'kie zagovorshchiki. (Sceny iz detskoj zhizni)». 1901. GASO. R.-2757. Op. 1. D. 491. L.

Inostrannaya literatura. 1901 — Novaya era damskih mod // Inostrannaya literatura 6 (1901). S. 79-85.

Korshunova 2000 — Korshunova T. Pridvornyj kostyum v Rossii // Nashe nasledie 53 (2000). S. 14-25.

Lipoveckij 2012 — Lipoveckij ZH. Imperiya efemernogo. Moda i ee sud'ba v sovremennom obshchestve. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2012.

Nashi dni. 1912 — Nashi dni 2 (1912); Nashi dni 8 (1912).

Novyj zhurnal dlya vsekh. 1909 — Novyj zhurnal dlya vsekh 3 (1909).

Novyj zhurnal dlya vsekh. 1910 — Gorod i gorozhane // Novyj zhurnal dlya vsekh 20 (1910). S. 95-96.

Poslednie mody. 1909 — Vesennij sezon // Poslednie mody 2-3 (1909).

Poslednie mody. 1910 — Vesennij sezon // Poslednie mody 21 (1910).

Remeslennaya gazeta. 1906 — Remeslennaya gazeta 6 (1906).

Ren'o 1901 — Ren'o F. Odezhda, ee proiskhozhdenie, zakony, obuslovlivayushchie formy kostyuma i nauchnaya kritika ih // Hozyajka 2-5 (1901).

Ribejro 2012 — Ribejro E. Moda i moral'. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2012.

Rokamora 2017 — Rokamora A. Odevaya gorod: Parizh, moda i media. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2017.

Ruan 2007 — Ruan K. Odezhda i identichnost' v imperskoj Rossii // Grazhdanskaya identichnost' i sfera grazhdanskoj deyatel'nosti v rossijskoj imperii. Vtoraya polovina XIX - nachalo XX veka. / B. Pietrov-Ennker, G.N.Ul'yanova (otv. red.) M.:ROSSPEN, 2007. S. 219-238.

Ruan 2011 — Ruan K. Novoe plat'e imperii: istoriya rossijskoj modnoj industrii, 1700-1917. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2011.

Sarab'yanov 2001 — Sarab'yanov D.A. Modern. Istoriya stilya. Moskva «Galart», 2001.

Sem'yanin. 1894 — Sem'yanin. 1894. T.1.

Stolica i usad'ba. 1914a — Stolica i usad'ba 1 (1914a).

Stolica i usad'ba. 1914b — Stolica i usad'ba 3 (1914b).

Stolica i usad'ba. 1914c — Stolica i usad'ba 8 (1914c).

Stolica i usad'ba. 1915a — Stolica i usad'ba 26 (1915a).

Stolica i usad'ba. 1915b — Stolica i usad'ba 28 (1915b).

Stolica i usad'ba. 1915c — Stolica i usad'ba 29 (1915c).

Stolica i usad'ba. 1915d — Stolica i usad'ba 32 (1915d).

Stolica i usad'ba. 1916a — Stolica i usad'ba 52 (1916a).

Stolica i usad'ba. 1916b — Stolica i usad'ba 60-61 (1916b).

Stolica i usad'ba. 1916c — Stolica i usad'ba 71 (1916c).

Zdravie sem'i. 1905 — Tuchnost' // Zdravie sem'i 2 (1905). Stb. 9-13.

Tejlor 1990 — Tejlor E.B. Pervobytnaya kul'tura. M.: Politizdat, 1990. 573 s.

Uilson 2012 — Uilson E. Oblachennye v mechty: moda i sovremennost'. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2012.

Ural. 1908 — Ural. 1908. 3 yanv.

Ural. 1902 — Ural. 1902. 2 fevr.

Ural'skij kraj. 1911 — Ural'skij kraj. 1911. 24 fevr.

Fuks 1994 — Fuks E. Illyustrirovannaya istoriya nravov. V 3-h t. M.: Respublika, 1994.

Hozyajka. 1902a — Hozyajstvo i moda // Hozyajka 44 (1902). Stb. 1230-1235.

Hozyajka. 1902b — Hozyajstvo i moda // Hozyajka 45 (1902). Stb. 1263-1269.

Hozyajka. 1902c — Hozyajstvo i moda // Hozyajka 46 (1902). Stb. 1290-1295.

Hozyajka. 1902d — Hozyajstvo i gigiena // Hozyajka 50 (1902). Stb. 1415-1419.

Hollander 2018 — Hollander E. Pol i kostyum. Evolyuciya sovremennoj odezhdy. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2018.

SHurc 1907 — SHurc G. Istoriya pervobytnoj kul'tury. Sankt-Peterburg: Prosveshchenie, [1907].

В.В. ПЕТРОВ

СПЕКУЛЯТИВНАЯ ОРГАНОЛОГИЯ ОРИГЕНА И РАННИЕ ХРИСТИАНСКИЕ КОММЕНТАРИИ НА ПСАЛМЫ*

Исследование рассматривает Оригена как основоположника «спекулятивной органологии», которая символически интерпретирует конструктивные различия упоминаемых в Псалтири «псалтерия» и «кифары», а «псалтерий» понимает как угловую арфу с верхним резонатором. Указано, что Ориген — первый христианский автор, взявшийся за систематическое комментирование псалмов; он же первым предпослал таким комментариям введение, посвященное общим вопросам. В этом введении, среди прочего, аллегорически истолковано различие между «псалтерием» и «кифарой». В статье переводится и обсуждается самый ранний из дошедших до нас текстов этой традиции, в котором Ориген, отправляясь от реального устройства «псалтерия» в Александрии, дает ему символическое толкование. Посредством анализа соответствующих текстов демонстрируется, что последующие христианские комментаторы Псалтири воспроизводили экзегетические решения Оригена, так что на протяжении нескольких последующих веков «псалтерий» неявно отождествлялся с угловой арфой, имеющей верхний резонатор. Среди частных вопросов обращено внимание на лексические параллели между фрагментом из комментария [пс.-?] Афанасия Александрийского, в котором говорится об устройстве псалтерия, и описанием астрономического прибора из «Альмагеста» Клавдия Птолемея. Отмечено, что у Илария Пиктавийского оппозиция «псалтерий / кифара» толкуется в контексте его собственной христологии и эсхатологии, становясь аналогом пары «форма Бога / форма раба». Применительно к противопоставлению «псалтерий / кифара» в богословии Августина отмечено соотнесение этих инструментов с активным и пассивным началами; их различение Августин преодолевает в своей сотериологии. Делается вывод, что по

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ: проект № 18-012-00227а «Концептуализация музыки в авраамических традициях. История — Теория — Практика».

Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем 5 (2020). С. 214-256
Intellectual Traditions in Past and Present 5 (2020). P. 214-256

мере постепенного освобождения христианского богословия от влияний платонизма органологическая оппозиция «псалтерий / кифара», основанная на ключевом для платонизма противопоставлении «возвышенное / низменное», становится все менее востребованной. На текстах Иеронима Стридонского, Кассиодора, Григория Великого, Исидора Севильского прослежен процесс постепенной утраты знания о том, что «псалтерий» представлял собой угловую арфу с верхним резонатором; это неведение уничтожило фактическую основу рассматриваемой органологической оппозиции. Показано, что представление «псалтерия» в виде угловой арфы завершается в тексте, атрибутируемом Беде Досточтимому: в нем «псалтерий» отождествлен с англо-саксонской лирой, изображенной, например, в «Псалтири Веспасиана» и «Даремском Кассиодоре». Рабан Мавр также считает «псалтерий» цитрой и указывает на его квадратную форму.

Ключевые слова: псалтерий, кифара, псалом, аллегория, экзегеза, Ориген, Евсевий Кесарийский, Афанасий Александрийский, Дидим Александрийский, Василий Великий, Григорий Нисский, Иларий Пиктавийский, Августин, Иероним, Кассиодор, Григорий Великий, Исидор Севильский, Беда Досточтимый, Рабан Мавр.

Традиция составления комментариев на Псалтирь восходит к началу христианской письменности. Толкования на псалмы можно встретить практически у всех церковных авторов, которые интерпретировали и разъясняли текст Псалтири, используя весь наработанный к тому времени герменевтический инструментарий, активно задействуя при этом наследие, которое христианские богословы получили от античности. Применительно к этой комментаторской традиции в фокусе нашего внимания будет особый случай аллегорической репрезентации двух струнных музыкальных инструментов, которые ассоциировались с библейским царем Давидом: в еврейской традиции их называли «киннором» и «невелом», а в греческом переводе — «кифарой» и «псалтерием»[1].

Христианских комментаторов интересовал вопрос того, как выглядел и как был устроен пресловутый «псалтерий» (ψαλτήριον): обсуждалось его устройство, способы звукоизвлечения и особенности использования в богослужебной практике (как солирующего инструмента или в сочетании с пением псалмов). А поскольку на-

[1] Для удобства музыкальный инструмент далее именуется «псалтерием», а книга псалмов — «Псалтирью».

ряду с «псалтерием» в Псалтири упоминалась «кифара» (κιθάρα)[2], ставился вопрос о том, чем различались эти два инструмента и какой из них более подходит для прославления Бога.

Исторически местом рождения христианской экзегетической традиции является Александрия. Такая локализация сразу определила две ключевых характеристики в подходе комментаторов к рассуждениям о струнных инструментах царя Давида. Во-первых, это сразу же задало отправную точку любых органологических спекуляций: в Александрии эллинистического периода «псалтерием» именовали угловую арфу с верхним резонатором, а «кифарой» — греческую (римскую) лиру[3]. Вторым важным обстоятельством стало то, что александрийские экзегеты предпочитали «аллегорический», т.е. иносказательный тип интерпретации священных текстов. Этим они отличались, например, от толкователей Антиохийской школы, которые практиковали «исторические» или, как мы теперь выразились бы, «лингво-страноведческие» комментарии. Иносказательный тип толкования не был изобретением александрийских христиан и использовался уже в античности (например, стоики интерпретировали Гомера и греческие мифы в философском духе). В самой Александрии периода зарождения христианства ярким образцом иносказательных и «философских» комментариев на Ветхий Завет явился корпус сочинений Филона Александрийского, аллегорически интерпретировавшего библейские сюжеты в манере, схожей с таковой у античных комментаторов — стоиков и средних платоников.

[2] В греческой Псалтири кифара и псалтерий упоминаются почти равное количество раз — 10 раз «псалтерий» (в Пс 32:2; 48:5; 56:9; 80:3; 91:4; 107:3; 143:9; 149:3; 150:3; 151:2 Sept) и 10 раз «кифара» (в Пс 32:2; 42:4; 56:9; 70:22; 91:4; 97:5; 107:3; 146:7; 150:3; 80:3). Всего же в греческом Ветхом Завете «псалтерий» упоминается 21 раз, тогда как «кифара» — 24. Кроме того, кифара четырежды упомянута в греческом Новом Завете (из них трижды в Апокалипсисе), тогда как псалтерий там вовсе не упоминается. Подробнее см. *Петров* 2004, 296-298.

[3] Подробно об исторической эволюции этих инструментов и их разновидностях см. *Петров* 2004, 304-305, 319-321, 328-329 (угловая арфа), 324-325 (кифара); *Петров* 2010a, 603-606, 631-633, 643-646 (угловая арфа), 635-640.

Как уже сказано, александрийские экзегеты предпочитали аллегорический тип репрезентации «псалтерия» и «кифары», при котором особенности физического устройства этих струнных инструментов толкуются символически[4]. Начало подобной традиции локализуется нами в Александрии, где Ориген впервые создал специальные комментарии на Псалтирь, первым разработал практику предварения подобных комментариев общими введениями и первым аллегорически противопоставил «псалтерий» (как угловую арфу с верхним резонатором) и «кифару» (как греческую лиру). Авторитет и гений Оригена, оказавшие конститутивное и формообразующее воздействие на раннюю христианскую мысль, на века определили практику иносказательной интерпретации «псалтерия» у целого ряда зависящих от него авторов, в числе которых — влиятельные богословы Востока и Запада: грекоязычные Евсевий Кесарийский, Василий Великий, Афанасий Александрийский, Григорий Нисский, и латиноязычные Иларий Пиктавийский, Августин, Иероним Стридонский, Кассиодор, Исидор Севильский, Беда Досточтимый и Рабан Мавр.

В этом эссе мы намерены проследить указанную традицию на всем ее протяжении — от зарождения в III веке н.э. в Александрии до постепенного угасания в IX веке н.э. у экзегетов Каролингской империи. В этих целях ниже мы рассмотрим и последовательно проанализируем фрагменты из целого ряда комментариев на псалмы (при этом многие отрывки впервые переводятся на русский язык).

Раздел 1
Традиция аллегорического толкования и противопоставления псалтерия и кифары у александрийских комментаторов Псалтири

Рассмотрение и анализ традиции аллегорического толкования и противопоставления «псалтерия» и «кифары» мы начнем с ее исто-

[4] Примечательно, что в использовании подобных противопоставлений христианские комментаторы продолжили практику античных философов, обсуждавших органологические оппозиции применительно к целям пайдейи (Платон, Аристотель), этики (Афиней), использовавших символическую интерпретацию (Аристид Квинтиллиан). См. *Петров* 2004, 326-332; *Петров* 2009, 29-35; *Петров* 2010a, 642-649; *Петров* 2010b, 278-282.

ка, который локализуется в эллинистической Александрии. Важно понимать, что эта христианская, по сути, линия толкований зародилась не на пустом месте, но возникла как яркая и своеобразная реинкарнация античных герменевтических практик, разработанных в философских школах стоической и среднеплатонической экзегезы.

Уже предшественник Оригена — **Климент Александрийский** (ок. 150–211/215) дает пример аллегорического толкования упоминаемой в Псалтири «кифары» (не «псалтерия»!), говоря, что иносказательно она означает Господа и тех, кто в Него верит. Духовному музицированию на кифаре Климент уподобляет «церковную симфонию» Ветхого и Нового Заветов:

> «*Кифара*, согласно первому значению (σημαινόμενον), может у Псалмопевца иносказательно указывать (ἀλληγορουμένη) на Господа, а согласно второму, — на тех, кто непрестанно бряцает на струнах (κρούοντες) своей души, под руководством Мусагета — Господа. И если спасаемый народ назвать «кифарой», то можно услышать, как через вдохновение от Логоса и через познание Бога он мусически (μουσικῶς) славит Бога, а Логос бряцает на нем (κρουόμενος), [приводя] к вере. Ты можешь истолковать эту музыку (μουσικὴν) и иначе — как церковную симфонию (συμφωνίαν τὴν ἐκκλησιαστικὴν), охватывающую как Закон и пророков, так апостолов и Евангелия, и единогласие (συνῳδίαν) каждого пророка при переходе [читателя] от одного [из них] к другому»[5].

У Климента же мы встречаем следующий комментарий на Псалом 150:

> «“*Хвалите Его на псалтерии*”: псалтерием Господним является язык человека. “*И на кифаре хвалите Его*”: под кифарой нужно разуметь уста, на которых словно плектром бряцает (πλήκτρῳ κρουόμενον) Дух Святой. “*Восхваляйте Его тимпаном и плясками*” сказано о Церкви, которая при отзвуках (ἐν ἠχοῦντι) кожи, [натянутой на тимпан], сосредоточивается на воскресении плоти. “*Хвалите Его на струнах и органе*”: орга́ном называет он наше тело, а струнами его жилы (νεῦρα), посредством которых тело обретает гармоничное (ἐναρμόνιον) натяжение, и когда Дух Святой бряцает на нем, оно издает звуки (φθόγγους) человеческого голоса <…>[6].

[5] *Clemens Alexandrinus*. Stromata 6, 11, 88, 3, 1 – 5, 5.

[6] Ср. Моление Даниила Заточника (1213/36 гг.): «Вострубим, как в златокованные трубы, в разум ума своего / И начнем бить в серебряные

> Человек поистине есть инструмент мирный (εἰρηνικὸν). Если кто присмотрится внимательнее, то обнаружит, что все прочие инструменты суть орудия войны (πολεμικά): ими разжигают вожделения (ἐπιθυμίας), воспламеняют любовные желания (ἔρωτας), пробуждают гнев (θυμούς). На войне этруски пользуются трубами, аркадяне — сирингой, сицилийцы — пектидой, критяне — лирой, лакедемоняне — авлом, фракийцы — рогом, египтяне — тимпаном, арабы — кимвалом. А мы пользуемся единственным инструментом — только мирным Словом, которым славим Бога. <…>
>
> "*Славьте Господа на кифаре, наигрывайте* (ψάλατε) *Ему на десятиструнном псалтири, пойте Ему новую песнь*" (Пс 32:1-2). Но разве десятиструнный псалтерий обозначает не Логоса Иисуса, являемого посредством буквы числа десять (τῷ στοιχείῳ τῆς δεκάδος)?»[7].

В этом фрагменте псалтерием и кифарой именуются язык и уста верующего. «Тимпан», представляющий собой натянутую на обод кожу, становится ждущей воскрешения плотью, а все тело человека целиком — это музыкальное орудие действующего через него Святого Духа. Климент вводит еще одну оппозицию: псалтерий — орудие мирное, в противоположность таковым у язычников. Десятиструнность инструмента истолковывается аритмологически. Здесь же Климент поясняет, какой тип музыкального сопровождения подходит псалмопевцам:

> «"*Псалом*" есть стройное и уравновешенное славословие (ἐμμελής εὐλογία καὶ σώφρων). Апостол называет псалом "*духовной песнью*" (Еф 5:19; Кол 3:16). <...> Нашими "*песнями*" (ᾠδαί) должны быть Божии гимны (ὕμνοι). <...> Следует допускать уравновешенные (σώφρονας) созвучия и гнать как можно дальше от нашего строгого образа мыслей созвучия влажные (ὑγρὰς ἁρμονίας)[8], которые, злоупотребляя (κακοτεχνοῦσαι) из-

---

бубны плетения мудрых словес своих. / Восстань, слава моя, восстань в псалтири и в гуслях! <...> Гусли ведь настраиваются перстами, / А тело скрепляется жилами».

[7] *Clemens Alexandrinus.* Paedagogus 2, 4, 41, 4, 3 – 43, 3, 8. Первой буквой имени «Иисус» (Ἰησοῦς) является «йота», служившая также обозначением для числа «десять».

[8] «Влажные», т.е. чувственные, сочные, яркие. См. *Брагинская* 2003, 63-73.

> вилистыми звучаниями (καμπὰς τῶν φθόγγων), сворачивают в расслабленность и кривляние. Но суровые и скромные мелодии (μέλη) отрекаются от безудержности опьянения. “Окрашенные” (χρωματικάς) созвучия посему нужно оставить для попоек, которые “не красят” (ἀχρώμοις παροινίαις), и музыки цветистой и развратной (ἀνθοφορούσῃ καὶ ἑταιρούσῃ)»[9].

Хотя у Климента еще нет специальных комментариев на Псалтирь, из приведенных отрывков его сочинений видно, что он закладывает архетипические мотивы, которые станут общим местом у последующих экзегетов.

Ориген (185–253/4) — преемник Климента на посту руководителя александрийской богословской школы — является подлинным основоположником традиции комментариев на псалмы. С этим были согласны и его современники: например, Иероним Стридонский реконструирует раннюю историю комментирования Псалтири следующим образом:

> «В объяснении псалмов, которые у греков толкуются во множестве книг, первый Ориген, второй Евсевий Кесарийский, третий Феодор Гераклеот, четвертый Астерий Скифопольский, пятый Аполлинарий Лаодикийский, шестой Дидим Александрийский <…> А у латинян Иларий Пиктавийский и Евсевий, епископ Верчелли, перевели Оригена и Евсевия, которым прежде в некоторых вопросах следовал и наш Амвросий»[10].

Ориген начал комментировать псалмы уже в александрийский период своей жизни. Первым записанным сочинением (последовавшим за устными поучениями) был, вероятно Комментарий на Псалмы 1-25[11]. После переезда в Кесарию Палестинскую (ок. 232)

---

[9] *Ibid*. 2, 4, 44, 1, 3 – 5, 8.

[10] *Hieronymus Stridonensis*. Epistulae 112, 20, 2-3: “In explanatione psalmorum, quos apud Graecos interpretati sunt multis uoluminibus, primus Origenes, secundus Eusebius Caesariensis, tertius Theodorus Heracleotes, quartus Asterius Scythopolita, quintus Apollinaris Laodicenus, sextus Didymus Alexandrinus. <…> apud Latinos autem Hilarius Pictauensis et Eusebius, Uercellensis episcopus, Origenem et Eusebium transtulerunt, quorum priorem et noster Ambrosius in quibusdam secutus est”.

[11] Реконструкцию деятельности Оригена по толкованию псалмов см. *Nautin* 1977, 261–92; *Peri* 1980, 7–28; *Rondeau* 1982, Vol. 1, 44–52; *Heine* 2010, 115–18, 148–51, 189; *Heine* 2015, 47-74.

Ориген вновь приступил к толкованию Псалмов, создав целый ряд τόμοι, т.е. «книг» комментариев к каждому псалму (некоторым псалмам посвящено более одной книги). Иероним насчитывает более 40 подобных книг. Кроме того, Ориген составил к Псалмам «схолии» — короткие разъясняющие примечания, которые могли дополнять уже написанные комментарии или представлять собой заготовки для новых толкований[12]. Также Ориген разъяснял Псалмы в проповедях, обращенных к христианской общине Кесарии: согласно Иерониму их было 120[13].

Оригиналы этих работ были уничтожены. По замечанию исследователя: «Для христианской литературы это одна из величайших утрат»[14].

Тем не менее, 8 гомилий на Пс 35-38 сохраняются в латинском переводе Руфина. Если верно предположение, что гомилии Иеронима на псалмы большей частью являются переводом соответствующих гомилий Оригена, к этому числу можно добавить еще 59 произведений. Кроме того, во время второй мировой войны недалеко от Каира, в Туре, в шахтах для добычи известняка, были обнаружены папирусы, на которых сохранились пространные отрывки с толкованиями на 6 псалмов (на Пс 125, 129, 130, 131, 132 и 133). Эти толкования были атрибутированы Оригену. Наконец, в 2012 г. в кодексе *Monacensis Graecus* 314 (Bayerische Staatsbibliothek) были обнаружены еще 29 гомилий на Псалмы 15, 36, 67, 73-77, 80-81[15]. Эта находка — самая большая группа Оригеновых комментариев на псалмы, сохранившаяся на языке оригинала и не подвергшаяся ни сокращениям, ни редакторской правке. Также от комментариев Оригена сохранились разрозненные отрывки в составе катен на псалмы. Эти катены еще не были критически изданы (за исключением фрагментов, относящихся к Пс 118[16]).

Новаторство Оригена проявилось и в том, что он начал предварять свои комментарии на псалмы введениями, в которых по стандартной схеме, разработанной еще античными герменевтами,

[12] *Bandt* 2016, 244.
[13] *Perrone* 2015, 16-17.
[14] *Heine* 2015. 47–55.
[15] *Perrone* 2013, 103-122.
[16] La Chaîne (Harl) 1972 (SC 189, 190).

обсуждались «общие вопросы»[17] касающиеся авторства, назначения, структуры, подлинности рассматриваемых текстов[18]. В этом вводном разделе ставились также вопросы о том, что такое «псалом», что такое «псалтерий» и пр., тут же давались примеры «духовного» толкования инструментов.

Рассуждения о музыкальных инструментах и музыке не случайно обнаруживаются именно в толкованиях на Псалтирь — библейскую книгу, теснее всего связанную с практикой пения и музицирования. Ориген называет музыку одним из тех искусств образовательной программы — геометрии, музыки, грамматики и риторики и астрономии — что готовят к философии[19], а в конечном счете — к толкованию Писания.

Ориген говорит о том, что музыка отвлекает человека от наслаждения красотой мира, сотворенного Богом, этого многоцветного пиршества (ποικίλον συμπόσιον), устроенного Богом для человека[20]. Бог наделил творения природной музыкой — громом (βροντή), должным пробудить человека от духовного сна и подвигнуть его к молитве Творцу[21].

Именно у Оригена впервые встречается символическое противопоставление «псалтерия» и «кифары» как двух музыкальных инструментов царя-псалмопевца. Кифару александрийский Учи-

[17] Подробнее см. *Mansfeld* 1994, 10-19. А также: *Ammonius*. In Porphyrii Isagogen 21, 6-10 (Busse): «Таким образом, сказанное философами нам следует сопроводить предисловиями или предваряющими техническими пояснениями (προλεγόμενα ἤτοι προτεχνολογούμενα) к каждой книге. А они следующие: 1. цель [сочинения], 2. польза, 3. подлинность, 4. порядок чтения, 5. смысл заглавия, 6. разделение на главы, 7. к какому разделу [наук] настоящее сочинение относится».

[18] *Origenes*. Commentarii in evangelium Joannis 1, 15, 88, 9-10: αὐτοῦ που καταπαύσομεν τὰ πρὸ τῆς συναναγνώσεως τῶν γεγραμμένων («Мы же завершаем здесь то, что предваряет совместное чтение написанного»).

[19] *Origenes.* Epistula ad Gregorium Thaumaturgum 1, 14-18: «… высказываемое сынами философов относительно геометрии, музыки, грамматики, а также риторики и астрономии, как помощниц (συνερίθων) для философии».

[20] *Origenes*. Homiliae in Psalmos 17, 1, 23 (L. Perrone, M. Molin Pradel et al.).

[21] *Ibid*. 17, 1, 6-11.

тель соотносит с «практической душой», а псалтерий — с «чистым умом», который следует духовному знанию. Кроме того, Ориген замечает, что кифарой в переносном смысле именуется тело, а псалтерием — дух. Десять струн псалтерия суть десять жил человека. Тело называется десятиструнным псалтерием еще потому, что имеет пять чувств и соответствующие им пять когнитивных действий души:

> «"*Славьте Господа на кифаре, наигрывайте* (ψάλατε) *Ему на десятиструнном псалтерии,* и т.д." (Пс 32:1-2). Кифара это деятельная (πρακτικὴ) душа, движимая заповедями Божиими, а псалтерий — чистый ум (νοῦς καθαρὸς), движимый духовным знанием (πνευματικῆς γνώσεως)[22]. Подходят и нам музыкальные инструменты Ветхого Завета, понимаемые духовно, ибо "*кифарой*" в переносном смысле (τροπικῶς) именуется тело, а "*псалтерием*" дух, каковые музыкально сообразны мудрецу, который надлежащим образом, словно струнами, пользуется членами тела и способностями духа. Хорошо наигрывает (ψάλλει) тот, кто наигрывает в уме, кто сказывает духовные псалмы и в сердце воспевает (ᾄδων) Бога. А "*на десятиструнном*" — это, как если бы "на десятижильном", ведь струна — это жила (νευρά). Десятиструнным же псалтерием называется и тело, как имеющее пять чувств и пять действий (ἐνεργείας) души, ибо каждое чувство порождает свою деятельность»[23].

Особенный интерес представляет фрагмент, в котором Ориген подробно описывает устройство псалтерия и дает ему символическое толкование. Именно этот отрывок положил начало традиции символического противопоставления кифары псалтерию: в течение нескольких последующих столетий он воспроизводился самыми влиятельными христианскими богословами.

Прежде чем перейти к рассмотрению этого фрагмента, сделаем несколько замечаний текстологического характера. Интере-

---

[22] Такое же определение кифары и псалтерия см. *Origenes*. Selecta in Psalmos (fragmenta e catenis). In Ps. 91 (PG 12, 1552D); и только определение кифары: *Ibid*. In Ps. 150 (PG 12 1684C). Cf. *Origenes.* Fragmenta in Psalmos. In Ps. 150, 3-4, 44-47 (Analecta sacra. Ed. par J.B. Pitra. Vol. 3. Paris, 1883, p. 364:): Κιθάρα ἐστὶ ψυχὴ πρακτικὴ ὑπὸ τῶν ἐντολῶν τοῦ Χριστοῦ κινουμένη καὶ διὰ πάσης πράξεως αἰνοῦσα Θεόν.

[23] *Origenes.* Selecta in Psalmos (fragmenta e catenis). In Ps. 32 (PG 12, 1304BC).

сующий нас пассаж сохранился в составе катены (от лат. *catena*, «цепь») фрагментов, комментирующих псалмы. В той или иной форме составляющие этой катены издавались не один раз. Одним из первых эти отрывки напечатал Симон де Магистрис (1728-1802), атрибутировавший их Ипполиту Римскому (ок. 170 – ок. 235)[24]. Жан-Батист Питра также издал их, но приписал Оригену[25]. В издании Ганса Ахелиса тексты были помещены среди неподлинных сочинений Ипполита[26], причем уже во введении Ахелис указывает на ошибочность подобной атрибуции[27]. Интересующие нас фрагменты (см. *ниже*) Ахелис напечатал под номерами 9 и 11 в разделе «Неподлинные греческие введения к Псалмам». Для Fr. 9 он сохраняет его надписание: Ὠριγένους περὶ τῶν ρν΄ ψαλμῶν («Комментарии Оригена на 150 псалмов»).

Более века издание Ахелиса оставалось для ученых основным, пока в 2019 г. исследователи Берлин-Бранденбурской академии наук не предложили новое издание, озаглавленное «Тексты-прологи Евсевия и Оригена к псалмам»[28]. В этом собрании текстов Франц Риш еще раз опубликовал интересующие нас фрагменты под условным титулом Ὠριγένους καθολικὰ εἰς τοὺς ψαλμούς / Catholica in psalmos («Общие вопросы, относящиеся к Псалмам»)[29],

[24] *Simone de Magistris*. Acta Martyrum ad Ostia Tibernia sub Claudio Gothico. Roma, 1795. Appendix II, p. 439-448. Текст воспроизведен в: Hippolyti episcopi Romae Argumentum Enarrationis in Psalmos (fragmenta dubia), PG 10, 716D-717B.

[25] Origenes in Psalmos. Ch. VII: Ex Origene de CL psalmis, p. 428-436 // Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata. T. 2. Ed. J.B. Pitra. Paris, 1884. p. 432-433 [395-483] (см. *Петров* 2010, 656: «Из пророков… но от верха»). При этом Питра не исключил из текста «Оригена» инкорпорированный туда фрагмент из Василия Великого (см. *Петров* 2010, 653-654: «Ведь у кифары и лиры… путь к вышнему»).

[26] Die unechte griechische Einleitung zu den Psalmen. §§ IX, XI // In: Hippolytus Werke. Erster Band. Zweite Hälfte: Kleinere Exegetische und Homiletische Schriften / Hrsg. von Hans Achelis. Leipzig: Hinrichs, 1897, 140-141 [136–45] (GCS, 1).

[27] *Achelis*. Vorbemerkungen, S. IV (§ 9).

[28] *Risch* 2019.

[29] Ibid. S. 10-27. Среди причин, побудивших Риша выбрать титул *Catholica*, он указывает на схожий титул у сочинения стоика Зенона (cf. SVF I, 41: Καθολικά).

таким образом подчеркнув, что они происходят из введения к ныне утраченному комментарию Оригена на псалмы.

Текст интересующего нас фрагмента идентичен во всех упомянутых выше изданиях. Перейдем к его рассмотрению. В этом отрывке Ориген сначала описывает особенности устройства псалтерия, а затем дает ему символическую интерпретацию. Для исторической органологии чрезвычайно важным является указание Оригена на то, что «псалтерий» греков соответствует «невелу» евреев (в этом указании Ориген совпадает со своим современником Афинеем):

> «Справедливо усмотреть аналогию[30] и в том, что из пророков только Давид пророчествовал с инструментом, который у греков именуется “псалтерием”, а у евреев — “невелом” (νάβλα)[31]. Из музыкальных инструментов лишь один псалтерий прямейший (ὀρθότατον)[32] и не имеет никакого изгиба (οὐδὲν ἔχον ἐπικαμπές). К тому же псалтерий резонирует (συνεργεῖται εἰς ἦχον) не от нижних частей (τῶν κάτω μερῶν), как происходит у кифар (κιθάρας) и некоторых иных инструментов, но от верха.
>
> Опять же, чем может быть инструмент, размеренно принимающий начало звукового отклика от верхних частей, как не телом Христа и Его святых[33]? Это единственный инструмент, сохраняющий прямоту (εὐθύτητα), “*потому что не сделал греха, и не было лжи в устах Его*” (Ис 53:9; 1 Петр 2:22). Это — инструмент, звучащий согласно, гармонично, слаженно (σύμφωνον, ἐναρμόνιον, ἐμμελές), непричастный какой-либо человеческой несогласности (ἀσυμφωνίαν), лишенный какой-либо нестройности (παρὰ μέλος), но во всём сохраняющий гармонию (ἁρμονίαν) в отношении Отца. Как он сам говорит: “*Кто от земли, тот от земли, и говорит от земли*; *тот, кто*

[30] Ориген использует термин ἀναλογία в экзегетическом смысле, проводя параллели между Ветхим и Новым Заветом, см. *Cacciari A*. Sull’ ἀναλογία come strumento esegetico in Origene. Adamantius. 2016. 22, p. 67-86.

[31] Согласно источникам Климента Александрийского набл (τὸν νάβλαν) был впервые изобретен «народом Каппадокии» (Stromata I, 16, 75, 9). Зависящий от Климента Евсевий воспринимает это слово как сущ. женского рода (Praeparatio evangelica 10. 6, 7, 7: τὴν νάβλαν).

[32] Впервые выражение «выпрямленный псалтерий» (ψαλτήριον ὄρθιον) использовал Юба (ок. 50 г. до н.э. – 23 г. н.э.), для которого псалтерий был разновидностью «эпигония» — большой 40-струнной арфы.

[33] «Святыми» Ориген именует верующих христиан.

приходит с небес, свидетельствует о том, что видел и слышал" (Ин 3: 31-32)»[34].

Ориген указывает и на две другие отличительные особенности псалтерия. Во-первых, конструктивно псалтерий демонстрирует «прямизну» очертаний, его форма лишена изгибов. Во-вторых, особенностью инструмента является то, что в противоположность «кифарам» он резонирует «от верха». Совокупно эти два указания позволяют однозначно утверждать, что под «псалтерием» Ориген имеет в виду угловую арфу с верхним резонатором.

При этом прямизну рамы «псалтерия» Ориген толкует как аналог вероучительной и этической «прямизны». В его описании угадывается распространенное в античной философии символическое истолкование антропологической «прямизны» человека, противопоставлявшейся «согбенности» неразумных животных[35]. Антропоморфизация псалтерия достигает у Оригена такой степени, что гармония с Богом Отцом приписывается самому инструменту, а не играющему на нем музыканту.

Комментируя этот основополагающий для традиции символической органологии фрагмент, Ф. Риш замечает, что «в этом разделе, который, кажется, игнорировался в исследованиях по истории музыки, Ориген подчеркивает неизогнутую форму инструмента. Обе эти характеристики, — генерация звука сверху и неизогнутая форма, — заставляют предположить, что Ориген думал о египетской угловой арфе. Эти две особенности относятся только к такому струнному инструменту»[36].

Замечание Риша справедливо во всем, что касается псалтерия, однако он ошибается, когда полагает, что является первым, кто

[34] [Origen =] *Hippolytus Romanus*. Fragmenta in Psalmos. Fr. 9 (140, 19-24); Fr. 11 (141, 3-11) (Hyppolyt's Kleinere Exegetische und Homiletische Schriften. Hrsg. von H. Achelis // Hyppolytus. Band 1: Exegetische und Homiletische Schriften. Hrsg. vom Bonwetsch und Achelis. Leipzig, 1897) (= PG 10, 716D–717B; = Risch et al. Fr. 6. S. 20–24). В другом месте той же подборки фрагментов отмечено, что псалтерий — это музыкальный инструмент, отличающийся от кифары формой (τῷ σχήματι), см. Fr. 1 (130, 8-10).

[35] См. *Петров* 2009, 42-43; *Петров* 2019a, 709-710.

[36] *Risch* 2019. S. 22, n. 35.

изучает искомый фрагмент применительно к устройству псалтерия. Уже более 15 лет в ряде публикаций мы демонстрируем, что «псалтерий» у экзегетов Псалтири представляет собой угловую арфу с верхним резонатором. Тогда же мы перевели указанный фрагмент на русский язык и откомментировали, подчеркивая, что это один из наиболее ранних текстов аллегорического истолкования псалтерия (имеющий, впрочем, сомнительную атрибуцию)[37]. Мы также показали, что традиция аллегорической или символической интерпретации подобного устройства зародилась в александрийской экзегетической традиции. В тех же исследованиях нами была подробно исследована традиция символического противопоставления кифары и псалтерия у ранних христианских экзегетов, а также предшествующая традиция символического противопоставления музыкальных инструментов в античной философской традиции. Освещению этого вопроса посвящены как наши печатные работы[38], так и устные выступления[39].

[37] Поскольку стандартным изданием для этого текста до 2019 г. было издание Г. Ахелиса (оно же воспроизводится в электронной текстовой базе данных TLG), а у Ахелиса текст публиковался среди неподлинных сочинений Ипполита, в наших прежних публикациях он именуется «фрагментом, приписываемым Ипполиту Римскому» (что никак не влияет ни на перевод, ни на комментарий к нему).

[38] Этот отрывок переведен на русский язык и обсуждается нами в: *Петров* 2004, 334-335; *Петров* 2009, 40-41; *Петров* 2010a, 655-656 (там же см. раздел 3.2: «Древний псалтерий — это угловая арфа», с. 643-646); *Петров* 2010b, 286. Особенности исторического облика и символического истолкования угловых арф с верхним резонатором рассматривались нами также в публикациях: *Петров* 2003, *Петров* 2018.

[39] См. *Петров В.В.* Доклад «Киннор и псалтерий: их репрезентация в исторической и кросс-культурной перспективе», 30-31.10.2003, Научная конференция «Межкультурный диалог в историческом контексте», ИВИ РАН; *Он же*. «Символическое противопоставление музыкальных инструментов в античности и раннем средневековье», 7-8.09.2005, Междисциплинарная научная конференция «Язык и музыка. Музыкальный инструмент в системе культуры», Гос. центральный музей музыкальной культуры им. М.И. Глинки; *Он же*. Доклад «Псалтерий и кифара в иконографии и текстах». Вторая международная научно-практическая конференция «Музыкальная иконография: культура Запада и культура Востока», 13–14.05.2014, Московская государственная консерватория имени

В своем комментарии Риш справедливо замечает, что намеченное Оригеном различие между псалтерием и кифарой, как отсылающим к духовному «верху» и «низу», соответственно, не соответствует библейскому пониманию, согласно которому оба инструмента в равной степени служат средством выражения радости: «Они берутся за псалтерий и кифару и радуются звучанию псалма» (Иов 21:12)[40]. Нам представляется, что в подобном различении верха и низа проявляется платонизирующая тенденция, присутствующая в античной философской традиции, наследником которой здесь выступает Ориген.

Евсевий Кесарийский (ок. 260–340) — хронологически второй после Оригена комментатор Псалтири. Будучи связан с Палестиной и Антиохией, он формально не является представителем александрийской комментаторской традиции, однако в рассматриваемых текстах полностью в нее вписывается. В толковании на псалом 29 Евсевий вторит Оригену, объясняя различие между «псалмом», «песнью псалма» и «псалмом песни»[41], замечая, что у евреев псалтерий именуется невелом:

> «У евреев псалтерий именуется невелом, каковой лишь один из музыкальных инструментов — *прямейший* (ὀρθότατον) и резонирует (συνεργούμενον εἰς ἦχον) не от нижних частей (τῶν κατωτάτω μερῶν), но звучащую медь (ὑπηχοῦντα χαλκόν) имеет сверху (ἄνωθεν).

П.И. Чайковского, Научно-исследовательский центр методологии исторического музыкознания при кафедре истории зарубежной музыки. А также выступления и лекции: *Петров В.В.* «Репрезентация киннора и псалтерия в исторической и кросс-культурной перспективе», 25.09.2003, ИВИ РАН; *Он же.* «Символические соответствия и оппозиции в античной и средневековой органологии», 17.11.2006, Дом-музей Марины Цветаевой; *Он же.* «Кифара и псалтерий в спекулятивной органологии Античности и раннего Средневековья», 10.05.2007, Институт мировой культуры МГУ им. М.В. Ломоносова; *Он же.* «Символические оппозиции в античной и средневековой культуре: кифара и псалтерий», 28.03.2012, Лаборатория медиевистических исследований НИУ ВШЭ.

[40] Job 21:12: ἀναλαβόντες ψαλτήριον καὶ κιθάραν καὶ εὐφραίνονται φωνῇ ψαλμοῦ.

[41] Эти именования встречаются в надписаниях псалмов и первым различие между ними аллегорически истолковал Ориген.

> "*Псалмы*" бряцаются только на инструментах — без голоса, тогда как "*песнь*" — это лишь стройный голос; "*песнь псалма*" — когда голос звучит в лад (σύμφωνον) с инструментом, а "*псалом песни*" — когда звучание струн предшествует голосу.
>
> А по закону аллегории (ἀλληγορίας νόμῳ) "*псалом*" есть гармоничное движение тела к благому деянию, хотя за сим не всегда следует созерцание; "*песнь*" без сопутствующего деяния есть постижение истины, когда душа просвещается в отношении Бога и его речений; "песнь псалма" — когда знание предшествует деянию, согласно сказанному: "*Если желаешь премудрости, соблюдай заповеди, и Господь подаст ее тебе*" (Сир 1:26); а "*псалом песни*" есть деяние, руководимое знанием, относительно того, как и когда нужно делать»[42].

Таким образом, Евсевий повторяет за Оригеном детали физического устройства псалтерия. Единственным новым элементом его описания является указание на то, что в составе верхнего резонатора инструмента были *медные* компоненты. В различении "псалма", "песни псалма" и "псалма песни" (которые упоминаются в надписании того или иного псалма) Евсевий также следует Оригену, но предлагает свои варианты интерпретаций.

Оригеновскую линию аллегорезы продолжает и **Афанасий Александрийский** (ок. 293–373), который не раз пишет о том, что тело есть десятиструнный псалтерий, поскольку имеет пять чувств и пять деятельностей души, порождая по одной деятельности посредством каждого чувства[43].

---

[42] *Eusebius Pamphili*. Commentaria in Psalmos, In Ps. 29 (PG 23, 66, 9-26). О различии форм кифары и псалтерия см. *Ibid*. (PG 23, 72).

[43] Cf. *Athanasius Alexandrinus.* Expositiones in Psalmos (PG 27, 164, 24-28); и *Ibid*., 404, 45-48; 544, 8-10. Cf. *Athanasius*. In Ps 32, 1: «Десятиструнным *псалтерием* он называет тело, потому что тело имеет пять чувств и пять душевных деятельностей; ибо в каждом чувстве обнаруживается особенная деятельность души»; Idem. *In Ps* 48, 5: «С помощью псалтерия моего, то есть тела, издающего глас подобно органу, которым душа настраивается к песнопению, благоискусно движимая каждым чувством, каждым членом, каждою частью тела»; *Idem*. In Ps 80, 3: «Псалтерием именуется опять тело, по причине установившегося уже стройного согласия между телом и душою»; *Idem*. In Ps 91, 4: «Десятиструнным псалтерием называется тело, как имеющее пять чувств и пять душевных деятельностей, поскольку в каждом чувстве обнаруживается особенная деятельность».

Поскольку атрибуция многих комментариев на псалмы сомнительна, это делает затруднительной их датировку и препятствует установлению последовательности заимствований и влияний между текстами. Например, в катенах толкований на Псалтирь имеется важный для нашего рассуждения фрагмент, приписываемый Афанасию Александрийскому; однако, поскольку в нем содержатся цитаты из Василия Великого, этот текст имеет сомнительную атрибуцию. Как бы то ни было, поскольку в отрывке подробнейшим образом описывается физическое устройство псалтерия, его несомненно следует поместить в начале «александрийской» экзегетической традиции. Пс.-Афанасий (для верности назовем его так) пишет:

> «Псалтерий — это десятиструнный музыкальный инструмент, производящий отклик (ἀποτελοῦν τὸν ἦχον) от верхних частей своего устроения и *гармонично сопровождающий звуками мелодию голоса*[44]. У евреев он именуется невелом (ναῦλα), а у греков зовется кифарой (κιθάρα). Они изготавливают его как дерево прямое и неизогнутое (ὀρθὸν ξύλον καὶ ἀπαρέγκλιτον)[45], на которое натягивают десять струн. Каждая из струн отдельно привязывается к краю (τὸ ἀκροτελεύτιον) псалтерия. Концы струн *пропущены* сверху вниз (αἱ δὲ ἀρχαὶ τῶν χορδῶν καθίεντο ἄνωθεν). Десять колков (κόλλαβοι) или крючков (πασσαλίσκοι) вращаются (στρεφόμενοι) на рукояти (πῆχυν) псалтерия: они натягивают и ослабляют струну до гармоничной настройки (πρός τε τὸν ῥυθμὸν τῆς ἁρμονίας) и сообразно желанию музыканта (ψαλτῳδοῦ). И это говорит Василий Великий и т.д.»[46].

[44] Выделенные курсивом слова представляют собой цитату из Василия Великого (*Basilius*. In Ps. 48: ἐναρμονίως τοὺς φθόγγους πρὸς τὴν ἐκ τῆς φωνῆς μελῳδίαν ἀποδιδόν).

[45] Ср. выше *Origenes*. Fragmenta in Psalmos. Fr. 9 (140, 19-24 Achelis): «Из музыкальных инструментов лишь один псалтерий прямейший (ὀρθότατον) и не имеет никакого изгиба (οὐδὲν ἔχον ἐπικαμπές)».

[46] [Ps.?] Athanasius. Expositiones in Psalmos (PG 27, 548, 33–46). В греческой Патрологии отрывок предваряется следующим подзаголовком: «Fragmenta commentariorum D. Athanasii in Psalmos. Ex Nicetae metropolitae Heracleae catena expositionum, sive ut ipse vocat, Συναγωγὴ ἐξηγήσεων, ex Graecis Patribus in Psalmos collecta. Nicetas hic in prooemio tertiam ex quinque, quas sibi praemittendas esse quaestiones censuit, hanc, τί τὸ Ψαλτήριον, explicans, addito nomine Ἀθανασίου, sequentia subjicit». В кн. *Vian G.M.* Testi inediti dal Commento ai Salmi di Atanasio. Roma, 1978, рассматриваемый нами фрагмент не обсуждается.

Приводимое здесь описание псалтерия важно в нескольких отношениях. Во-первых, оно сообщает детали физического устройства этого струнного инструмента, каким он был в Александрии IV века н.э. Слова «прямое и неизогнутое дерево» означают прямую раму. Десять струн крепятся к верхнему краю инструмента, а затем пропускаются вниз (это означает, что резонаторный корпус находится сверху, а струны натянуты вертикально). Колки или крючки находятся на нижней, круглой рукояти. Все это соответствует угловым арфам из Вавилона, римского Египта и Греции.

Во-вторых, и это неожиданная деталь, лексика рассуждения о прямизне устройства псалтерия перекликается с лексикой пассажа о прямизне устройства астрономического прибора для измерения параллаксов Луны из знаменитого трактата по математической астрономии, написанного еще одним выдающимся александрийцем — Клавдием Птолемеем (ок. 100 – ок. 170). В «Альмагесте»[47] Птолемея имеется глава «Об устройстве инструмента [для измерений] параллаксов [Луны]» (Περὶ κατασκευῆς ὀργάνου παραλλακτικοῦ), в которой описан прибор, сконструированный в виде треугольника, составленного из трех прямых линеек[48]. Главная линейка представляет собой вертикальную (ὀρθόν) стойку. Одна из боковых линеек крепится к этой вертикали гвоздем, так чтобы «линейка… могла повсякому и не отклоняясь (πανταχῆ καὶ ἀδιαστρόφως) вращаться (περιάγεσθαι) вокруг этого гвоздя как вокруг центра».

[47] В оригинале сочинение называется Μαθηματικὴ σύνταξις («Всеохватный математический трактат»).

[48] «Мы устроили инструмент» (κατεσκευάσαμεν ὄργανον) таким образом, подчеркивает Птолемей, чтобы линейки «оставались строго и точно прямолинейными (σφόδρα ἀκριβῶς καὶ ἐπ᾽ εὐθείας)». Он дважды указывает на строгую вертикальность основной линейки: «мы устанавливаем этот инструмент вертикально» (ἵσταμεν τὸ ὄργανον ὀρθόν), «вертикальная линейка должна оставаться неподвижной, без вращения и неколебимой» (κανόνα ὀρθὸν ἀκλινῶς καὶ ἀδιαστρόφως ἔτι τε ἀσφαλῶς ἑστάναι). Рис. инструмента см.: “Instrumentum trium regularum sive triquetum” // Claudii Ptolemaei Pheludiensis Alexandrini Almagestum seu Magnae constructionis mathematicae opus plane diuinum Latina donatum lingua ab Georgio Trapezuntio. Venezia, 1528. p. 49 [144]; а также *Птолемей К.* Альмагест. Математическое сочинение в 13 книгах / Пер. с древнегреч. И.Н. Веселовского. М. Наука, 1998. с. 155 [672].

Параллельное чтение двух отрывков из Афанасия и Птолемея выявляет внушительный список лексических параллелей. И действительно, в главе, посвященной устройству треугольного астрономического инструмента (κατασκευή ὀργάνου), Птолемей рассуждает о прямизне его самого (τὸ ὄργανον ὀρθόν) и его боковых ребер (ἐπ᾽ εὐθείας, κανόνα ὀρθὸν). Но формулы «устройство инструмента», «инструмент прямой» постоянно встречаются и в рассуждениях о псалтерии.

Птолемей подчеркивает вертикальность (дословно «выпрямленность») основной стойки, которая не должна отклоняться (ἀπαρέγκλιτον) и вращаться (ἀδιαστρόφως)[49]. Но в описании псалтерия мы тоже сталкиваемся с тем, что он «неизогнут» (ἀπαρέγκλιτον), но его колки вращаются (στρεφόμενοι) на рукояти.

Сверху и снизу вертикальной стойки астрономического инструмента закреплены две призмы (два кольца) так, чтобы «при помощи *пропущенного* через обе эти призмы отвеса (καθετίου[50] κριμναμένου) можно было установить эту стойку (κανόνα) относительно плоскости горизонта (πρὸς τὸ τοῦ ὁρίζοντος ἐπίπεδον) *вертикально и без отклонений* (ὀρθὸν καὶ ἀπαρέγκλιτον)»[51]. У псалтерия тоже струны *пропущены* сверху вниз (καθίεντο ἄνωθεν).

Можно дискутировать относительно того, зависит ли лексика, используемая Афанасием Александрийским для описания устройства псалтерия, *единственно и только* от лексики Птолемея, описывающего устройство астрономического прибора, или же схожесть лексики обусловлена схожестью объектов описания. Возможно, мы обнаружили бы подобные параллели в других сочинениях, не будь они утрачены. Вопрос остается без ответа.

[49] И напротив, он говорит, что боковая линейка должна *вращаться* (περιάγεσθαι, повторено дважды) вокруг гвоздя, соединяющего его с вертикальной стойкой.

[50] Этот гапакс представляет собой дериват от глагола καθίημι («опускать вниз»). Семантически он близок к геометрическому термину «катет» (κάθετος) — «сторона прямоугольного треугольника». В частном случае подобный катет представляет собой вертикальный отвес по отношению к другому катету, горизонтально расположенному. Ср. κατὰ κάθετον — «вертикально, перпендикулярно».

[51] *Claudius Ptolemaeus*. Syntaxis mathematica V, 12 (403–405), пер. И.Н. Веселовского.

Единственное, что можно утверждать наверняка: выражение ὀρθὸν καὶ ἀπαρέγκλιτον («прямой и неотклоняемый») в рассматриваемый период встречается только в этих двух текстах: при описании устройства псалтерия у Афанасия и при описании устройства астрономического инструмента у Клавдия Птолемея.

Что касается символической интерпретации, то традицию, заложенную Оригеном, продолжает также **Дидим Александрийский** (ок. 313–398), поясняющий, что десятиструнный псалтерий составляется и сочетается из действия 10 заповедей, ведь 10 заповедей — это струны, музыкально слагающие в целый музыкальный инструмент[52]. Хотя Дидим говорит об отличиях псалтерия и кифары, он не противопоставляет эти инструменты, напротив, в отличие от Оригена, созерцание умопостигаемой истины Дидим отводит кифаре, а не псалтерию, которому остается деятельная жизнь. Однако именно псалтерий, как «прямой», выправляет (т.е. делает прямым) многое:

> «“*Псалом*” это гимн, который бряцается на инструменте, называемом “псалтерием”, а также “кифарой”.
>
> А согласно анагогическому толкованию, “*песнь*” (ᾠδή) — это мусически сформированное (μεμουσωμένη) созерцание истины, возникающее посредством одной только мысли (νοήσει), тогда как “*псалом*” — это деяния, совершаемые сообразно правильному разумению, поэтому наигрывает псалмы (ψάλλειν) тот, кто ведет деятельную жизнь, а воспевает (ᾄδειν) тот, кто ведет жизнь созерцательную.
>
> Значит, поскольку Давид чистым сердцем созерцает Бога и Его истину, он приносит Ему песнь (ᾠδήν), которая — “*в псалмах*”, как он говорит (Пс 4:1), потому что многое им деятельным образом выправлено (κατωρθῶσθαι)»[53].

Впрочем, Дидим воспроизводит и мотивы из Оригена. Например, он сравнивает кифару с душой, добавляя, что, «как говорят музыканты», псалтерий отличается от кифары тем, что кифара отдает звук *нижней* частью корпуса, псалтерий же — *верхней*, посредством того, что он всецело прям (μετὰ τοῦ καὶ εὐθύτατον)[54]. По-

[52] *Didymus*. Fragmenta in Psalmos (e commentario altero). Fr. 1249 (in Ps. 143, 9).

[53] *Ibid*. Fr. 16 (in Ps. 4, 1), PG 39, 1166A.

[54] *Ibid*. Fr. 291, 9 -11 (in Ps. 32, 2).

этому *кифара* соответствует душе, а *псалтерий* — духу или уму человека. Десять струн псалтерия символизируют совершенство, ведь это число постоянно воспевается в Писаниях[55]. В другом сохранившемся фрагменте Дидим уподобляет дух человека псалтерию, душу — кифаре, а тело — тимпану, еще раз подчеркивая, что псалтерий прям и несогнут (τὸ εὐθὺ καὶ ἀκαμπές), и отдает звук (ἀποδιδόναι τὸν ἦχον) верхней частью[56].

Отчетливым продолжением оригеновских введений к комментариям на псалмы комментарии **Василия Великого** (ок. 330–379). В толковании на 29 псалом Василий, следуя Оригену и Евсевию Кесарийскому и Дидиму Александрийскому, различает «псалом», «песнь» и «псалом песни»:

> «В переносном смысле (τροπικῶς) тело [наше] по своему устройству (κατασκευή) есть *псалтерий*, как инструмент музыкально настроенный (ἡρμοσμένον μουσικῶς) для гимнов нашему Богу.
>
> "*Псалом*" же — это деяния тела, совершаемые во славу Божию, когда под управлением настроенного (ἡρμοσμένου) ума мы не допускаем в своих движениях ничего нестройного (ἐκμελές). А "*песнь*" — то, что соединено с возвышенным созерцанием и богословием.
>
> "*Псалом*" есть музыкальная речь (λόγος μουσικὸς), когда по законам гармонии (ἁρμονικοὺς λόγους) ладно (εὐρύθμως) бряцают на инструменте; а "*песнь*" есть стройный голос (φωνὴ ἐμμελής), выводимый гармонически (ἐναρμονίως) без сопровождающего инструмента.
>
> Так как здесь написано "*псалом песни*", то думаем, что в этих словах разумеется действие, сообразное с созерцанием»[57].

Определение «кифары» как «созерцания», а «псалтерия» как «действия» у Василия и Дидима схожи, однако сложно судить о том, какой текст явился оригиналом и какой — копией. В другом месте Василий говорит о «разумном» и «духовном» толковании псалтерия:

> «А псалтерий есть музыкальный инструмент, гармонично сопровождающий звуками (φθόγγους) мелодию голоса (ἐκ φωνῆς μελῳδίαν). Посему разумный (λογικόν) псалтерий тогда

[55] *Ibid.* Fr. 291, 1-20 (in Ps. 32, 2).

[56] *Ibid.* Fr. 832, 1 (in Ps. 80, 3).

[57] *Basilius Caesariensis*. Homiliae super Psalmos. In Ps. 29, 1 (PG 29, 305, 23–35).

> особенно обнаруживается, когда дела приводятся в согласие (συμφώνως) со словами. А духовный (πνευματικόν) псалтерий есть тот, кто "*сотворил и научил*" (Мф 5:19)»[58].

У Василия имеется и аллегорическое противопоставление псалтерия и кифары:

> «Всё, как в великой и общей сокровищнице, собрано в книге Псалмов, которую пророк приспособил (ἥρμοσεν) из многих музыкальных инструментов к так называемому "псалтерию"[59], давая тем, как кажется мне, разуметь, что в нем откликается благодать, подаваемая свыше, от Духа, потому что в нем единственном из музыкальных орудий источник звуков находится вверху.
>
> В кифаре и в лире медь откликается на удар плектра низом, а сей псалтерий имеет начала (ἀφορμάς) гармонических ритмов (ἁρμονικῶν ῥυθμῶν) вверху, чтобы и мы старались искать вышнего и удовольствием от мелодии (τῇ ἡδονῇ τοῦ μέλους) не совлекались в плотские страсти. Притом пророческое слово, как думаю, глубокомысленно и премудро, самым устройством (κατασκευῆς) сего инструмента показало нам, что те, кто слажен и строен (ἐμμελεῖς καὶ εὐάρμοστοι) имеют легкий доступ к вышнему»[60].

Другими словами, Василий хочет сказать, что псалтерий единственный из всех музыкальных инструментов подходит для исполнения псалмов, ибо звучит верхней частью, подобно тому, как и благодать Божия даруется свыше. Напротив, резонатор у кифары и лиры расположен внизу, что можно уподобить совлечению к плотским страстям. Таким образом, само устройство псалтерия указывает на то, что мы должны стремиться к вышнему. Этот текст Василия в латинском переводе Руфина получил распростра-

---

[58] *Idem*. In Ps. 48, 5 (PG 29, 436, 32–37).

[59] Текст в этом месте не имеет смысла и, видимо, испорчен. Однако понятно, что имелось в виду, см.: *Origenes*. Fragmenta in Psalmos. Fr. 9 (140, 19-24 Achelis): «Из музыкальных инструментов лишь один псалтерий прямейший (ὀρθότατον) и не имеет никакого изгиба (οὐδὲν ἔχον ἐπικαμπές)»; *Eusebius*. Commentaria in Psalmos, In Ps. 29 (PG 23, 66, 9-26): «псалтерий… лишь один из музыкальных инструментов — прямейший (ὀρθότατον)».

[60] *Idem*. In Ps. 1, 2 (PG 29, 22–38).

нение на Западе[61], и таким образом, оказал влияние на латинских экзегетов. Подытоживая, можно сказать, что в области «спекулятивной органологии» Василий Великий лишь воспроизводит наработки своих александрийских предшественников, не привнося в них ничего нового и оригинального.

Григорий Нисский (ок. 332 – п. 394) тоже связывает возвышенность псалтерия с его конструкцией:

> «Псалтерий есть музыкальный инструмент, возвращающий звук из верхних частей своего устройства, а музицирование (μουσουργία) на таком инструменте называется псалмом. Стало быть, побуждающее (προτρεπτικός) к добродетели слово находит соответствие в форме (σχήματος) его устройства»[62].

Однако, хотя богословию Псалтири Григорий посвятил целое сочинение «О надписании псалмов», спекулятивной органологии в нем практически не нашлось места.

РАЗДЕЛ 2

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ «ПСАЛТЕРИЯ» В ЛАТИНСКИХ КОММЕНТАРИЯХ НА ПСАЛТИРЬ

Латинские авторы, как правило, следуют грекам. Не случайно, рассмотренный выше фрагмент введения в псалмы из комментариев Оригена[63] угадывается во «Введении в псалмы» (Instructio psalmorum) Илария Пиктавийского. В 364–367 гг. Иларий составил трехтомный комментарий на псалмы, предваряемый рассуждением, в котором аналогом противопоставления «псалтерия» и «кифары» становится оппозиция «форма Бога» / «форма раба», характерная для собственного богословия Илария:

> «Ибо это проповедано на том инструменте, именуемом по-гречески “псалтерием” (psalterio), а на еврейском “наблом” (nabla), который один из всех музыкальных инструментов прямейший (rectissimum), не знающий в себе ни перекоса, ни кривизны (nihil peruersum uel obliquum), не побуждаемый к звуча-

[61] *Rufinus.* Basilii ‘Commentarium in Psalmos’. Praefatio ex interpretatione Rufini (PL 36, 63).

[62] *Gregorius Nyssenus*. In inscriptiones Psalmorum 3 (75, 12-17).

[63] Cf. *Origenes*. Fragmenta in Psalmos. Fr. 9 (140, 19-24 Achelis): «Чем может быть инструмент, размеренно принимающий начало звукового отклика от верхних частей, как не телом Христа и Его святых?»

> нию музыкальной гармонии (sonum concentus musici) от низших мест: напротив, [сей] инструмент, устроенный по образу (in formam) тела Господнего, выпрямлен без какой-либо вогнутости или выпуклости (inflexu deflexuue) — инструмент, резонирующий и вибрирующий (commotum et impulsum) от вышних, одушевляемый (animatum) для воспевания вышнего и небесного устроения (institutionis), звучащий не от низменного и земного духа, как прочие инструменты земли, — ибо в упомянутом инструменте своего тела Тот проповедовал не низменное и земное, как Сам свидетельствует: "*Кто от земли, тот от земли, и говорит от земли*; *тот, кто приходит с небес, свидетельствует о том, что видел и слышал*» (Ин 3: 31-32)", — значит Бог в псалмах воспевается через этот высший дух, и форма этого земного, музыкального и поющего от вышних инструмента тоже устроена по образу (in forma) Господнего тела, в котором говорит небесный дух»[64].

Смысл слов Илария проясняется, если знать, что по его мнению тело Христа после воплощения (forma servi) включает в себя всё человечество, так что все люди существуют в «теле Господа», а после воскресения Христа тела всех людей станут членами прославленного тела Христа (forma dei)[65]. Таким образом, псалтерий своим устройством символически отсылает к этому эсхатологически понятому телу Христа.

Августин (354–430) тоже не раз обсуждает устройства и символику псалтерия. Иной раз он не отличает псалтерий от других струнных, говоря, что псалтерий — это музыкальный инструмент, как лира и кифара[66]. Однако несколько раз Августин описывает строение псалтерия и кифары, обращая внимание на то, что различие в их устройстве можно истолковать аллегорически:

> «Но поскольку псалтерием называется инструмент, имеющий в верхней части резонатор, т.е. барабан и полое дерево

[64] *Hil. Pict.* (Zingerle) 1891, p. 8-9 = PL 9, 237BD.

[65] Подобное понимание Иларий развил, отправляясь от Фил 3:20-21: «Наше же жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа, который преобразит тело нашего уничижения (corpus humilitatis nostrae) сообразно Телу своей славы (conforme corpori gloriae suae)» (Иларий цитирует эти строки по переводу Vetus Latina). См. *Galtier* 1960, 101-118; *Pelland* 1979, 639-674; *Scully* 2015, 132-135.

[66] *Augustinus.* Enarrationes in Psalmos. In Ps. 146, 2 (PL 37, 1899).

> (tympanum et concavum lignum), прикрепляясь к которому звенят (cui innitentes resonant) струны, кифара же имеет такое же полое и звучащее (cavum et sonorum) дерево в нижней части, мы должны различать наши деяния [по тому, производятся они] на псалтерии или на кифаре. И те, и другие нравятся Богу и приятны Его слуху. Когда мы делаем что-либо согласно Божиим заповедям… когда действуем, а не претерпеваем (facimus et non patimur)… это "псалтерий". Но когда мы что-либо претерпеваем (patimur)… ибо претерпеваем мы только от низшей части, т.е. от того, что мы смертны… это "кифара"»[67].

Оригинальность этого толкования проявляется в том, что в оппозицию псалтерия и кифары Августин приносит характерную для его собственного богословия оппозицию между активным и пассивным началами, которая используется в его рассуждениях о четырех первоэлементах[68] и противопоставлении производящих и производимых причин[69]. Несколько иначе та же мысль повторяется Августином в другом комментарии. Со ссылкой на тех, кто «был до него» (qui pridem affuerunt), он пишет:

> «И теперь, как и следует, мы повторяем, что в различии двух музыкальных инструментов мы находим различие человеческих деяний (factorum), которое обозначается (significatam) посредством инструментов, а исполняться должно (implendam) в нашей жизни. Кифара [имеет] полое (concavum), как тимпан, дерево, [устроенное] как подвешенная полость (pendente testudine), в это дерево входят струны (innituntur), чтобы звенеть при касании, — речь идет не о том, что струн касаются плектром, но о том полом дереве, на котором они лежат (cui incumbunt), к которому они примыкают (cui superiacent), чтобы при бряцании по струнам, получая от дерева колебания (tremefactae) и принимая звук от той полости, они откликались бы с большей звучностью (magis canorae reddantur), — это-то дерево кифара имеет в нижней части, а псалтерий в верхней. В этом и состоит отличие»[70].

---

[67] *Idem*. In Ps. 42, 5 (PL 36, 479). Ср. *Idem*. In Ps. 70, (2), 11 (PL 36, 900).

[68] См. *Петров* 2005, 659.

[69] См. *Петров* 2000, 456.

[70] *Augustinus.* Enarrationes in Psalmos. In Ps. 32, 5 (PL 36, 279–280). Толкуя псалом 150, Августин повторяет, что звучащее дерево, на котором для лучшей звукоотдачи лежит ряд жил (nervorum series… incumbit),

В комментарии, продолжающем это не вполне вразумительное описание музыкального инструмента, Августин аллегорически противопоставляет кифару и псалтерий как аналоги земного и небесного:

> «Нам предписано "*славить на кифаре и петь на десятиструнном псалтерии*" (Пс 32:2)… Насколько я помню, во многих местах можно встретить упоминание о десятиструнном псалтерии, но при чтении мне нигде не встречалось упоминание о десятиструнной кифаре. Помните, что кифара имеет звучание от нижней части, а псалтерий от верхней. В нашей низшей, то есть земной жизни мы имеем благополучие и невзгоды, а потому хвалим Господа и в тех, и в других… В обоих должно хвалить Господа, и мы делаем это на кифаре (citharizemus). Что такое земное благополучие? Это когда мы здоровы (sani) по плоти, когда в изобилии (abundant) всё то, чем мы живы, когда наша обеспечена безопасность (incolumitas nostra servatur), когда изобилуют плоды... Все это содействует телесной жизни… Но если ты обратишься к высшим дарам Божиим, к заповедям, которые Он тебе дал; к учению (doctrina) о небесном, которым Он тебя напитал; к тому, что Он предписал тебе свыше из пресловутого источника истины (veritatis fonte), то обратись и к псалтерию — "*пой Господу на десятиструнном псалтерии*". Ибо есть десять заповедей Закона, и десять заповедей Закона образуют для тебя псалтерий. Эта вещь совершенна (perfecta res est)»[71].

Различие кифары и псалтерия может символизировать богочеловечество Спасителя: Христос творит чудеса и страдает в человеческой плоти; когда Его плоть соделывает дела божественные — это псалтерий, когда человеческие — кифара:

> «Мы уже сказали, что единая плоть Господа воскресла. И сказано: «*Воспрянь псалтерий и кифара*» (Пс 56:9). Псалтерий это инструмент, носимый в руках того, кто на нем бряцает. Его струны натянуты (chordas distentas), а то место, откуда принимают звук струны, то подвешенное полое дерево (concavum lignum quod pendet), резонирующее, если тронуть (tactum resonat), поскольку наполнено воздухом, — это псалтерий имеет в верхней части. Кифара же имеет тот полый и резонирующий (concavum et resonans) род дерева в нижней части.

псалтерий имеет наверху, тогда как у кифары это дерево находится в нижней части (*Idem*. In Ps. 150, 6, PL 37, 1964).

[71] *Idem.* In Ps. 32, 6 (PL 36, 281).

> Поэтому у псалтерия струны принимают звук сверху, а у кифары струны принимают звук из нижней части. Вот чем различаются псалтерий и кифара.
>
> Что же символизируют для нас два эти инструмента? Ибо Христос, Господь Бог наш, побуждает свой псалтерий и свою кифару, и говорит: «[*Воспрянь, псалтерий и кифара!*] *Я встану рано*» (Пс 56:9). Полагаю, что в этом месте следует видеть [указание на] воскресение Господа. <…> Но что такое псалтерий? что такое кифара? Через свою плоть Господь совершал два рода деяний — чудеса и претерпевания: чудеса были свыше, претерпевания были от низа. <…> Поэтому плоть, совершающая божественное (divina operans), это псалтерий, а плоть претерпевающая человеческое (humana patiens), это кифара»[72].

Здесь опять Августин задействует пару «действующее / претерпевающее», но на этот раз различие преодолевается тем, что человеческое и божественное в единой ипостаси Богочеловека нераздельно и неслиянно соединены.

В завершении своего комментария, толкуя строку Пс 150:3-4: «*хвалите Его на псалтерии и кифаре, ... хвалите Его на струнах и музыкальном инструменте*» (organo), Августин утверждает примирение противоречий и различий в единой гармонии всеобщего воскресения из мертвых:

> «Струны имеются не только у псалтерия и кифары. Но поскольку, применительно к звучанию от верха и от низа, у псалтерия и кифары обнаружено то, в чем можно усмотреть подобное разделение (distinctionem), Псалмопевец побуждает нас к разысканию еще одного [толкования] в самих струнах. Ибо сами струны суть плоть, но уже свободная от тления (corruptione liberata). А “*музыкальный инструмент*” к “*струнам*” Псалмопевец, возможно, добавил [как указание] на то, что они должны звучать не по одной (singulae), но совместно и в согласнейшем различии (diversitate concordissima), в каком их настраивают в музыкальном инструменте. Ведь даже у Божиих святых будут некогда свои различия, но согласные, а не разногласые (consonantes non dissonantes), то есть единомысленные, а не разномысленные (consentientes non dissentientes), подобно тому, как сладчайшая гармония (suavissimus concentus) образуется из разных и, однако, не противоречащих друг другу зву-

[72] *Idem*. In Ps. 56, 2, 16, PL 36, 671 (PL 36, 671).

> чаний (sonis). Ибо "[*как*] *звезда от звезды разнится в славе, так* [*будет*] *и при воскресении мертвых*" (1 Кор 15:41-42)»[73].

В целом Августин сознает себя продолжателем традиции иносказательной интерпретации: говоря в трактате «О христианском учении», что десять струн псалтерия соотносятся с десятью заповедями, он добавляет, что относительно метафорического различении псалтерия и арфы «*некто*[74] демонстрировал весьма искусные аллегории» (quidam non inconcione aliquas rerum figuras aperuit)[75]. Однако, — повторим еще раз, — Августин не только постулирует оппозиции, но и стремится к их снятию. С одной стороны, это объясняется тем, что, чем позднее живет автор, тем менее значимы для него фактические различия между псалтерием, как угловой арфой с верхним резонатором, и кифарой, отчетливо сознаваемые лишь теми, кто видел подобный инструмент воочию. Была и другая причина. По мере постепенного освобождения христианского богословия от влияний платонизма противопоставление души и тела утрачивало характер непримиримого антагонизма, поскольку человек понимался как *целое* души и тела (напротив, для античного платонизма душа самодостаточна и лишь пользуется телом для своих целей). Соответственно, становилась все менее востребованной и органологическая оппозиция «псалтерий / кифара», отправлявшаяся от ключевого для платонизма противопоставления «верх / низ».

Естественным образом, позднейшие авторы всё менее интересуются спекулятивной органологией и оппозицией «псалтерий / кифара». **Иероним Стридонский** (ок. 350–420) в дошедших до нас сочинениях не привносит новых элементов в органологические оппозиции. В приписываемом ему сочинении Иероним описывает псалтерий следующим образом:

> «Псалтерий, в собственном смысле, есть род музыкального инструмента, вроде кифары. Он похож на кифару, но кифарой не

[73] *Idem*. In Ps. 150, 6 (PL 37, 1964). Схожее толкование см. в In Ps. 149, 8 (PL 37, 1953): то, что на *тимпане* растянута кожа (corium), а на *псалтерий* натянуты струны из кишок, имеет мистический смысл (mysterium), — на обоих распята плоть.

[74] Видимо, подразумевается Ориген, имя которого Августин не хочет упоминать.

[75] *Augustinus*. De doctrina Christiana II, 16, 25-26 (PL 34, 48-49).

> является. Между псалтерием и кифарой та разница, что на кифаре бряцают (percutitur) понизу, между тем как на псалтерии поверху, в просторечии (verbo vulgari) его именуют “многозвучным” (polyphthongum)[76]. Таков, стало быть, псалтерий»[77].

Тем не менее, в одном из писем, возможно принадлежащих Иерониму, содержится необычное описание кифары:

> «*Кифара*, о которой в Псалме 42 написано: “…*на кифаре* (cithara) *буду славить Тебя, Боже, Боже мой*!” (Пс 42:4), характерна для быта (propriae consuetudinis) евреев; как передают сведущие, она непременно составлена из 24 струн в форме буквы Δ (in modum Deltae litterae), и под пальцами Пиндара[78] откликается на различные лады многими голосами и звонкими вибрациями (tinnulisque actibus)»[79].

Необычное на первый взгляд обращение к Пиндару в контексте рассуждения о еврейском и христианском прославлении Бога музыкой и пением, является, однако, вполне иеронимовским. У него (и только у него) встречается следующее рассуждение:

> «Если кому-нибудь покажется невероятным, что у евреев имеются стихотворные размеры (metra), — а Псалтирь, Плач [Иеремии] и все расхожие песнопения Писаний изложены в манере нашего [Горация] Флакка и греческих Пиндара, Алкея и Сапфо, — тот пусть читает Филона, Иосифа [Флавия], Оригена, Евсевия Кесарийского: их свидетельство подтвердит, что я говорю истину»[80].

Определение 24-струнной *кифары* в форме буквы Δ у Иеронима воспроизводит описание галльского епископа Евхерия Лионского (ок. 380 – ок. 449), примененное к наблу:

---

[76] Единственный случай использования словосочетания «многозвучный псалтерий» в корпусе греческой литературы: *Plutarchus*. De unius in republica domination 827A: «Платон советовал пренебрегать пектидой, самбикой, *многозвучными псалтериями* (ψαλτήρια πολύφθογγα), барбитоном, тригоном, и рекомендовал вместо них лиру и кифару». См. также *Петров* 2019b, 166-179.

[77] *Hieronymus* (? Augustinus?). Breviarium in psalmos. In Ps. 149 (PL 26, 1266CD).

[78] У греков Пиндар ассоциировался с игрой на лире (λύρα), не кифаре.

[79] *Hieronymus* [Sp.]. Epistolae (PL 30 214B). Эта фраза дважды повторена у Рабана Мавра: *Rabanus Maurus*. Commentaria in Paralipomena (PL 109, 346C); De universo (PL 111, 498A).

[80] *Hieronymus*. Liber Iob 1 (PL 28, 1082A).

> «*Набл*, который по-гречески именуется “псалтерием” и который называется так от “щипания [струн]”, схож с кифарой варваров [т.е. не греков] тем, что имеет форму буквы дельта»[81].

Примечательно, что в рукописи X века, изготовленной в аббатстве см. Эммерама (Регенсбург), часть которой является собранием текстов, посвященных музыке и музыкальным инструментам[82], находятся два рисунка 10-струнного псалтерия — «в форме квадратного щита» (описание Рабана Мавра, см. *ниже*) и «в форме буквы “дельта”», затем изображена «кифара, как ее описывает Иероним, в форме буквы “дельта” с 24 струнами», потом 10-струнная кифара и прочие инструменты. Таким образом, можно видеть, каким образом представляли себе описанный Иеронимом инструмент в X веке[83].

Еще позднее, используя приведенные выше тексты Илария Пиктавийского и Иеронима[84], информацию об устройстве псалтерия приводит **Кассиодор** (ок. 490 – ок. 583) в своем «Введении к Псалтири»:

> «Псалтерий, по словам Иеронима, есть звуковая полость (sonora concavitas) из дерева, сделанная в форме буквы Δ (in modum Δ deltae litterae formati). Он имеет расширение чрева (obesum ventrem) в верхней части, где закрепленные, как предписано (disciplinabiliter), нити струн (chordarum fila) под ударами плектра (plectro percussa) откликаются, *как говорят*, приятнейшей мелодией (cantilenam).
>
> Псалтерию, *как кажется*, противоположно устройство (positio) кифары, ибо то, что кифара имеет в основании (in imo), псалтерий, напротив, — в голове (in capite). Именно этот род инструмента для песнопений (genus organi canorum) и он

[81] Cf. *Eucherius Lugdunensis*. Instructiones II, 3; 18 (CSEL 31, ed. K. Wotke 1894; = PL 50, 815D): *Nablum* quod Graece appellatur *psalterium* quodque a *psallendo* dictum est, ad similitudinem est citharae barbaricae in modum deltae litterae.

[82] Среди сочинений: *Hieronymus.* Ad Dardanum de diversis generibus musicorum (PL 30, 214A–215C); *Isidorus*. Etymologiarum III, 19 et 20-22; *Boethius.* De institutione musica (с глоссами); *Guido Aretinus*. Regulae rhythmicae; Prologus in antiphonarium *etc*.

[83] MS Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14523 (X–XIII s.), 51v, 52r, см. https://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0000/bsb00002112/images (июль, 2020). См. также: *Hammerstein* 1959, 117-134.

[84] См. также: *Olsen* 2017, 169-170.

> один (singulare) сообразен (aptatur) телу Господа Спасителя, ибо как псалтерий звучит от верхних частей, так тело [Господа] в его прославленном состоянии (gloriosae institutionis) празднует вышнее (superne concelebrat), как Он и сам говорит в Евангелии: "*Кто от земли, тот от земли, и говорит от земли*; *тот, кто приходит с небес, свидетельствует о том, что видел и слышал*» (Ин 3: 31-32)"…
>
> У евреев его называют "наблом" (nablum), словом обычным вследствие частого употребления в упомянутой книге [Псалтири]. Но само слово "псалом" греческое, и некоторые производят его ἀπὸ τοῦ ψαλλεῖν, то есть "от бряцания" (tangendo), ведь мы зовем кифаредов "псалтами" (psaltrias), искусно извлекающими (docto exprimentes) большим пальцем (pollice) музыкальные мелодии (modulationes musicas). "*Псалом*" же — это приятная и благозвучная мелодия (modulatio quaedam dulcis et canora), производимая только этим музыкальным инструментом, то есть псалтерием»[85].

Если для Климента "*псалом*" — это "стройное и уравновешенное славословие" (εὐλογία), для Дидима — "гимн, который бряцается на инструменте", для Василия Великого — "музыкальная речь (λόγος μουσικὸς), когда по законам гармонии (ἁρμονικοὺς λόγους) ладно бряцают на инструменте", то для Кассиодора — это "приятная и благозвучная мелодия (modulatio quaedam dulcis et canora)".

Вслед за Иеронимом Кассиодор повторяет, что псалтерий имеет форму греческой буквы «дельта». Мы узнаём кое-что и о технике звукоизвлечения, а именно, что псалты играли большим пальцем. Характерная лексическая особенность: вслед за Амвросием Медиоланским (ок. 340 – 397)[86] и Арнобием Младшим (fl.

[85] *Cassiodorus*. In Psalterium Praefatio, IV (PL 70, 15BC). Эти строки Кассиодора цитирует Беда (*Beda*. Interpretatio psalterii artis cantilenae, PL 93, 1099-1101A) и Ремигий из Осерра (*Remigius Autissiodorensis*. Enarrationes in Psalmos. Preambula, PL 131, 138C). Ср. также *Cassiodorus*. In Psalterium Expositio, III. In Ps 150 (PL 70, 1052C): «А псалтерий — это устройство противоположное кифаре. Ведь, так сказать, деревянные звуковые полости (buccas sonoras) он имеет в головной части, посредством которой выводит наверх звуки, идущие снизу от струн, и откликается, как говорят, приятнейшей мелодией (modulatione). Ведь кифара, у которой деревянное чрево устроено снизу, принимает звуки через идущие сверху нити струн, и отдает их в едином приятном созвучии».

[86] Cf. *Ambrosius Mediolanensis*. Enarrationes in XII psalmos Davidicos.

460)[87] Кассиодор использует редкое словосочетание «нити струн» (chordarum fila). Позже его примеру последуют Рабан Мавр и Ремигий и Осерра. В другом месте Кассиодор пишет:

> «Как уже было сказано во введении, кифара — это деревянный корпус, полый в нижней части, от которого вверх идут нити струн, издающие при ударе сладчайшие звуки… У псалтерия же, как мы сказали, десять струн. В порядке обратном тому, что у кифары, он имеет корпус сверху, откуда в нижнюю часть спускаются звуковые нити. Это сообразно и соответствует предписаниям десяти заповедей, ибо согласно форме этого инструмента мы принимаем повеления Господа, идущие свыше. И обрати внимание, что это единственный музыкальный инструмент, который вследствие своего превосходства зовётся десятиструнным»[88].

Для **Григория Великого** (ок. 540 – 604) псалтерий «треуголен» и имеет десять струн. Автором псалмов является царь Давид, которому уподобляется добродетельная душа верующего:

> «Псалтерием мы справедливо называем саму душу, привычную к духовным упражнениям. Ведь как тот треугольный (instrumentum triangulum) десятиструнный музыкальный инструмент, хотя бряцают по его низу, звучит, как представляется, верхней частью, так и душа, сформированная верой в святую Троицу, наставленная в десяти заповедях Закона, когда бряцают понизу, слышна верхами, ведь когда некто совершенно сокрушает плоть, то откликается Богу приятнейшей по сладости мелодией (melos).
>
> Следовательно, под "*псалмом*" мы понимаем размышления (meditationes), хвалы и зародившуюся в душе радость о Боге,

---

In Ps. 40 (PL 14, 1139BC): «Поэтому "*псалтерий*" — это человек, совершенный (consummatus) во Христе, в котором, подобно нитям струн (fila chordarum), слаженно звучащим посредством искусства (arte concinentium), певучие деяния (opera canora) согласующихся добродетелей (conuenientium uirtutum) звенят так, что можно сказать: "*буду петь* (psallam) *Тебе, Боже, на кифаре*…" (Ps 70:22-23)».

[87] *Arnobius Iunior*. Commentarii in Psalmos. In Ps. 150 (PL 53, 570A): «Мы хвалим Его "*на струнах и музыкальном инструменте*" (Ps 150:4), когда упражняем неповрежденные нити струн (chordarum fila integra), что есть у нашей кифары».

[88] *Idem*. Expositio in Psalterium. In Ps. 32, 2 (PL 70, 225D – 226A).

> как и песнь (cantum) того музыкального инструмента называем “псалмом”. Поэтому сей псалм, то есть это размышление, приписывается Давиду, то есть закалённой в добродетелях душе верующего — душе, стремящейся к совершенству, то есть к Христу, который есть начало и конец (Откр 21:6)»[89].

Некоторые детали относительно эволюции инструментов можно почерпнуть у последующих латинских авторов (хотя верифицировать их свидетельства возможно лишь в редких случаях). Так, **Исидор Севильский** в «Этимологиях» (615/630) говорит о дельтообразной форме псалтерия, добавляя, что в этом состоит его сходство с кифарой варваров:

> «Псалтерий (*psalterium*), который в просторечии именуется *canticum* («песенником»), получил имя от «псалмопения» (psallendo), поскольку хор гармонично откликается на звучание инструмента. Он схож с кифарой варваров тем, что имеет форму буквы Δ. Однако различие между кифарой и псалтерием состоит в том, что у псалтерия полое дерево, из которого исходит звук, находится вверху, так что по струнам ударяют внизу, а звучат они верхом. Кифара же имеет деревянную полость снизу. Евреи пользовались псалтерием с десятью струнами потому, что таково число заповедей Закона (Исх 20:2–17; Втор 5:6–21)»[90].

Таким образом, согласно Исидору, «кифарой» у варваров именовалась обычная треугольная арфа, имевшая резонатор снизу. Неизвестно, был ли Исидор действительно знаком с этим инструментом или он пересказывает то, что ранее писали Иероним и Кассиодор.

Один из немногих поздних авторов, ещё упоминающих «киннор», — это англо-саксонский эрудит **Беда Досточтимый**, который замечает, что «“киннор” стянут десятью струнами, на нём играют плектром, а на “невеле”, который имеет двенадцать звучаний, играют пальцами»[91]. Не раз Беда говорит и о псалтерии. В приписываемом ему комментарии на псалмы Беда пишет так:

> «В собственном смысле “псалтерий” (psalterium) — это музыкальный инструмент в форме буквы “дельта”, которая тре-

[89] *Gregorius Magnus*. Expositio in psalmos poenitentiales. Proemium in primum psalmum (PL 79, 551AB).

[90] *Isidorus Hispalensis*. Etymologiarum III, 22, 7 (PL 82, 168A).

[91] *Beda.* Interpretatio artis cantilenae psalterii (PL 93, 1101B).

> угольна, полое тело (ventrem concavum) псалтерий имеет сверху. Когда щиплют пальцами либо бряцают плектром по его десяти струнам, [расположенным] в определенном порядке сверху *на внешней стороне* (desuper regulariter exteriores), то верхней частью струны откликаются гармоничным созвучием и нежным звучанием (consonum melos et dulcem sonum).
>
> "Псалтирью" (psalterium) же сия книга называется по причине того подобия, что как этот музыкальный инструмент производит звук верхней частью, так сия книга звучит "от вышних", то есть объясняет нам небесное и божественное, поскольку учит нас тому, что надлежит знать верующим о человечестве и божественной природе Христа.
>
> "Псалтерий" также учит нас десяти основным заповедям, обозначенным посредством десяти струн музыкального инструмента, посредством сих заповедей охватывается весь Новый и Ветхий Завет[92]…
>
> Следует знать, что "кифара" противоположна "псалтерию", музыкальному инструменту: полость, которую "псалтерий" имеет вверху, она имеет снизу. В божественных Писаниях под "кифарой" обычно понимают (accipi) умерщвление плоти, поскольку она звучит нижней частью, а под "псалтерием" — воскрешение в духе (vivificatione spiritus), ибо этот инструмент звучит от верха»[93].

Таким образом, когда Беда описывает псалтерий, он по инерции начинает с парафраза из Кассиодора, но добавляет в свое описание упоминание о струнах *на внешней стороне* инструмента. Это происходит оттого, что Беда уже не представляет себе, как выглядела александрийская угловая арфа с верхним резонатором и представляет себе англо-саксонскую лиру, которая в иконографии его времени вкладывалась в руки библейского царя Давида. Такую лиру можно увидеть на иллюстрации «Давид слагает псалмы» из «Псалтири Веспасиана», изготовленной в 730–740 гг. в Кенте (London British Library, Cotton MS Vespasianus A. I, fol. 30v)[94]. Это древней-

[92] *Beda* [?]. De libro psalmorum. Praefatio altera (PL 93, 481BC).

[93] *Ibid.*, 482BC.

[94] Рукопись изготовлена в Кентербери или в Минстере. Миниатюра находится на левой стороне разворота, на правой — латинский текст 26-го псалма, между строк которого в IX в. для каждого латинского слова был вписан англо-саксонский эквивалент. Это самый ранний пример перевода библейского текста на древнеанглийский. Орнаментальная рамка

ший англо-саксонский манускрипт с изображением Давида, слагающего псалмы, созданный в монастырской школе Кентербери. На иллюстрации Давид, сидящий на троне в окружении других музыкантов, правой рукой перебирает шесть струн гуслеобразной цитры / лиры. Инструмент поставлен вертикально у него на коленях. В верхней половине резонаторной доски проделано окно, достаточно большое для того, чтобы открыть доступ к струнам для левой руки. В длину игровое окно достигает половины длины струны, что позволяет музыканту использовать левую руку для извлечения флажолет. Изображение Давида из «Псалтири Веспасиана» типологически близко к иллюстрации в кодексе из Нортумбрии — так называемом «Да́ремском Кассиодоре»[95]. Текст, к которому относится изображение — это «Комментарий на Псалмы» Кассиодора[96].

Поскольку «псалтерий» в этот период продолжал считаться треугольным, инструмент Давида из «Псалтири Веспасиана», скорее всего, именовался «кифарой» (cithara). Характерно, что, когда Беда Досточтимый упоминает о пирах, на которых веселились его соотечественники, он также употребляет слово cithara[97]. Таким образом, налицо непоследовательность: в комментарии на псалмы Беда, следуя авторитетным предшественникам, пишет о превосходстве псалтерия над кифарой и воспроизводит экзегетические модели, восходящие к Оригену, но в других случаях уже не считает зазорным рассуждать о «кифаре».

Еще один заслуживающий внимания текст с описанием псалтерия принадлежит каролингскому ученому **Рабану Мавру** (ок. 780–856). Рабан не оригинален и предоставляет читателю коллаж выписок из Иеронима и Кассиодора, которые затем подвергает аллегорическому толкованию. Здесь он также вторичен, импровизируя на основе аллегорической нумерологии Исидора Севильского:

вокруг миниатюры содержит спирали кельтского происхождения, подобные таковым в *Ландисфарнских Евангелиях*. На правой стороне разворота инициал D (*Dominus inluminatio mea*…) заключает в себе фигуры Давида и Ионафана. Это самый древний из повествовательных инициалов. Псалтирь написана унциалом.

[95] MS Durham. Cathedral Library. B. II. 30 (720–800 гг.).

[96] См.: *Bailey R. N.* The Durham Cassiodorus. Jarrow, 1979.

[97] *Beda.* Historia ecclesiastica IV, 24 (PL 95, 213A).

«А относительно того, каковы были музыкальные инструменты, о которых мы читаем в этом месте, мы процитируем слова наших предшественников.

[ИЕРОНИМ:] «“Набл” есть то же самое, что “псалтерий”, но на еврейском — “набл”, а по-гречески — “псалтерий”, на латинском же — “хвалитель” (laudatorium). О нём написано в 54-м псалме: “Воспрянь, псалтерий и кифара” (Пс 56:9; 107:3)». *Формой он подобен не кифаре, но* ***квадратному щиту*** (*clypei quadrati*)[98]. «С десятью струнами, как написано: “На десятиструнном псалтерии воспою Тебе” (Пс 143:9).

[КАССИОДОР:] «В верхней части псалтерий имеет расширение корпуса, где закрепленные в определенном порядке нити струн под ударами плектра откликаются, как говорят, приятнейшей мелодией. Псалтерию, как кажется, противоположно устройство кифары, которая означенное [расширение] имеет внизу, а псалтерий, напротив, — в головной».

[ИЕРОНИМ:] «Итак, псалтерий с десятью струнами есть Церковь с десятью общеизвестными речениями Закона, которая, имея в основании четыре Евангелия, понимается как «квадратная» [quadrata][99] против всякой ереси. *В этом месте говорится про кифару*, “о которой в 42-м псалме написано: “*…на кифаре буду славить Тебя, Боже, Боже мой*!” (Пс 42:4), [она упомянута] потому, что характерна для быта (propriae consuetudinis) евреев; кифара, как передают сведущие, непременно составлена в виде буквы “дельта” с 24 струнами; под пальцами Пиндара она звенит на разные лады многими голосами и звенящими вибрациями (tinnulisque actibus)».

[РАБАН / ИСИДОР:] А кифара, о которой идет речь, в духовном смысле есть образ (typum) Церкви, каковая, имея посредством учений 24 старцев (dogmatibus)[100] троякую форму по образу буквы «дельта», несомненно означает веру в святую

[98] Выделенная курсивом фраза принадлежит самому Рабану Мавру.

[99] Ср. Suda, *Lexicon* T 3 86: «четвероугольный» (τετράγωνος) — прочный, устойчивый. См. Платон, *Протагор* 399b; Аристотель, *Никомахова этика* 1100b21-22.

[100] Согласно Иерониму (PL 28, 554AB) 24 книги Ветхого Завета символизируются 24 старцами Апокалипсиса: priscae legis libros viginti quatuor: quos sub numero viginti quatuor seniorum Apocalypsis Ioannis inducit adorantes Agnum.

> Троицу[101]; через труды апостола Петра и прочих апостолов и учителей Евангелия, проповедовавших его, Церковь звенит на разные лады Ветхого и Нового Заветов, одно [толкуя] буквально, а другое по смыслу и образно (in sensu figuraliter).
>
> «Лира получила название ἀπὸ τοῦ λυρεῖν, то есть от разнообразия голосов, так как производит различные звуки»[102]. Она сходным образом может означать Церковь, которая производит приятное звучание посредством разнообразия разных учений (diversitate variarum doctrinarum), — истории, аллегории, тропологии и анагогии, — но, однако же, не отступает от простоты симфонии (symphoniae)»[103].

В противоположность предшествующей письменной традиции, говорившей о треугольной форме псалтерия, Рабан Мавр заявляет, что 10-струнный псалтерий имеет форму «квадратного щита» (clypei quadrati). К этому его, вероятно, подтолкнула англосаксонская или позднеримская иконография, в которой царь Давид изображался с вертикальной цитрой (напротив, в современных Рабану каролингских манускриптах, иллюстрации которых имитировали ранневизантийские образцы, Давид держит в руках небольшую угловую арфу-треугольник). «Кифара» согласно Рабану — это треугольная арфа с 24 струнами.

Примечательны и аллегорические толкования Рабана Мавра. Когда речь заходит о символическом уподоблении, он предпочитает сравнивать музыкальные инструменты не с человеческой душой, но

---

[101] Ср. главу «О числе 24» из: *Isidorus Hispalensis*. Liber numerorum qui in sanctis Scripturis occurrunt 21 (PL 83, 196C–197A): «Книг закона и пророков суть 24, и отцов Церкви тоже 24: 12 апостолов и столько же патриархов… Кроме того дважды взятое число 12 дает число 24, через которое обозначается Церковь, собранная из обрезанных и язычников. Таким образом, если трижды сложить число 8, в котором дан образ (figura) истинного и святого обрезания [Иисус был обрезан на восьмой день после рождения], получится число 24, через которое нам образно (figuraliter) преподано, что по отсечении пороков мы должны верить в Отца, Сына и Святого Духа [т.е. в Троицу]».

[102] *Isidorus Hispalensis*. Etymologiarum III, 22, 8 (PL 82, 168AB). В этом месте Исидор пересказывает легенду о том, как бог Меркурий изобрел лиру.

[103] *Hrabanus Maurus*. Commentaria in Paralipomena I, 15 (PL 109, 346AD).

с Церковью в ее роли интерпретатора священного текста. Десятиструнный псалтерий означает Церковь и десять заповедей Ветхого Завета. Поскольку дельтообразная кифара треугольна, она также является эмблемой Троицы. «Лира» тоже означает Церковь, которая прибегает к четырем видам экзегезы, но не отступает от простоты «симфонии». Возможно, здесь Рабан имеет 4-струнную лиру и её «простоту» в сравнении с многострунными инструментами.

Завершая рассмотрение отрывков из ранних христианских комментариев на псалмы, в которых преобладает аллегорическая репрезентация «псалтария» и «кифары» мы можем сказать, что наиболее ранние из них — принадлежащие перу Оригена, Евсевия Памфила, Дидима Александрийского, Василия Великого, пс.-Афанасия Великого — ориентируются на аллегорическую экзегезу александрийской школы. Однако они также содержат и физическое описание «псалтерия». Согласно им, в III–V вв. н.э. псалтерий представлял собой угловую арфу с верхним резонатором. Струны пропускались сверху вниз и накручивались на горизонтальную рукоять с колками.

Основоположником традиции «спекулятивной органологии», сосредоточенной на аллегорической интерпретации различий в конструктивных особенностях музыкальных струнных инструментов, является Ориген. Подобная оппозиция рассматривалась им среди «общих вопросов» в специальном введении, предварявшем собственно комментарий на псалмы. Традиция составления таких введений существовала уже в античной школе и была приспособлена Оригеном для нужд христианской пропедевтики.

Поскольку авторитет Оригена, как комментатора Писания, был непререкаем, последующие авторы воспроизводили предложенные им интерпретации, включая аллегорическое противопоставление «псалтерия» и «кифары». Таким образом на протяжении нескольких последующих веков в комментариях на псалмы (нередко — именно во введениях) «псалтерий» описывался таким, каким он был в Александрии в эпоху Оригена.

В последующие столетия, особенно у латиноязычных экзегетов, удаленных географически и хронологически от эллинистического Египта, авторы уже слабо представляли себе физическое устройство подобной арфы и механически копировали типовое

описание «псалтерия» у своих предшественников, не вполне понимая, какие конструктивные особенности лежат в основе пресловутой органологической оппозиции. Естественным образом постепенно ее место все более занимали символические и нумерологические аллегории. Завершение понимания «псалтерия» как угловой арфы с верхним резонатором можно видеть в текстах Беды Досточтимого, где «псалтерием» назван гуслеобразный инструмент (вертикальная цитра), изображения которого встречаются в англо-саксонских Псалтирях; а в каролингскую эпоху Рабан Мавр прямо укажет на «квадратность» подобного инструмента. Эти примеры фиксируют верхнюю границу инициированной Оригеном традиции «спекулятивной органологии», противопоставлявшей «псалтерий» и «кифару».

СОКРАЩЕНИЯ

CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
GCS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
PG — Patrologia Graeca
PL — Patrologia Latina
SC — Sources chrétiennes

Греческие тексты цитируются по изданиям, представленным в электронной текстовой базе данных *The Online Thesaurus Linguae Graecae* (http://stephanus.tlg.uci.edu), латинские тексты — по изданиям, собранным агрегатором текстов *Corpus Corporum* (http://www.mlat.uzh.ch/MLS). В особых случаях издание указывается в Библиографии.

Большая часть переводов, представленных в публикации, принадлежит нам. При обращении к уже существующим переводам (включая перевод Библии) потребность в проведении единообразной терминологии потребовала внесения в них изменений, которые специально не оговариваются.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Hyppolyt's Kleinere… (Achelis) 1987 — Hyppolyt's Kleinere Exegetische und Homiletische Schriften / Hrsg. von H. Achelis // Hippolytus Werke. Erster Band. Zweite Hälfte. Hrsg. von H. Achelis. Leipzig, 1897, 136–45 (GCS, 1).

Hil. Pict. (Zingerle) 1891 — Hilarius Pictaviensis. Tractatus super Psalmos / Ed. A. Zingerle. Vienna, 1891 (CSEL, 22). 888 p.

La Chaîne… (Harl) 1972 — La Chaîne palestinienne sur le Psaume 118 (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret) / Intr., texte grec critique et

trad. par M. Harl avec collaboration de Gilles Dorival. Paris: CERF, 1972 (SC 189, 190). 860 p.

Risch 2019 — Risch F.X. et al., eds. Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius. Berlin: de Gruyter, 2019. 368 p.

Vian 1978 — Vian G.M. Testi inediti dal Commento ai Salmi di Atanasio // Studia Ephemeridis Augustinianum. 1978. Vol. 14. p. 1-85.

Брагинская 2003 — Брагинская Н.В. Влажное слово: византийский ритор об эротическом романе. М.: РГГУ, 2003. 214 с. — Braginskaya N.V. Vlazhnoe slovo: vizantiiskii ritor ob eroticheskom romane. Moscow: RGGU, 2003. 214 p.

Петров 2000 — Петров В.В. Тотальность природы и методы ее исследования в Перифюсеон Эриугены // Философия природы в античности и в средние века / Под ред. П.П. Гайденко и В.В. Петрова. М.: Прогресс-Традиция, 2000, с. 417-479. — Petroff V. Total'nost' prirody i metody ee issledovaniya v Perifyuseon Eriugeny // Filosofiya prirody v antichnosti i v srednie veka / Pod red. P.P. Gaidenko i V.V. Petrova. Moscow: Progress-Traditsiya, 2000, 417–479.

Петров 2003 — Петров В.В. Киннор и псалтерий: их репрезентация в исторической и кросс-культурной перспективе (тезисы доклада) // Межкультурный диалог в историческом контексте. Материалы научной конференции, 30-31 октября 2003. М.: ИВИ РАН, 2003, с. 17. — Petroff V. Kinnor i psalterii: ikh reprezentatsiya v istoricheskoi i kross-kul'turnoi perspektive (tezisy doklada) // Mezhkul'turnyi dialog v istoricheskom kontekste. Materialy nauchnoi konferentsii, 30-31 oktyabrya 2003. Moscow: IVI RAN, 2003, 17.

Петров 2004 — Петров В.В. Киннор, кифара, псалтерий в иконографии и текстах (к истолкованию одной англо-саксонской глоссы) // Диалог со временем 11 (2004), сс. 293-343; и 12 (2004), сс. 243-271. — Petroff V. Kinnor, kifara, psalterii v ikonografii i tekstakh (k istolkovaniyu odnoi anglo-saksonskoi glossy) // Dialog so vremenem 11 (2004), 293–343; 12 (2004), 243–271.

Петров 2005 — Тело и телесность в эсхатологии Иоанна Скотта // КОСМОС И ДУША. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века: исследования и переводы / Под общ. ред. П.П. Гайденко и В.В. Петрова. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 633-756. — *Petroff V.* Telo i telesnost' v eskhatologii Ioanna Skotta // KOSMOS I DUSHA. Ucheniya o vselennoi i cheloveke v Antichnosti i v Srednie veka: issledovaniya i perevody / Pod obshch. red. P.P. Gaidenko i V.V. Petrova. Moscow: Progress-Traditsiya, 2005, 633-756.

Петров 2009 — Петров В.В. Кифара и псалтерий в символической органологии античности и раннего средневековья // Историко-философский ежегодник 2008. М.: Наука, 2009. С. 27-51. — Petroff V. Kifara i psalterii v simvolicheskoi organologii antichnosti i rannego srednevekov'ya // Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2008. Moscow: Nauka, 2009, 27-51.

Петров 2010a — Петров В.В. Киннор, кифара, псалтерий в иконографии и текстах (к истолкованию одной англо-саксонской глоссы) // Интеллектуаль-

ные традиции Античности и Средних веков: исследования и переводы / Сост. и общ. ред. М.С. Петровой. Москва: Кругъ, 2010. С. 589-714. — Petroff V. Kinnor, kifara, psalterii v ikonografii i tekstakh (k istolkovaniyu odnoi anglo-saksonskoi glossy) // Intellektual'nye traditsii Antichnosti i Srednikh vekov: issledovaniya i perevody / Sost. i obshch. red. M.S. Petrovoi. Moscow: Krug, 2010, 589-714.

Петров 2010b — Петров В.В. Символические соответствия и оппозиции в античной и средневековой органологии // Антропология культуры. 2010. № 4. С. 277-299. — Petroff V. Simvolicheskie sootvetstviya i oppozitsii v antichnoi i srednevekovoi organologii // Antropologiya kul'tury. 2010. № 4, 277-299.

Петров 2018 — Петров В.В. Киннор и невел в семействе струнных Ближнего Востока, Средиземноморья и Передней Азии // Концептуализация музыки в авраамических традициях — 2018: коллективная монография / Отв. ред. Г.Б. Шамилли. М.: Государственный институт искусствознания, 2018. С. 18-37. — Petroff V. Kinnor i nevel v semeistve strunnykh Blizhnego Vostoka, Sredizemnomor'ya i Perednei Azii // Kontseptualizatsiya muzyki v avraamicheskikh traditsiyakh — 2018: kollektivnaya monografiya / Otv. red. G.B. Shamilli. Moscow: Gosudarstvennyi institut iskusstvoznaniya, 2018, 18-37.

Петров 2019a — Петров В.В. «Тимей» Платона о видах движения, «небесном растении» и прямостоянии человека // ΣΧΟΛΗ. 2019. № 13 (2). С. 705-716. — Petroff V. "Timei" Platona o vidakh dvizheniya, "nebesnom rastenii" i pryamostoyanii cheloveka // ΣΧΟΛΗ. 2019. № 13 (2), 705–716.

Петров 2019b — Петров В.В. Концепты «многозвучие» и «многострунные» в музыке и культуре // Мысль о музыке в авраамических традициях — 2019: Концепции звука & звучания с древнейших времен к XXI веку. Материалы международной научной конференции (Москва, 6-7 ноября) / Отв. ред. Г.Б. Шамилли. М.: Государственный институт искусствознания. С. 166-179. — Petroff V. Kontsepty "mnogozvuchie" i "mnogostrunie" v muzyke i kul'ture // Mysl' o muzyke v avraamicheskikh traditsiyakh — 2019: Kontseptsii zvuka & zvuchaniya s drevneishikh vremen k XXI veku. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (Moskva, 6-7 noyabrya) / Otv. red. G.B. Shamilli. Moscow: Gosudarstvennyi institut iskusstvoznaniya, 166-179.

Bailey 1979 — Bailey R.N. The Durham Cassiodorus. Jarrow, 1979. 28 p.

Bandt 2016 — Bandt C. The Reception of Origen's Homilies on Psalms in the *Catenae* // Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought. Ed. by A.-C. Jacobsen. Leuven: Peeters, 2016. p. 235-246.

Cacciari 2016 — Cacciari *A*. Sull' ἀναλογία come strumento esegetico in Origene // Adamantius. 2016. 22. p. 67-86.

Galtier 1960 — Galtier P. La *forma Dei* et la *forma servi* selon saint Hilaire de Poitiers // Recherches de science religieuse. 1960. 48 (1-2). p. 101-118.

Hammerstein 1959 — Hammerstein R. Instrumenta Hieronymi // Archiv für Musikwissenschaft. 1959. Vol. 16, p. 117-134.

Heine 2010 — Heine R. Origen. Scholarship in the Service of the Church, Christian Theology in Context Oxford: Oxford University Press, 2010. 275 p.

Heine 2015 — Heine R.E. Restringing Origen's Broken Harp: Some Suggestions Concerning the Prologue to the Caesarean Commentary on the Psalms // The Harp of Prophecy. Early Christian Interpretation of the Psalms. Ed. by B.E. Daley and P.R. Kolbet. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2015. p. 47–74.

Mansfeld 1994 — Mansfeld J. "Schemata Isagogica" from Origen to Stephanus and some precedents // Mansfeld J. Prolegomena: Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text. Leiden: Brill, 1994. 246 p.

Nautin 1977 — Nautin P. Origène: Sa vie et son oeuvre. Paris: Beauchesne, 1977. 474 p.

Olsen 2017 — Olsen D.A. The Honey of Souls. Cassiodorus and the interpretation of the Psalms in the Early Medieval West. Collegeville, Minn, 2017. 313 p.

Pelland 1979 — Pelland G. Le thème biblique du Règne chez saint Hilaire de Poitiers // Gregorianum. 1979. 60 (4). p. 639-674.

Peri 1980 — Peri V. Omelie Origeniane sui Salmi: Contributo all'identificazione del testo latino. Studi e testi. Rome: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1980. 196 p.

Perrone 2013 — Perrone L. Rediscovering Origen Today: First Impressions of the New Collection of Homilies on the Psalms in the *Codex Monacensis Graecus 314* // Studia Patristica. 2013. 56 (4). p. 103-122.

Perrone 2015 — Perrone L. The 'Ultimate' Origen: the discovery of the Munich Codex // Electryone. 2015. 3 (1). p. 12-27.

Rondeau 1982 — Rondeau M.-J. Les commentaires patristiques du Psautier (IIIe – Ve siècles). 2 vols. Roma, 1982, 1985. 360 p. + 481 p.

Scully 2015 — Scully E. Physicalist Soteriology in Hilary of Poitiers. Leiden: Brill, 2015. 299 p.

Петров Валерий Валентинович, доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва). — campas.iph@gmail.com

Valery Petroff

ORIGEN'S SPECULATIVE ORGANOLOGY AND EARLY CHRISTIAN COMMENTARIES ON THE PSALMS

The study regards Origen as the founder of "speculative organology", which symbolically interprets the differences in design of the "psaltery" and "cithara", mentioned in the Book of Psalms, and understands the "psaltery" as angular harp with the soundboard at the top. Origen is considered to be the first Christian author to systematically comment on

the psalms; he was the first to preface his commentaries with an introduction dedicated to general questions, in which, among other things, he allegorically interpreted the distinction between "psaltery" and "cithara." The earliest extant text of this tradition is translated and discussed, in which Origen, starting from the real design of the "psaltery" in Alexandria, gives it a symbolic interpretation. Through the analysis of the relevant texts, it is demonstrated that posterior Christian commentators of the Book of Psalms reproduced the exegetical solutions proposed by Origen, so that over the several subsequent centuries the "psaltery" was implicitly identified with the angular harp having an upper soundboard. Among the particular questions, attention is drawn to the lexical parallels between a fragment from the commentary by [ps.-?] Athanasius of Alexandria, which discusses the design of the psaltery, and a description of an astronomical device from the "Almagest" by Claudius Ptolemy. It is noted that Hilary of Poitiers interprets the "psaltery / cithara" opposition in the context of his own Christology and eschatology, in which it becomes an analogue of the pair "*forma Dei* / *forma servi*." With regard to the "psaltery" / "cithara" opposition in Augustine's theology, it is pointed out that Augustine compares these instruments with active and passive principles; however, their distinction is surpassed in Augustine's soteriology. It is concluded that as Christian theology gradually frees itself from the influences of Platonism, the organological opposition "psaltery / cithara", based on the key Platonic opposition "sublime / base", becomes less significant. On the texts of Jerome, Cassiodorus, Gregory the Great, and Isidore of Seville, the process of gradual loss of knowledge that the "psaltery" was an angular harp with the soundboard at the top is traced; this ignorance destroyed the actual basis of the organological opposition under consideration. It is shown that representation of the "psaltery" in the form of an angular harp ends with Bede the Venerable, for whom the "psaltery" is identical to the Anglo-Saxon lyre, the images of which can be seen in the "Vespasian Psalter" or "Durham Cassiodorus"; later, Rabanus Maurus would finally consolidate such an understanding by pointing directly to the square shape of the "psaltery".

Keywords: psaltery, cithara, psalm, allegory, exegesis, Origen, Eusebius of Caesarea, Athanasius of Alexandria, Didymus the Blind, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, Hilary of Poitiers, Augustine, Jerome, Cassiodorus, Gregory the Great, Isidore of Seville, Bede the Venerable, Rabanus Maurus.

Valery PETROFF, DrSc (in Philosophy), Chief Research Fellow, RAS Institute of Philosophy (Moscow). — campas.iph@gmail.com

М.Р. Ненарокова

ЧУВСТВО ИСТОРИИ В «ТОЛКОВАНИИ НА ОТКРОВЕНИЕ СВ. ИОАННА БОГОСЛОВА» БЕДЫ ДОСТОЧТИМОГО

Статья посвящена первому труду Беды Досточтимого — «Толкованию на Откровение св. Иоанна». Трактат представляет собой сложное жанровое образование. Это и комментарий к единственной пророческой книге Нового Завета, и одновременно первый опыт исторического описания судеб Вселенской Церкви. Руководствуясь правилами античной риторики, Беда создает комментарии к отдельным словам, словосочетаниям, стихам «Откровения» Иоанна Богослова, соединяя короткие, замкнутые фрагменты в единое повествование. Цель Беды состояла в передаче в своем разъясняющем тексте хода истории. Беда находит различные способы, чтобы показать протяженность времени: упоминание библейских имен и реалий, исторических лиц, фактов, событий, представлений. Он пользуется такими художественными средствами, как риторический вопрос, краткое повторение изложенного, введение сквозных образов. Текст, созданный Бедой, обращен к памяти читателя, побуждает его при чтении создавать в уме параллельный, неписанный, текст из аллюзий на Библию, святоотеческие и исторические сочинения.

Ключевые слова: Беда Досточтимый, комментарий, история, риторика, риторический вопрос, сквозной образ, аллюзия.

Беда Досточтимый (673/74-735) составил комментарии к «Откровению» Иоанна Богослова, самой таинственной книге Нового

Завета, когда ему было чуть больше 30 лет (между 703 и 709 гг.)[1]. Высказывалось мнение и о более поздней дате написания этой книги — между 710 и 716 гг.[2]. Так или иначе, «Толкование на Откровение св. Иоанна Богослова» можно считать первым трудом Беды-комментатора[3], хотя в списке книг, составленном самим Бедой и помещенном им на последних страницах «Церковной истории»[4], этот труд поставлен предпоследним среди толкований, расположенных не по времени написания, а по порядку библейских книг: «На Откровение св. Иоанна три книги»[5].

Несмотря на то, что Беда должен был написать толкование на библейский текст, на единственную пророческую книгу Нового Завета, он подошел к ней не только как богослов, но и как историк. «Откровение» Иоанна для Беды является историей Новозаветной Церкви, начало которой положили «страдания Господа»[6].

Согласно Беде, предметом исторического повествования становятся отдельные события, то есть «войны и внутренние несчастья Церкви»[7]. Однако ему необходимо описать не только и не столько отдельные события, сколько «ход истории»: как «Церковь была основана апостолами, или каким путем она должна была расширяться, или [каким] концом должна завершиться»[8]. Следовало обратиться и к событиям, «которые в настоящее время случатся в Церкви»[9], поскольку о них необходимо предупредить христиан. Таким образом, изложение истории Церкви, которое предстоит написать Беде, не относится лишь к прошлому; оно не является замкнутым повествованием, а, напротив, устремлено в будущее.

Текст, который приходится комментировать Беде, воспринимается им как историческое повествование по содержанию, но как

[1] *Laistner* 1943. P. 25.
[2] *Ward* 1990. P. 51.
[3] *Gryson* (ed.) 2001. P. 153.
[4] *Colgrave, Mynors* (ed.) 1969. P. 566-568.
[5] Op. cit. P. 568. “In Apocalypsin sancti Ioanni libros III”.
[6] *Migne* (ed.) / PL 93, 129D: “Domini passiones”.
[7] Ibid. 129D: “...bella et incendia intestina Ecclesiae”.
[8] Ibid. 133C: “...fundata per apostolos Ecclesia, quali vel cursu dilatanda, vel fine perficienda esset”.
[9] Ibidem: “...quae in praesenti tempore sunt Ecclesiae ventura”.

аллегория по форме. Беда отчетливо осознает эту особенность «Откровения» и даже находит ей объяснение. Он видит творение Иоанна Богослова как историю Церкви «в словах и образах»[10]. Он также отмечает, что «Откровение» записано «таинственными… речениями»[11] и указывает причину этого: «чтобы оно не обесценилось, сделавшись явным для всех»[12]. Аллегоричность «Откровения» не удивляет англосаксонского богослова, поскольку, по его мнению, «Священная история полна тайн, выраженных посредством образов»[13].

Возможность подойти к «Откровению св. Иоанна» как к историческому произведению, хотя бы и не совсем обычному по форме, поддерживалась западной святоотеческой традицией, известной Беде. Григорий Великий, к которому Беда относился с величайшим почтением и как к Апостолу Англов, и как к Учителю Церкви, в «Моралиях на Книгу Иова» образно писал о связи истории и аллегории:

> «...когда мы с изумлением спрашиваем, какова зелень [листвы] в истории, находим, и каково богатство плодов в аллегории; ибо в то время как заманчиво то, что благоухает [в виде] листвы, мы познаем, и сколь сладко то, что имеет вкус [в виде] плодов»[14].

Таким образом, взгляд на «Откровение» Иоанна как на произведение историческое не был ни для Беды, ни для его современников чем-то необычным и новым.

Классическое историческое произведение, отвечающее требованиям античной риторики, состоит из эпизодов, в свою очередь также имеющих черты, определенные риторическими правилами: «лицо, которое совершило деяние; совершенное деяние; время,

---

[10] Иоанн пишет об этом в Послании к Кеолфриду-Евсевию, настоятелю Веармута и Ярроу. См. *Migne* (ed.) / PL 93, 129D: "...verbis figurisque".

[11] *Migne* (ed.) / PL 93, 133C: "...mysticis… dictis".

[12] Ibidem: "...ne cunctis manifesta vilesceret".

[13] Ibid. 91, 138C: "...sacra historia mysteriis typicis est plena".

[14] Ibid. 76, 251A: "...cum miramur quae sit viriditas in historia, inveniamus et quanta sit ubertas in allegoria; quatenus cum blandum est quod in foliis redolet, cognoscamus et quam dulce sit quod in fructibus sapit".

место, способ, причина совершения деяния»[15]. Одним из важных качеств исторического произведения является «порядок событий»[16], нарушение которого с неудовольствием воспринимается и риторами, и читателями.

Беда же создает текст, который, рассказывая о «ходе истории», полностью противоречит представлению его современников об историческом произведении. Жанр толкования, комментария по природе своей фрагментарен, части его независимы друг от друга. В целом, комментарий можно описать как короткое, замкнутое в себе повествование на заданную тему, причем темой может быть фраза, словосочетание, отдельное слово. Кроме того, комментарий не может быть самостоятельным текстом, связанным единой мыслью, он полностью зависит от текста исходного и должен читаться вместе с ним. Тем не менее, Беда находит возможность насытить разрозненные отрывки текста историческим содержанием и даже до некоторой степени подчинить их общей идее, соединить их в некий параллельный текст.

Помня о чертах, присущих историческому повествованию, Беда не только выбирает для комментирования соответствующие места «Откровения», но и усиливает их звучание посредством своих разъяснений. Например, в комментариях к стихам 9 и 10 первой главы «Откровения» Беда подчеркивает, что сам апостол сознавал необходимость показать достоверность происходящего, его место в истории человечества. Его комментарий к началу стиха 9 звучит следующим образом:

> «Иоанн позволяет понять лицо, время,
> место и причину видения»[17].

То есть в одном предложении Беда перечисляет практически все признаки исторического повествования, а также добавляет и «совершенное деяние»:

> «Он свидетельствует еще,
> что каковое [видение] он видел в Духе»[18].

---

[15] *Kennedy* (tr.) 2003. P. 96-97.

[16] Ibidem. P. 30.

[17] *Migne* (ed.) / PL 93, 135B: “Personam, locum, tempus, causamque visionis insinuat”.

Поскольку сам 9 стих «Откровения» начинается словами: «Я Иоанн» (Откр 1:9), — то также упоминается и «лицо, которое совершило деяние». Беда особо указывает на место написания «Апокалипсиса» и на особенности, которые сделали это возможным:

> «Известна история, что Иоанн, по Евангелию, Кесарем Домицианом был сослан на этот остров, ему [Иоанну] тогда подобающим образом было дано проникнуть в тайны Неба, в то время как ему было запрещено покидать определенные места земли»[19].

Беда подчеркивает, что и время, когда видение было явлено Иоанну Богослову, было «подобающее»[20]. Таким образом, читатель «Откровения» и комментария получает подтверждение того, что он имеет дело с историческим повествованием.

Место Иоанна Богослова на линии времени определено. Однако читатель может найти и место его комментатора, хотя, может быть, оно отмечается не столь отчетливо. В комментариях есть фразы, указывающие на времена Беды. Так, в пояснении к стиху: «И голос Его — как шум вод многих» (Откр 1:15) говорится:

> «Голос исповедания, и проповедания, и хвалы звучит не только в Иудее, но и среди многих народов»[21], —

что заставляет вспомнить идеи миссионерства, распространенные в англосаксонском обществе рубежа VII-VIII вв.

Другой отрывок приводит на мысль о спорах по поводу вычисления дня Пасхи, шедшие при жизни Беды между сторонниками Римского и Кельтского обряда в Англии, так и о ситуации, с которой сталкивались англосаксонские миссионеры в Европе:

> «Еретики, которых апостол Иуда называет звездами соблазна (см. Иуды 1:13), падающие с вершины Церкви, пламенем своей

---

[18] *Migne* (ed.) / PL 93, 135B: “Quam se etiam in Spiritu vidisse testatur”.

[19] Ibidem: “Historia nota est, Joannem a Domitiano Caesare propter evangelium in hanc insulam relegatum, cui tunc congrue secreta datum est coeli penetrare, cum certa terrarum spatia negabatur excedere”.

[20] Ibidem: “...congruum”.

[21] Ibid. 136C: “Vox confessionis et praedicationis et laudis, non in Judaea tantum sed in multis populis resonat”.

> испорченности пытаются заразить источники Божественных писаний»[22 / 23].

Более явно указание на современность, относящееся к периоду написания комментария, ощущается в самом конце книги, где в комментарии к 21 стиху двадцать второй главы упоминаются и пелагиане, и донатисты так, как если бы они были непосредственными оппонентами Беды:

> «Пусть придут пелагиане и, уверенные в своем нравственном совершенстве, лишат себя благодати Господней»[24], «И пусть донатисты не льстят себе тем, что им [дан] особенный дар Божий»[25].

Поскольку «Откровение св. Иоанна Богослова» представляет собой аллегорический рассказ, пророчество об истории Церкви, в нем не может быть ни точных дат, ни указания на определенные места, где совершится то или иное событие. Однако Беда находит способы обозначить протяженность времени. Одним из них является упоминание библейских имен и реалий.

Например, в комментарии на стих: «И лице его, как солнце» (Откр 10:1), — Беда называет апостолов Иакова, Петра и Иоанна Богослова «столпами Церкви»[26], непрямо отсылая читателя к первым годам истории христианства, то есть к I в. н.э.

Далекое прошлое обозначено в его тексте посредством цитат из книг Ветхого Завета. Беда цитирует пророков Малахию[27], Амоса[28], Исаию[29], Иезекииля[30].

---

[22] *Migne* (ed.) / PL 93, 156C: “Haeretici, quos Judas apostolus sidera seductionis appellat, de culmine cadentes Ecclesiae flamma suae nequitiae fontes divinarum conantur inficere Scripturarum”.

[23] Комментарий Беды к стиху: «И упала с неба большая звезда, горящая подобно светильнику» (Откр. 8:10).

[24] *Migne* (ed.) / PL 93, 206D: “Eant Pelagiani, et sua virtute fidentes, Domini se gratia privent”.

[25] Ibidem: “Et ne sibi Donatistae de singulari Dei munere blandiantur”.

[26] Ibid. 160C - 160D: “Jacobus… et Cephas et Joannes columnae… Ecclesiae”.

[27] Ibid. 137B.

[28] Ibid. 161A.

[29] Ibid. 145B.

К началу человеческой истории читателя направляют аллюзии на книгу Бытия и цитаты из нее. Так, всемирный потоп упоминается в комментарии на стих: «И радуга вокруг престола, подобная смарагду» (Откр 4:3). Беда пишет:

> «Радуга, которая возникает, когда солнце освещает облака, и после потопа она была сделана первым свидетельством умилостивления»[31].

Исторические факты и представления также отражаются в его разъяснениях текста Иоанна. Так, Дециевы гонения на христиан (250 г.), пожалуй, одни из самых жестоких, упоминаются как «Дециева… гроза»[32].

Ангелы, стоящие на четырех углах земли, толкуются Бедой, как «четыре главных царства, ассирийцев, конечно, и персов, греков и римлян»[33]. Ниже Беда еще раз возвращается к теме земных царств:

> «Читаем в [Книге пророка] Даниила, что царство халдеев сравнивалось с львицей, персов — с медведем, македонцев — с барсом»[34].

Некоторые комментарии к стихам «Откровения» выстраиваются в виде более сложной временнóй перспективы. Так, в тексте Беды могут встречаться указания и на ветхозаветное прошлое, и на святоотеческую традицию, что позволяет читателю объединиться во времени с комментатором, глядя вглубь истории и одновременно в вечность:

> «Церковь, утвержденную в небесном образе жизни, населяет Господь. Папа Григорий толкует престол Божий в видении Михея как ангельские силы: “Над чьими умами главенствуя

---

[30] *Migne* (ed.) / PL 93, 145B.

[31] Ibid. 143B: “Iris, qui fit sole nubes irradiante, et post diluvium primo propitiationis indicio factus est”.

[32] Ibid. 158B: “Deciana… tempestate”.

[33] Ibid. 149B: “...quatuor regna principalia, Assyriorum scilicet et Persarum, Graecorumque, et Romanorum”.

[34] Ibid. 169C: “Legimus in Daniele regnum Chaldaeorum leaenae, Persarum urso, Macedonum pardo comparatum”.

> в вышине, Он располагает в порядке все, что находится ниже”»[35 / 36].

Имена Августина[37], Тихония[38], Киприана Карфагенского[39] позволяют Беде конкретизировать историю Церкви в послеапостольские времена. Называя известные всем события из жизни Христа, комментатор побуждает читателя обратиться к собственной памяти и представить протяженность времени — из прошлого в будущее:

> «Не только, говорит Он, Я полностью победил смерть Воскресением, но имею власть и над самой смертью. Каковую власть Он еще и Церкви уделил, вдохнув Духа Святого. “Кому”, — говорит, — “простите грехи, тому простятся” и прочее (Ин 20:23)»[40 / 41].

Здесь вспоминаются не только Воскресение Христово, но и Пятидесятница, праздники, известные всем современникам Беды, а цитата из Евангелия от Иоанна передает протяженность будущего на всем протяжении истории Церкви.

Беда воспринимает «Откровение» как историю, направленную в будущее и переходящую в вечность. Чтобы выразить ощущение устремленности и «Откровения», и комментария к нему в будущее, Беда иногда пользуется таким художественным средством, как риторический вопрос.

В комментарии к стиху: «Приготовленные на час, и день, и месяц» (Откр 9:15), — говорится о том, что в последние времена злым

---

[35] *Migne* (ed.) / PL 93, 143B: “Ecclesiam in coelesti conversatione positam Dominus inhabitat. Gregorius papa solium Dei in visione Micheae angelicas potestates interpretatur. Quarum mentibus altius praesidens, inferius cuncta disponit”; цитата из «Моралий на Книгу Иова» Григория Великого — *Migne* (ed.) / PL 75, 574A.

[36] Стих: «И вот, престол стоял на небе, и на престоле был Сидящий» (Откр 4:2).

[37] *Migne* (ed.) / PL 93, 144A, 175C.

[38] Ibid. 155D, 156A, 168C.

[39] Ibid. 158B.

[40] Ibid. 137A: “Non solum, inquit, mortem resurrectione devici; sed et ejusdem mortis habeo dominium. Quod etiam Ecclesiae Spiritum sanctum insufflando tribuit. Quorum, inquiens, dimiseritis peccata, dimittuntur eis, et caetera”.

[41] Комментарий к стиху «И имею ключи ада и смерти» (Откр 1:18).

духам будет позволено особенно сильно нападать на христиан. Имея в виду современное ему положение вещей, комментатор спрашивает: «Что же, ты думаешь, они сделают, свободные, если столько ныне вредят, связанные?»[42].

В другом месте Беда рассказывает о великом землетрясении при конце земного мира (Откр 11:13) и снова задает вопрос, передавая при его помощи ощущение времени: «Какой человек похвалится тем, что имеет чистое сердце, когда и силы небесные придут в движение?»[43].

Помогают создать ощущение будущего времени и грамматические формы (например, «будет описывать»[44], «будет свирепствовать»[45], «осуществится»[46]), и косвенная речь («узнали, что и нечестивцы в конце должны будут осудиться, и вплоть до конца века многие должны будут присоединиться к их числу чрез мученичество»[47], «ничто не останется незатронутым этой смутой»[48], «говорит, что будут сражаться кони» [49]), и лексика («*Предвестница* великой печи, то есть самого последнего преследования»[50]).

Одной из временных вех также становится последнее гонение на христиан. В комментарии к стиху: «И когда кончат они свидетельство свое, зверь…» (Откр 11:7), Беда пишет:

> «Он открыто показывает, говоря, что все это становится перед самым последним преследованием»[51].

---

[42] *Migne* (ed.) / PL 93, 159C: «Quid autem putas soluti facient, qui tantum nunc nocent ligati?».

[43] Ibid. 164B - 164C: “Quis hominum gloriabitur castum se habere cor, cum virtutes coelorum commovebuntur?”.

[44] Ibid. 158B: “...descripturus est”.

[45] Ibid. 159B: “...sit saevitura”.

[46] Ibid. 161C: “...consummabitur”.

[47] Ibid. 148B: “...didicerint, et impios in fine damnandos, et usque ad finem saeculi multos suo numero per martyrium esse sociandos”.

[48] Ibid. 148D: “...nullum ab hoc turbine praedicit alienum”.

[49] Ibid. 158C: “...equos dicit pugnare”.

[50] Ibid. 157C: “Praenuntia magnae fornacis, id est, novissimae persecutionis”.

[51] Ibid. 163B: “Aperte ostendit omnia haec ante novissimam persecutionem fieri dicendo”.

Во многих комментариях Беда разными способами создает ощущение, что читатель одновременно созерцает и прошлое, и будущее. Такой временной охват мы находим в пояснении к стиху:

> «И один из старцев сказал мне: не плачь (Откр 5:5). Плакать запрещается, ибо уже тогда оглашена была в Страдании Христовом Тайна, что долго скрывалась, когда Он предал дух, "завеса в храме раздралась надвое" (Мк 15:38). Кому говорится: "Молодой лев Иуда, с добычи, сын мой, *ты поднялся*" (Быт 49:9) и т.д. [Повествование] следует [далее], и Иоанн описывает, как и где победит Лев из колена Иудина»[52].

Крестная Смерть Христа показана здесь как некая граница между прошлым, запечатленном в первой книге Библии, то есть в Книге Бытия, и будущим, которое известно как пророчество.

История и человечества, и христианской Церкви проходит на фоне вечности, но судьба нечестивцев и праведников в вечности различна. Грешники непрестанно расплачиваются за содеянное: «читаем, что… дым их мучений поднимается вечно»[53]. Праведники пребывают в Раю, там, где «вечная хвала умного творения в небесных»[54].

Однако в «Откровении» Иоанна одновременно могут соединяться вечность и историческая реальность, что показывается на примере семи Церквей, к которым обращается евангелист Иоанн:

> «В лице этих семи Церквей он пишет всей Церкви. Ибо обыкновенно целость обозначается седмеричным числом, потому что это время века [сего] непрестанно развивается в течение семи дней»[55].

---

[52] *Migne* (ed.) / PL 93, 145C - 145D. "Flere prohibetur, quia jam tunc impletum erat in Christi passione quod diu latebat mysterium, cum illo tradente Spiritum, velum templi scissum est (Marc. XV). Cui dicitur: Catulus leonis Juda, ad praedam, fili mi, ascendisti (Gen. XLIX) etc. Sequitur, et describit [0145D] quomodo et ubi vicerit Leo de tribu Juda".

[53] Ibid. 159D: "Legimus…. fumum tormentorum eorum in saecula saeculorum ascendere".

[54] Ibid. 144D: "...manente intellectualis creaturae perpetua in coelestibus laude".

[55] Ibid. 134C: "Per has septem Ecclesias omni Ecclesiae scribit. Solet enim universitas septenario numero designari, quod septem diebus cunctum hoc saeculi tempus evolvatur".

Семь Церквей, к которым должен обратиться Иоанн, с одной стороны, благодаря символике их числа — «семь» — понимаются как «образ всей седьмовидной Церкви»[56]. Беда подтверждает символичность этого числа, говоря: «Ибо и апостол Павел семи пишет Церквам; однако не тем, которым и Иоанн»[57]. С другой стороны, они являются совершенно определенными раннехристианскими центрами Малой Азии: Эфес, Смирна, Пергам, Фиатира, Сардис, Филадельфия, Лаодикия. Беда показывает их реальность, историчность, упоминая людей и события, связанные с ними. Так, в связи с Эфесом и, особенно, с Пергамом упоминаются «идолопоклонничество и блуд… деяния Николаитов»[58].

Ересь николаитов упоминается в самом тексте «Откровения» (Откр 2:15), поэтому в комментарии к этому стиху Беда говорит о ней подробно, таким образом, придавая Пергамской Церкви не только символическое, но и реальное значение:

> «Николаиты названы по диакону Николаю, о котором рассказывает Климент, что он, когда его порицали за ревность по отношению к прекраснейшей супруге, ответил, что кто захочет, пусть возьмет ее в жены, и из-за этого неверующие стали учить, что апостолы всем общее имущество и общее владение жен разрешали»[59].

Ниже приводятся еще две черты, которые характерны для этой ереси: говорят, что николаиты «небывалые / сказочные и чуть ли не языческие [басни] проповедуют о происхождении мира»[60] и «не обособляют [себя] от тех, кто приносят в жертву свою пищу»[61].

---

[56] *Migne* (ed.) / PL 93, 135D: "...figura… totius Ecclesiae septiformis".

[57] Ibid. 135C - 135D: "Nam et Apostolus Paulus septem scribit Ecclesiis; non tamen iisdem quibus et Joannes".

[58] Ibid. 137C: "...idololatri[a]… et fornicati[o]… facta Nicolaitarum".

[59] Ibid. 138D: "Nicolaitae sunt dicti a Nicolao diacono, quem refert Clemens de zelo pulcherrimae conjugis increpatum respondisse ut quicunque vellet eam acciperet uxorem, et ob hoc infideles docuisse quod apostoli cunctis promiscua communiaque feminarum consortia permitterent".

[60] Ibid. 139A: "...fabulosa et pene gentilia de mundi praedicasse principio".

[61] Ibidem: "...nec ab eis quae immolantur cibos suos separasse".

В связи со Смирнской Церковью упоминаются «десять гонений народов от Цезаря Нерона до Диоклетиана»[62], задающие определенные временные рамки, хотя эти гонения относятся ко всей христианской Церкви.

Упоминание мученика Антипы в тексте «Откровения» дает Беде возможность рассматривать его не только как реально жившего и пострадавшего за веру человека, но и как символ:

> «Некие понимают, что это мученик, пострадавший в Пергаме, другие, что это Господь Христос, Который неверующими и ныне, насколько это от них зависит, предается смерти»[63].

Все перечисленное выше касается отражения истории человечества и христианской Церкви в отдельных комментариях, но Беда, руководствуясь идеей, выраженной в комментарии к стиху «Не бойся [не бойтесь]; Я есмь первый и последний» (Откр 1:17):

> «Первый, ибо чрез Него все было сотворено. Последний, ибо в Нем все восстановится»[64], —

стремится объединить фрагменты в единый текст. Для этого он прибегает к различным приемам, одним из которых является краткое повторение сказанного.

Повторение сказанного прежде, согласно правилам античной риторики, рассматривается как один из крупных недостатков исторического повествования, поскольку повторения запутывают читателя[65]. Тем не менее, Беда использует этот прием, чтобы, напротив, облегчить читателю запоминание прочитанного.

В первый раз прием сжатого повторения появляется в комментариям к 20 стиху девятой и 1 стиху десятой глав. Беда пишет о том, что Иоанн Богослов, «описав свирепость Антихриста, для того, чтобы показать его же падение, по своему обычаю кратко изла-

---

[62] *Migne* (ed.) / PL 93, 138B: "...decem gentium persecutiones a Nerone Caesare usque ad Diocletianum".

[63] Ibid. 138D: "Quidam martyrem Pergamo passum, alii Dominum Christum intelligunt, qui ab incredulis etiam nunc, quantum in ipsis est, occiditur".

[64] Ibid. 137A: "Primus, quia omnia per ipsum facta sunt. Novissimus, quia in ipso restaurantur omnia".

[65] *Kennedy* (tr.) 2003. P. 30.

гает начало Рождества Христова и славу Церкви»[66]. Рассказав о многочисленных ужасах гонений, в описании которых теряется единая линия повествования, Беда вновь вспоминает событие, положившее начало истории Новозаветной церкви в комментарии к стиху (Откр 10:1):

> «Господь Великого Совета Ангел сошел с неба,
> одетый облаком плоти»[67].

Таким образом, читатель снова может возвратиться к размышлениям о судьбах Церкви в целом.

Чуть позже Беда снова возвращается к обзору всей Священной истории, комментируя стих «И седьмый ангел вострубил» (Откр 11:15):

> «Шесть труб прежних, сего века временам приравненные, предвещали различные нападения войн Церкви. Седьмая же, вестница вечной Субботы, объявляет только победу и царство Истинного Царя»[68].

В этом случае краткое, образное повторение рассказанного необходимо Беде, поскольку комментарии к одиннадцатой главе, с одной стороны, разнородны, с другой, — довольно объемны, и главная мысль «Откровения» тонет в деталях.

Следующее краткое повторение играет роль своеобразного мостика между двумя большими темами:

> «Это самое последнее бедствие. До сих пор [говорилось] о семи ангелах, трубящих в трубу, ныне более сжато он пересказывает от Рождества Господня, собираясь говорить о нем иначе и шире»[69 / 70]

---

[66] *Migne* (ed.) / PL 93, 160B - 160C: “Descripta Antichristi saevitia, ad ostendendam ejusdem ruinam more suo exordium nativitatis Christi et gloriam recapitulat Ecclesiae”.

[67] Ibid. 160C: “Dominus magni consilii angelus descendit de coelo, nube carnis amictus”.

[68] Ibid. 165A: “Sex tubae priores saeculi praesentis aetatibus comparatae varios bellorum Ecclesiae denuntiavere concursus. Septima vero, Sabbati aeterni nuntia, victoriam tantum et imperium veri regis indicat”.

[69] Ibid. 165B - 165C: “Et exterminandi eos qui corruperunt terram. Hoc est vae novissimum. Hactenus de septem angelis tuba canentibus, nunc recapitulat a nativitate Domini, eadem aliter ac latius dicturus”.

От описания казней и несчастий, которые постигли человечество, Беда переходит к аллегорическому изображению начала христианской истории.

Конец четырнадцатой главы и начало пятнадцатой оказываются связанными логикой повторения:

> «До сего места [говорилось] о борьбе Церкви и наилучшем завершении той или другой битвы»[71 / 72].

Пятнадцатая глава, открывающая третью книгу «Толкования» Беды, снова возвращает читателя к обзору происходившего:

> «Когда порядок [повествования] был снова восстановлен, собирающийся рассказать о тех же бедствиях самого последнего гонения, он пожелал, чтобы слушатель сделался внимательным, говоря “Знамение великое и чудное”»[73 / 74].

На этот раз Беда дает обобщающий образ казней последнего времени, но это не преследования христиан, а гнев Божий, обращенный на грешников, то есть исполнение приговора Страшного Суда. Читатель должен мысленно вернуться к концу второй книги, к аллегориям Судного дня.

Краткие повторения рассказанного учащаются в третьей книге, посвященной будущему человечества. Первое из них, помещенное в разъяснение к стиху 17:8, охватывает всю историю человечества от Сотворения мира до Второго Пришествия:

> «…диавол некогда господствовал в мире, который, когда Господь был распят, был извержен вон; а в конце мира он освобождается из темницы своего узилища, духом уст Господа он погибнет в вечности (2 Фес 2)»[75].

---

[70] Комментарий к стиху «И погубить губивших землю» (Откр 11:18).

[71] *Migne* (ed.) / PL 93,178A - 178B: “Hucusque de conflictu Ecclesiae et utriusque maturo fine certaminis”.

[72] Комментарий к стиху Откр 14:19.

[73] Ibid. 177B: “Instaurato rursus ordine, easdem plagas persecutionis novissimae narraturus, intentum fieri voluit auditorem dicendo: Signum magnum et mirabile”.

[74] Комментарий к стиху Откр 14:19.

[75] Ibid. 183C: “...diabolus quondam in mundo principabatur, qui, Domino crucifixo, ejectus est foras; in fine autem mundi, de carceris sui laxatur ergastulo, spiritu oris Domini peribit in aeternum (II Thess. II)”.

Новое напоминание, касающееся всей истории в ее полноте, появляется через один стих (к стиху 17:10) в виде обзора семи эпох истории:

> «Пять [эпох] прошло, одна [сейчас] имеет место, и другая еще не пришла. Так как посредством седмеричного числа Иоанн описал полноту сроков мирового владычества, какового самая последняя часть, то есть Антихриста царство, еще не наступила, следовательно, он свидетельствует, что пять царей прешло, шестой правит, седьмой придет»[76].

Цель последнего краткого обобщения (комментарий к стиху 20:1) состоит в том, чтобы объяснить обстоятельства гибели Антихриста перед тем, как окончательно перейти к описанию Небесного Града и объяснению всего, что связано с райским жилищем праведников.

Как видно из сказанного выше, повторения, вразрез с античной риторической традицией, не только не запутывают читателя, а, напротив, помогают ему сконцентрировать внимание при изучении сложного текста, полного аллегорий.

Другим способом объединения разрозненных по природе текстов является введение сквозных образов, которые, чтобы избежать однообразия и перегруженности текста, выражены при помощи аллегорических картин, каждая из которых добавляет нечто к пониманию того или иного образа. В выборе сквозных образов Беда следует за автором «Откровения»: он вводит образы Христа, Церкви, праведников и грешников, изображаемых в виде множеств, Антихриста и его слуг, двух городов — Вавилона и Небесного Иерусалима.

Примером образа, при помощи которого повествование связывается воедино, может служить образ Христа. И в тексте самого «Откровения», и в комментариях этот образ встречается постоянно, что неудивительно.

---

[76] *Migne* (ed.) / PL 93, 183D: “Quinque ceciderunt, unus est, et alius nondum venit.Cum in septenario numero plenitudinem mundani descripsisset imperii, cujus ultima pars, id est, Antichristi nondum venerat regnum, consequenter quinque reges praeteriisse, sextum adesse, septimum venturum esse testatur”.

В первой главе «Откровения» и в комментарии к ней встречаем Христа «в образе»[77] Ангела, Царя Царей, Небесного Священника[78], Могущественного Судии[79]. Далее, на протяжении всего текста и «Откровения», и комментария эти «образы» будут повторяться, побуждая читателя вспоминать ситуации, в которых они уже встречались, и тем самым составляя в памяти повествование из отдельных эпизодов, как это и полагается при написании истории[80].

В образе Ангела Христос появляется в первой, седьмой, десятой, восемнадцатой, девятнадцатой главах. При этом Беда, толкуя Ангела как Христа, прибавляет каждый раз нечто новое, расширяя знания читателя. Так, в седьмой главе говорится, что «Господь, рожденный во плоти, Который есть Великого Совета Ангел, конечно, Вестник Отеческой воли»[81], то есть взгляд читателя устремляется в горняя. Десятая же глава сосредоточивает его внимание на факте Боговоплощения: «Господь Великого Совета Ангел сошел с неба, одетый облаком плоти»[82].

Восемнадцатая глава, объединяя Христа и тех, кто проповедует христианство, подчеркивает, что история Новозаветной Церкви — это и просвещение человека, и его покаяние, поскольку именно к покаянию призывал Иоанн Креститель, которому принадлежат процитированные Бедой слова:

> «Здесь Ангел Сильный и просвещающий землю может быть понят и как Сам Господь Воплотившийся, и как Учители Церкви; они, проникнутые Небесным Светом, проповедуют гибель мира, говоря: “Приблизилось Царство Небесное” (Мф 3:2)»[83].

---

[77] *Migne* (ed.) / PL 93, 133C: “...in figura”.

[78] Ibid. 135A: “Rex regum et Sacerdos coelestis”.

[79] Ibid. 135A: “...jud[ex] poten[s]”.

[80] *Kennedy* (tr.) 2003. P. 30, 75, 96, 136.

[81] *Migne* (ed.) / PL 93, 149D: “Dominus in carne natus, qui magni consilii angelus est, paternae scilicet voluntatis nuntius”.

[82] Ibid. 160C: “Dominus magni consilii angelus descendit de coelo, nube carnis amictus”.

[83] Ibid. 185B: “Angelus hic fortis et illuminans terram, et ipse Dominus incarnatus, et Ecclesiae doctores possunt intelligi; qui coelesti lumine praediti,

Наконец, в девятнадцатой главе образ Христа сливается с образом всей Церкви:

> «Следовательно, св. Иоанн показывает,
> что Ангел послан во образ Христа и Церкви»[84].

Образы Царя царей и Могущественного Судии (главы 1, 4, 14, 20) в тексте Беды могут совпадать, поскольку одной из функций царя, правителя является отправление правосудия. Образ Небесного Священника связан с образом Агнца, поскольку Христос одновременно и Священник, и Жертва Живая, Агнец (главы 1, 5, 8, 14).

Есть у Беды и образы, которые используются один раз, но которые чрезвычайно важны. Человеческая Природа Христа, образом которой является «ковчег Его Воплощения»[85] (комментарий к стиху «И отверзся храм Божий на небе» [Откр 11:19]), связана с образом храма и, соответственно, с образами Небесного Священника и Агнца. Образы Жнеца и Виноградаря в комментариях, относящихся к фрагменту о Страшном Суде (Откр 14:14-17), ассоциируются с образом Христа-Судии. Один раз, в пятнадцатой главе, начинающей третью книгу «Толкования на Откровение св. Иоанна» (Откр 15:6), встречаем очень известный образ: Христос — «Высший Краеугольный Камень избранный»[86].

Функция перечисленных выше образов в тексте двоякая. С одной стороны, они, чередуясь, создают единую нить, вокруг которой выстраивается все повествование, так что отдельные разъяснения Беды до некоторой степени составляют единый текст. С другой стороны, эти образы взяты из пророческих книг Ветхого Завета. Так, «краеугольный камень» упоминается в книгах пророков Захарии (10:4) и Исаии (28:16), а также в Псалтири (117:22). «Агнец» как образ Христа встречается у пророков Исаии (53:7) и Иеремии (11:19). Образ Христа Царя также заимствован из Ветхого Завета; мы нахо-

---

casum mundi praedicant, dicentes: Appropinquavit regnum coelorum (Matth, 3:2)".

[84] *Migne* (ed.) / PL 93, 188D: "Ostendit ergo angelum missum esse in figuram Domini et Ecclesiae".

[85] Ibid. 165C: "...arca Incarnationis ejus".

[86] Ibidem: "...summus lapis angularis electus". Ср. Мф 21:42; Мк 12:10; Лк 20:17; Деян 4:10; I Пет 2:6.

дим его у пророков Захарии (9:9) и Софонии (3: 15), а также у пророка Иезекииля: «На этой земле, на горах Израиля Я сделаю их одним народом, и один Царь будет царем у всех их» (Иезек 37: 22), — где Христос прямо называется «Царем» разных народов, то есть Царем их царей.

Вторая функция образов Христа состоит в создании ассоциаций с Ветхим Заветом, в изображении истории не только по горизонтали — от Рождества Христова до возвращении праведников в Небесный Град, но и по вертикали — из глубины времен до событий, изложенных в «Откровении» Иоанна.

В своем комментарии Беда ставит перед собой также и задачу отображения более протяженного процесса, хода всей истории, которая, согласно средневековым богословам[87], разделялась на “aetates” — «эпохи», о чем уже говорилось выше. При этом и «ход истории» как более широкое понятие, и отдельные эпизоды истории, которые можно было передавать образами, Беда называл «историей»:

> «Ибо “история” изображается как “ход истории” всякий раз, когда творение первых шести или семи дней сравнивается с стольким же числом эпох века сего. “История” [понимается] как “[образное] речение”, когда то, что сказал патриарх Иаков: “Молодой лев Иуда, ***на добычу***, сын мой, ты ***поднялся***” (Быт 49:9) и прочее, понимается о царстве и победах Давида»[88].

Способом изобразить «ход истории» является уподобление исторических эпох трубам в руках семи ангелов, стоящих «пред Богом» (Откр 8:2). Комментарий на этот стих открывает вторую книгу «Толкования» Беды:

---

[87] См., например, сочинения Максима Туринского (*Migne* [ed.] / PL 57, 917D - 919A), Исидора Севильского (Ibid. 83, 298B - 298C), Примасия (Ibid. 68, 866C), Августина (Ibid. 34, 190-194; 38, 691-692; 40, 331), Тихония (Ibid.18, 47C).

[88] *Migne* (ed.) / PL 90, 185B: “Per historiam namque historia figuratur, cum factura primorum sex sive septem dierum, totidem saeculi hujus comparatur aetatibus. Per verbum historia, dum hoc quod dicit Jacob patriarcha, Genes. XLIX: Catulus leonis Juda, ad praedam, fili mi, ascendisti, et caetera, de regno ac victoriis David intelligitur”.

> «...первая труба обозначает общую гибель нечестивых в огне и граде; вторая — изгнанного из Церкви диавола, море мира сего паляще поджигающего; третья — еретиков, от Церкви отпадающих, потоки Священного Писания повреждающих; четвертая — лже-братий в затмении светил отпадение; пятая — большую вражду еретиков, предшествующих времени антихриста; шестая — открытую войну антихриста и его [приспешников] против Церкви и краткое повествование от прихода Господня, вставленное в [повествование] об уничтожении этого же противника; седьмая — Судный день, когда Господь подаст своим вознаграждение и уничтожит тех, кто приносил порчу земле»[89].

Описываемый Бедой период с точки зрения христианского восприятия истории целиком укладывается в «шестую эпоху», которая началась, когда «Искупитель наш изволил сделаться Человеком ради всех [людей]»[90]. Но «шестая эпоха», с точки зрения Беды, неоднородна и достаточно протяженна, поэтому она может подвергнуться делению на некоторые временные отрезки. Символом более короткого отрезка в комментарии к Апокалипсису становятся «печати» на Таинственной книге:

> «Следовательно, тогда открыл книгу, и ныне снял ее печати. В первой, следовательно, печати слава первоначальной Церкви, в следующих трех тройственная война против нее; в пятой славу победителей в этой войне; в шестой то, что имеет прийти

[89] *Migne* (ed.) / PL 93, 154C - 154D: "...prima tuba communem impiorum in igne et grandine designat interitum; secunda propulsum de Ecclesia diabolum, mare saeculi ardentius incendentem; tertia haereticos Ecclesia decidentes, sanctae Scripturae flumina corrumpentes; quarta falsorum fratrum in siderum obscuratione defectum; quinta majorem haereticorum infestationem tempus Antichristi praecurrentium; sexta apertum Antichristi et suorum contra Ecclesiam bellum, et recapitulatione[m] ab adventu Domini, intersertam ejusdem adversarii destructionem; septima, diem judicii, quo mercedem Dominus suis redditurus, et exterminaturus est eos qui corruperunt terram".

[90] *Migne* (ed.) / PL 57, 919A: "Tunc ergo librum aperuit, et nunc ejus signacula solvit. In primo igitur sigillo, decus Ecclesiae primitivae; in sequentibus tribus, triforme contra eam bellum; in quinto, gloriam sub hoc bello triumphatorum; in sexto, illa quae ventura sunt tempore Antichristi, et paululum superioribus recapitulatis; in septimo, cernit initium quietis aeternae".

> во времена антихриста, и немножечко повторяется в сжатом виде вышеупомянутое; в седьмой видит начало вечного покоя»[91].

Для Беды «шестая» и «седьмая» эпохи Священной истории совпадают (ср.: De temporum ratione), причем «шестая» печать находится ближе к концу «шестой эпохи» истории человечества, а «седьмая» печать соответствует «седьмой эпохе»:

> «В день седьмой, завершив труды Свои, Бог почил, и обозначая [этот день], предписал, чтобы он назывался Субботой, которая, как мы читаем, не имеет вечера. В седьмую эпоху души праведных после весьма благих трудов сей жизни в иной жизни всегда наслаждаются покоем, который никогда никакой печалью не омрачается, но, вдобавок, большая слава воскресения будет увеличиваться. Эта эпоха для людей началась тогда, когда первый мученик Авель вошел плотью в могилу, духом же в покой Вечной Субботы»[92].

Святые и праведники, для которых уже настала «седьмая эпоха», упоминаются одновременно с действующими лицами «шестой эпохи»: «святые суть Тело Христово, и члены от членов [Его]»[93].

Беда, вероятно, осознавал, что чтение пророческой книги с ее красивыми, но требующими обдумывания образами и комментария, по жанровым особенностям, обусловленным фрагментарностью текста, затрудняет видение христианской истории как целого. Отсюда рекомендация держать в памяти то, как рассказанное в комментариях к Апокалипсису совпадает «с порядком евангель-

---

[91] *Migne* (ed.) / PL 93, 146C - 146D: “Redemptor noster dignatus est fieri homo pro omnibus”.

[92] Ibid. 90, 340A - 340B: “Septima die, consummatis operibus suis, Deus requievit, eamque significans, [0340B] Sabbatum nuncupari praecepit, quae vesperam habuisse non legitur. Septima aetate justorum animae post optimos hujus vitae labores in alia vita perpetuo requiescunt, quae nulla unquam tristitia maculabitur, sed major insuper resurrectionis gloria cumulabitur. Haec aetas hominibus tunc coepit, quando primus martyr Abel, corpore quidem tumulum, spiritu autem Sabbatum perpetuae quietis intravit”.

[93] Ibid. 93, 157C: “...sancti corpus sunt Christi, et membra de membro”.

ского чтения»[94]. Комментарий Беды, следовательно, должен читаться не только вместе с текстом, на который он написан, но и с другими текстами, в частности, с Новым Заветом, помогающим восстановить историческую перспективу.

Анализ еще одной книги упомянутого выше трактата «Об исчислении времени» (De temporum ratione) помогает предположить, почему «Толкования на Откровение св. Иоанна» разделены на три книги. В главах «О седмице эпох века сего»[95] («шестая эпоха») и «Оставшаяся часть шестой эпохи»[96] повествуется об истории Новозаветной Церкви. Эта же тема является ведущей в первой из трех книг «Толкований». Вторая книга «Толкований» соотносится с главами «О временах Антихриста»[97] и «О Судном Дне»[98]. В третьей книге ведущей темой оказывается тема Горнего Града, чему соответствует глава «О седьмой и восьмой эпохах будущего века»[99].

Изложенное выше позволяет оценить «Толкования на Откровение св. Иоанна» как текст, далеко выходящий за границы своего жанра. Внешне отвечая требованиям, по которым составляются комментарии к библейским текстам, «Толкования» Беды представляют собой не только объяснения малопонятных мест самой загадочной новозаветной книги на уровне слова, словосочетания, предложения, но и представляют ее как первый опыт исторического описания судеб Вселенской Церкви. Талант Беды позволил ему создать комментарии, которые, оставаясь по форме замкнутыми в себе фрагментами, тем не менее, составляют единый текст, связанный сложным образом, и, обращаясь к памяти читателя, побуждают его всякий раз создавать некий неписаный параллельный текст из аллюзий на книги Библии и святоотеческие сочинения. Обращаясь ко всему творчеству Беды, можно сказать, что в нем он в определенном смысле руководствовался той же идеей, под влиянием которой он писал комментарий в своих «Толкованиях на От-

[94] *Migne* (ed.) / PL 93, 165B: "...ordini… evangelicae lectionis".
[95] Ibid. 90, 338D - 571D.
[96] Ibid. 571D - 573B.
[97] Ibid. 573D - 575A.
[98] Ibid. 575A - 576D.
[99] Ibid. 576D - 578D.

кровение св. Иоанна»: «Я есмь первый и последний». И очевидно, что как в начале своего творческого пути, так и в его конце, когда Беда писал «Церковную историю англов», он неизменно оставался историком.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Kennedy (tr.) 2003 — Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric / Tr., intr., notes G.A. Kennedy. Atlanta, GA: Society of Biblical literature, 2003.

Laistner 1943 — Laistner M.L.W. A Hand-List of Bede Manuscripts. Ithaca, New York, 1943.

Ward 1990 — Ward, Benedicta. The Venerable Bede. Oxford, Cistercian Publications, 1990.

Gryson (ed.) 2001 — Bedae Presbyteri Expositio Apocalypseos / Ed. R. Gryson // CCSL 121A. Turnhout: Brépols, 2001.

Colgrave, Mynors (ed.) 1969 — Bede's Ecclesiastical History of the English People / Ed. by B. Colgrave and R.A.B. Mynors. Oxford, 1969. 618 p.

Migne (ed.) / PL — Patrologiae Latinae Cursus Completus / Ed. J.-P. Migne. — CD-version. Chadwick-Healy, 1993-1995.

Ненарокова Мария Равильевна, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН (Москва). — maria.nenarokova@yandex.ru

Maria NENAROKOVA

THE SENSE OF HISTORY IN THE "COMMENTARY ON THE REVELATION OF ST. JOHN THE EVANGELIST" BY BEDE THE VENERABLE

The article is devoted to the first work of the Venerable Bede's "Commentary upon the Revelation of St. John". The treatise is a complex genre formation. This is both a commentary on the only prophetic book of the New Testament, and at the same time the first description of the history of the Catholic Church. Guided by the rules of ancient rhetoric, Bede creates comments on separate words, phrases, and verses of the Revelation of St. John the Theologian, uniting short, complete fragments into a single narrative. Bede's purpose was to convey the course of history in the text of his com-

mentary. Bede finds various ways to demonstrate the duration of time: the mention of biblical names and realia, historical figures, facts, events, ideas. Bede used such artistic means as a rhetorical question, a brief recapitulation of what was said, the introduction of cross-cutting images. The text created by Beda is addressed to the memory of the reader, encouraging him, while reading, to create in his mind a parallel unwritten text, consisting of allusions to the Bible, patristic and historical writings.

Key words: Bede the Venerable, commentary, history, rhetoric, rhetorical question, recapitulation, cross-cutting image, allusion.

Maria Nenarokova, DrSc (in Letters), Professor, Chief Research Fellow, RAS A.M. Gorky Institute of world literature (Moscow). — maria.nenarokova@yandex.ru

М.И. Дробышев

ОБРАЗ ИНОЗЕМЦЕВ-ХРИСТИАН В «ОБОЗРЕНИИ ИСТОРИЙ» ИОАННА СКИЛИЦЫ И «ИСТОРИИ» МИХАИЛА АТТАЛИАТА*

Статья посвящена обзору упоминаний иноземцев-христиан в двух византийских сочинениях XI века — «Обозрении историй» Иоанна Скилицы и «Истории» Михаила Атталиата. Показано, что в сочинении Иоанна Скилицы отсутствуют какие-то подробные характеристики представителей этих народов; в сочинении Михаила Атталиата, напротив, присутствуют относительно подробные описания некоторых иноземцев-христиан на службе у византийских императоров. Более того, Атталиат иногда транслирует свои личные впечатления об отдельных личностях, например, Русселе де Бейле. Отмечается, что рассматриваемые две выборки известий об иноземцах-христианах в Византии позволяют лучше понять механизмы имагологических моделей византийских интеллектуалов XI в.

Ключевые слова: Иоанн Скилица, Михаил Атталиат, иноземцы-христиане в Византии, росы, варанги, образ чужого, имагология.

Работы византийских историков XI – начала XII вв. предоставляют разнообразную информацию не только о политической истории Ромейской империи, но и о народах, которые находились на ее территории, лимесе и в ее ойкумене. Зачастую византийские

* Статья подготовлена при поддержке РНФ в рамках проекта № 20-18-0286 «Личность в истории европейских обществ: культурные ценности и реновации».

нарративы пестрят этниконами, обозначающими разные народности, контактирующие или проживающие на территории империи[1]. Отдельный интерес представляют собой описания иностранцев-христиан в этих сочинениях. Представители этносоциальных общностей иноземцев-христиан специфическим образом были и «своими» единоверцами для ромеев (несмотря на неоднократные схизмы между Западной и Восточной церквями, значение которых в историографии слишком преувеличено), и чужаками-пришельцами из разных земель. Византийские авторы, описывая иноземцев-христиан разного происхождения, сочетали как тиражирование антикварных, зачастую еще античных, литературных клише, так и воспроизводство своих современных стереотипов, так и элементы реальной информации[2].

Проблема описания «иных» и «чужих» византийскими писателями и историками является предметом *исторической имагологии* (от лат. *imago* — «образ»), т.е. субдисциплины *нарратологии*, изучающей проблемы формирования и бытования образов в умах людей прошлого[3]. Центральной для исторической имагологии является проблема смешения правды и фантазии (иногда намеренной лжи) в отношении «другого», а также вопрос о воспроизводстве в умах людей прошлого стереотипов восприятия и алгоритмов усвоения новой информации об окружающей действительности[4]. Вполне очевидно, что византийское историописание было прямым продолжением античной историографической традиции. Во многих византийских трактатах есть заимствованные описания варваров из «Истории» Геродота (часто повторяется его идея простоты нравов варваров) и «Истории» Фукидида (доминирует его идея о вероломности варваров). Мы можем увидеть такую рецепцию стереотипных описаний уже в «Истории войн» Прокопия Кесарий-

[1] См. подробнее: *Kaldellis* 2013; *Idem.* 2019.

[2] *Шукуров* 1999. С. 9-32.

[3] См. о трансплантации имагологических идей и моделей в отечественной историографии: *Поршнева* 2014. С. 126-129.

[4] В монографии Л.П. Репиной, посвященной основным тенденциям в развитии современной историографии, есть отдельная глава, в которой подробно разбираются методологические основы имагологических исследований. См.: *Репина* 2011. См. также: *Бойцов* 2010. С. 5-37.

ского (490 / 507 - после 565 гг.) и проследить их бытование вплоть до трактатов греческих гуманистов XV века. Разумеется, исторические сочинения XI столетия Михаила Атталиата и Иоанна Скилицы не составляют исключение. В их текстах есть цитаты из Гомера, Аристотеля и других античных авторов.

Придворный историограф византийских императоров Михаил Атталиат (1030 / 35 – 1085 / 1110) в своей «Истории» описывает события с 1034 по 1079 / 80 гг. Он заканчивает свое повествование на втором году правления императора Никифора III Вотаниата (правил в 1078–1081 гг.)[5]. Его труд посвящен фактически только тем событиям, которые происходили во время его жизни. В «Истории» Михаила Атталиата нет прямых указаний на источники, которые он использовал. Их приходится определять по косвенным признакам. Однако, вполне очевидно, что в целом ряде случаев хронист описывает свои личные впечатления или передает рассказы информаторов-очевидцев события. Можно заметить, что события, происходившие на глазах взрослого Атталиата, им описаны гораздо подробней, чем более ранние. Автор в своем историографическом сочинении декларирует необходимость рассматривать «причины» (αἱ αἰτίαι) фиксируемого события, а не просто давать его описание[6].

В целом ряде случаев трактовка причин событий у Михаила Атталиата отличается от сочинений других представителей византийского историописания XI века. В частности, Михаил Атталиат один из немногих авторов, кто стремится оправдать знаменитое поражение византийцев под предводительством Романа IV Диогена (правил с 1067–1071 гг.) от тюрок-сельджуков при Манцикерте в 1071 г. Это было связано с тем, что сам Михаил Атталиат был участником этого похода. Вполне вероятно, что он излагает в своем тексте именно свои личные впечатления.

Сочинение Иоанна Скилицы (ок. 1040-1110 гг.) «Обозрение историй» по своему жанру — типичная византийская хроника, которая охватывает хронологический отрезок с 811 по 1057 гг. Одной из особенностей стиля «Обозрения историй» является сухое

[5] *Бибиков* 1996. С. 83-85; *Любарский* 2012. С. 222-230; *Treadgold* 2013. P. 312-329; *Заболотный* 2017. С. 702-703.

[6] *Бибиков* 1996. С. 83; *Любарский* 2012. С. 222-230.

изложение событийной истории в хронологической последовательности. По замыслу автора этот текста является своеобразным продолжением «Хронографии» Феофана Исповедника (ок. 760–818 гг.)[7]. В «Обозрении историй» Скилицы полностью отсутствуют какие-нибудь сообщения автора о себе самом, однако этот автор достаточно подробно сообщает о своих относительно многочисленных источниках. В сочинении присутствуют яркие критические оценки предшествующих исторических сочинений, по-видимому, автор видел целью своего труда не только описание событий, но создание некоторого руководства, как нужно писать исторические сочинения в дальнейшем[8]. Во вступительной части к своей хронике Скилица перечисляет имена четырнадцати авторов, писавших хроники истории ромеев до него[9], в том числе, он называет такие крупные тексты, как «Хроника» Георгия Синкелла, «Хроника» Продолжателя Феофана, «Хронография» Михаила Пселла[10].

Отметим, что оба автора были младшими современниками и отчасти продолжателями великого византийского писателя и историографа Михаила Пселла (1018 – ок. 1078)[11], и в обоих этих сочинениях есть упоминания о нем. Михаил Атталиат упоминает Михаила Пселла в XXII книге при описании интриг евнуха Никифора против Михаила Пселла во время воцарения Михаила VII Дуки[12], кроме того, есть еще два косвенных упоминания Атталиатом Пселла[13]. Иоанн Скилица, видимо, пишет о человеке с идентичными именем и патронимом Михаил Пселл, однако в тексте о нем повествуется в описании событий середины IX в. — как о наставнике и воспитателе сына императора Михаила III (840-867) — Льве, будущем Льве VI Мудром (866-912)[14].

---

[7] *Treadgold* 2013. P. 329-339.

[8] *Бибиков* 1996. С. 85; *Treadgold* 2013. P. 335-339.

[9] *John Sk.* A Syn. (Wortley) 2010. P. 1-2.

[10] Ibid. P. 1-3. См. подробней: *Flusin* 2010. P. XVII-XXXIII; *Treadgold* 2013. P. 332-339.

[11] Подробнее см.: *Любарский* 1978; *Он же.* 1992. С. 92-102; *Treadgold* 2013. P. 271–309.

[12] *Mich. Att.*. The Hist. (ed., tr. Kaldellis; Krallis) 2012. P. 328.

[13] Ibid. P. 44, 324.

[14] *John Sk.*. A Syn. (Wortley) 2010. P. 105; *Flusin* 2010. P. XV.

В «Обозрении историй» Иоанна Скилицы для обозначения иностранцев-христианских, выходцев с Запада и Севера, употребляются следующие этнонимы: росы (οἱ Ρῶσοι)[15] — 30 раз, варанги (οἱ Βάραγγοι)[16] — 13 раз, франки (οἱ Φράγγοι)[17] — 12 раз, болгары (οἱ Βούλγαροι)[18] — 2 раза. В истории Михаила Атталиата употребляются следующие этнонимы: болгары (οἱ Βούλγαροι)[19] — 9 раз, франки (οἱ Φράγγοι)[20] — 18 раз, немцы (οἱ Νέμιτζοι)[21] — 1 раз, варанги (οἱ Βάραγγοι)[22] — 2 раза, росы (οἱ Ρῶσοι)[23] — 4 раза, латиняне (οἱ Λατίνοι)[24] — 5 раз. Применительно к описанию народов с Западной Европы в сочинениях обоих авторов употребляются только актуальные этнонимы, антикварных этнонимов практически нет. В то время как в более позднем византийском нарративе (середина XI в.) — в «Алексиаде» Анны Комнины фигурирует большое количество антикварных этнонимов, например, «кельты» (ὁ Κελτός) или «кельтиберы» (οἱ Κελτιβήροι)[25].

У Иоанна Скилицы какие-то подробные характеристики народов, которые окружают Ромейскую империю, или с которыми империя контактирует, отсутствуют. Однако периодически Иоанн Скилица добавляет некоторые свои ремарки в повествование. Например, росов (οἱ Ρῶσοι) он характеризует как: ἔθνος δὲ οἱ Ῥῶς Σκυθικόν, περὶ τὸν ἀρκτῷον Ταῦρον κατῳκημένον, ἀνήμερὸν τε καὶ ἄγριον[26] / «Народ Рос, скифский, обитающий близ северного Тавра,

[15] *John Sk.*. A Syn. (Wortley) 2010. P. 107-108, 159, 221, 232, 265, 266, 273, 275, 277, 281, 282, 284–287, 289, 291, 293, 319, 330, 367, 376, 401.

[16] Ibid. P. 107, 372, 357, 361, 374, 419, 421–423, 425, 432, 434, 447.

[17] Ibid. P. 80, 144, 231, 232, 236, 400, 436, 440, 442, 452, 457,460.

[18] Ibid. P. 79, 91.

[19] *Mich. Att.* The Hist. (ed., tr. Kaldellis; Krallis) 2012. P. 12, 48, 66, 69, 152, 156, 418,422, 426.

[20] Ibid. P. 196, 224, 228, 232, 270,308, 310, 332,338, 342, 344, 348, 362, 442, 450, 460, 542, 546.

[21] Ibid. P. 268. См. подробней: *Дробышев* 2018. С. 96-104.

[22] *Mich. Att.*. The Hist. (ed., tr. Kaldellis; Krallis) 2012. P. 442, 462.

[23] Ibid. P. 32, 34, 202, 464.

[24] Ibid. P. 82, 224, 332, 362, 488.

[25] Подробнее об этом см.: *Дробышев* 2014. С. 74-80.

[26] *Ioan. Sc.* Syn. (Turn) 1973. P. 107.

дикий и свирепый»[27]. Варангов — как «кельтское племя» (редкий для него антикварный этноним!), служащее ромеям в качестве наемников: γένος δὲ Κελτικὸν οἱ Βάραγγοι μισθοφοροῦντες Ῥωμαίοις / «...народ кельтский Варанги — наемники ромеев»[28]. Кроме всего прочего, Скилица рассказывает о болгарских военноначальниках Добромире (Δοβρομήρος[29]), Никулице (Νικολιτζᾶς[30]), Драксане (Κρακρᾶς[31]), Прусиане (Προυσιάνος[32])[33].

В отличие от Скилицы, в «Истории» Михаила Атталиата присутствуют относительно подробные характеристики иностранцев на службе у империи. Достаточно подробно описывается деятельность высокопоставленных наемников и полевых командиров Роберта Криспина (ум. 1071 г.) и Русселя де Бейля (ум. 1077). Оба персонажа в сочинении называются «латинянин» (ὁ Λατίνος)[34]. Видимо, используя данный термин, Михаил Атталиат демонстрирует их отчужденность от интересов настоящих христиан-ромеев. Про Русселя де Бейля Михаил Атталиат сообщает следующее: ἐπαπέστειλε δὲ καὶ Γερμανοὺσ τοὺσ λεγομένος Φράγγους μετά τινος ἠγουμένου τούτων, ἀνδρὸς εὐσθενοῦς κατὰ χεῖρα Ῥουσέλιος τούτων τὸ ὄνομα / «...[он] отправил германцев, называемых франками, с неким предводителем, мужем с сильными руками, по имени Руссель» (перевод мой. — *М. Д.*)[35]. Историк Михаил Атталиат, скорее всего, состоял в штате «придворной канцелярии»[36] императора Романа Диогена и был свидетелем описываемых событий и, следовательно, он мог лично знать Русселя и оценить его физическую силу.

Как видим, близкие по времени сочинения второй половины XI в. Михаила Атталиата и Иоанна Скилицы дают нам представи-

---

[27] Подробнее об этом известии о народе росов, см.: *Бибиков* 2009. С. 318-323.

[28] *Ioan. Sc.* Syn. (Turn) 1973. P. 482

[29] Ibid. P. 344.

[30] Ibid. P. 344.

[31] Ibid. P. 347.

[32] Ibid. P. 374.

[33] См. подробнее: *Капсалыкова* 2014. С. 101–110.

[34] *Mich. Att.* The Hist. (ed., tr. Kaldellis; Krallis) 2012. P. 224, 268.

[35] Ibid. P. 271.

[36] *Treadgold* 2013. P. 314.

тельный набор известий об иноземцах-христианах, которые позволяют лучше понять имагологическую модель ромеев этого времени с помощью которой они осваивали новую информацию об окружающих их народах и совмещали ее с этно-описательными клише из классических античных текстов.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Источники и их переводы / Istochniki i ikh perevody

Ioan. Sc. Syn. (Turn) 1973 — Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum / Rec. I. Turn / Corpus fontium historiae Byzantinae. Vol. V. Berlin; New York, 1973. 582 p.

John Sk.. A Syn. (Wortley) 2010 — John Skylitzes. A Synopsis of Byzantine History, 811–1057 / Ed. By J. Wortley. Cambridge:Cambridge University Press, 2010. 491 p.

Mich. Att. The Hist. (ed., tr. Kaldellis; Krallis) 2012 — Michael Attaleiates. The History / Dumbarton Oaks Medieval Library. Vol. 16. / Ed. & Trans. by A. Kaldellis & D. Krallis. Washington: Harvard University Press, 2012. 637 p.

Исследования / Issledovaniya

Бибиков 1996 — Бибиков М.В. Византийская историческая проза. М.: Алетейя, 1996. 189 с. — Bibikov M.V. Vizantiiskaya istoricheskaya proza. M.: Aleteiya, 1996. 189 c

Бибиков 2009 — Бибиков *М.В.* BYZANTINOROSSICA. Свод византийских свидетельств о Руси. Т. II. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 528 с. — Bibikov M.V. BYZANTINOROSSICA. Svod vizantiiskikh svidetel'stv o Rusi. T. II. M.: Rukopisnye pamyatniki Drevnei Rusi, 2009. 528 s.

Бойцов 2010 — Бойцов М.А. Что такое потестарная имагология? // Власть и образ: очерки потестарной имагологии / Отв. ред. М.А. Бойцов, Ф.Б. Успенский. СПб., 2010. С. 5-37. — Boitsov M.A. Chto takoe potestarnaya imagologiya? // Vlast' i obraz: ocherki potestarnoi imagologii / Otv. red. M.A. Boitsov, F.B. Uspenskii. SPb., 2010. S. 5-37

Дробышев 2014 — Дробышев М.И. Характеристика иностранцев с Запада в сочинении Анны Комнины «Алексиада» // Письмо и повседневность. Вып. 1. М.: ИВИ РАН, 2014 С. 74-80. — Drobyshev M.I. Kharakteristika inostrantsev s Zapada v sochinenii Anny Komniny «Aleksiada» // Pis'mo i povsednev-nost'. Vyp. 1. M.: IVI RAN, 2014 S. 74-80.

Дробышев 2018 — Дробышев М.И. Этноним οἱ Νέμιτζοι в византийской историографии и актах X-XII вв. // Восточная Европа в Древности и Средневековье. XXX Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В. Т. Пашуто, Москва, 17-20 апреля 2018 г. Материалы конференции, М.: ИВИ РАН, 2018. С. 96-104. — Drobyshev M.I. Etnonim οἱ Νέμιτζοι v vizantiiskoi isto-riografii i aktakh X XII vv. // Vostochnaya Evropa v Drevnosti i Srednevekov'e. XXX Chteniya pamyati

chl.-korr. AN SSSR V. T. Pashuto, Moskva, 17-20 aprelya 2018 g. Materialy konferentsii, M.: IVI RAN, 2018. S. 96-104.

Заболотный 2017 — Заболотный Е.А. Михаил Атталиат // Православная энциклопедия. Т. 45. М., 2017. С. 702-703. — Zabolotnyi E.A. Mikhail Attaliat // Pravoslavnaya entsiklopediya. T. 45. M., 2017. S. 702-703.

Капсалыкова 2014 — Капсалыкова К.Р. Образы военачальников в историческом сочинении Иоанна Скилицы // Античная древность и Средние века. 2014. Вып. 42. С. 101-110. — Kapsalykova K.R. Obrazy voenachal'nikov v istoricheskom sochinenii Ioanna Skilitsy // Antichnaya drevnost' i Srednie veka. 2014. Vyp. 42. S. 101-110.

Любарский 1978 — Любарский Я.Н. Михаил Пселл. Личность и творчество. К истории византийского предгуманизма. М.: Наука, 1978. 278 с. — Lyubarskii Ya.N. Mikhail Psell. Lichnost' i tvorchestvo. K istorii vizantiiskogo predgumanizma. M.: Nauka, 1978. 278 s.

Любарский 1992 — Любарский Я.Н. Михаил Атталиат и Михаил Пселл (Опыт короткого сопоставления) // Античная Древность и Средние века. 1992. Вып. 26. С. 92-102. — Lyubarskii Ya.N. Mikhail Attaliat i Mikhail Psell (Opyt korotkogo sopostavleniya) // Antichnaya Drevnost' i Srednie veka. 1992. Vyp. 26. S. 92-102.

Любарский 2012 — Любарский Я.Н. О составе исторического сочинения Михаила Атталиата // Византийские историки и писатели. М.: Алетейя, 2012. С. 222-230. — Lyubarskii Ya.N. O sostave istoricheskogo sochineniya Mikhaila Attaliata // Vizantiiskie istoriki i pisateli. M.: Aleteiya, 2012. S. 222-230.

Поршнева 2014 — Поршнева О.С. Историческая имагология в современной российской историографии // Урал индустриальный. Бакунинские чтения: Индустриальная модернизация Урала в XVIII–XXI вв. XII Всероссийская научная конференция, посвященная 90-летию Заслуженного деятеля науки России, д.и.н., проф. А.В. Бакунина. Екатеринбург, 2014. С. 126-129. — Porshneva O.S. Istoricheskaya imagologiya v sovremennoi rossiiskoi istoriografii // Ural industrial'nyi. Bakunin-skie chteniya: Industrial'naya modernizatsiya Urala v XVIII–XXI vv. KhII Vserossiiskaya nauchnaya konferentsiya, posvyashchennaya 90-letiyu Zasluzhennogo deyatelya nauki Rossii, d.i.n., prof. A.V. Bakunina. Ekaterinburg, 2014. S. 126-129.

Репина 2011 — Репина Л.П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные теории и историографическая практика. М.: Круг, 2011. 560 с. — Repina 2011 — Repina L.P. Istoricheskaya nauka na rubezhe XX–XXI vv.: sotsial'nye teorii i istoriograficheskaya praktika. M.: Krug, 2011. 560 s.

Шукуров 1999 — Шукуров Р.М. Введение, или Предварительные замечания о Чуждости в истории // Чужое. Опыты преодоления. Очерки из культуры Средиземноморья. М.: Алетейя, 1999. С. 9-32. — Shukurov R.M. Vvedenie, ili Predvaritel'nye zamechaniya o Chuzhdosti v istorii // Chuzhoe. Opyty preodoleniya. Ocherki iz kul'tury Sredizemnomor'ya. M.: Aleteija, 1999. S. 9-32.

Flusin 2010 — Flusin B. Re-writing History: John Skylitzes's *Synopsis Historion* // *John Skylitzes*. A Synopsis of Byzantine History, 811–1057 / Ed. By J. Wortley. Cambridge: Cambridge University Press. 2010. P. XII-XXX.

Kaldellis 2013 — Kaldellis A. Ethnography after Antiquity. Foreign Lands and Peoples in Byzantine Literature. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013. 277 p.

Kaldellis 2019 — Kaldellis A. Romanland. Ethnicity and Empire in Byzantium. London, Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press, 2019. 374 p.

Treadgold 2013 — Treadgold W. The Middle Byzantine Historians. N. Y.: St. Martin's Press, 2013. 546 p.

Дробышев Максим Игоревич, младший научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН, maksimus1008@mail.ru

Maksim DROBYSHEV

THE IMAGE OF CHRISTIAN FOREIGNERS IN THE "SYNOPSIS OF BYZANTINE HISTORY" BY JOHN SKYLITZES AND THE "HISTORY" BY MICHAEL ATTALEIATES

The article gives a review of different references about foreigners of Christian faith in the Byzantine chronicles of the 11th century — "A Synopsis of Byzantine History" by John Skylitzes and "The History" of Michael Attaleiates. John Skylitzes lacked any detailed characteristics of persons of these peoples. On the contrary, in Michael Attaleiates' text there were relatively detailed descriptions of some foreign Christians, who served Byzantine imperators. Moreover, Michael Attaleiates sometimes used personal impressions of some foreigners, for example, Roussell de Bailleul. These two sets of accounts about foreign Christians in Byzantium allow us to understand better the mechanisms of imagological models of Byzantine intellectuals of the 11th century.

Key words: John Skylitzes, Michael Attaleiates, Christian foreigners in Byzantium, Rhos, Varangians, image of alien, imagology.

Maksim DROBYSHEV, Junior Researcher, RAS Institute of World History (Moscow). — maksimus1008@mail.ru

И.Г. Коновалова

ОПИСАНИЕ АЗИАТСКОЙ ЧАСТИ СРЕДИЗЕМНОМОРСКОГО ПОБЕРЕЖЬЯ В ГЕОГРАФИЧЕСКОМ СОЧИНЕНИИ АБУ-Л-ФИДЫ*

Статья посвящена анализу информации о портовых городах азиатской части средиземноморского побережья, сохранившейся в географическом сочинении сирийского географа и историка Абу-л-Фиды «Упорядочение стран» (*Таḳвӣм ал-булдӑн*, 1321–1331), и реконструкции карты навигационных маршрутов этого участка Средиземного моря. Основным объектом исследования является детальное описание данного участка морского побережья, перевод которого приводится в статье. Отдельные фрагменты описания имеют форму морской лоции, но при этом отличаются от портоланов отсутствием указаний на расстояния между портовыми городами. Приводимые Абу-л-Фидой координатные данные о городах азиатского побережья Средиземного моря представлены в таблице. Основное внимание уделено многоплановому информационному контексту, в котором создавалось сочинение Абу-л-Фиды и выявлению его источников о портовых городах азиатской части Средиземного моря. В статье показано, что описание было составлено самим Абу-л-Фидой на основании различных источников — трудов исламских ученых X–XIII вв., в том числе представителей астрономической географии, а также современных географу сведений о мореплавании в бассейне Средиземного моря.

* Работа выполнена при финансовом содействии РФФИ (проект 20-09-00207).

Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем 5 (2020). С. 289-301
Intellectual Traditions in Past and Present 5 (2020). P. 289-301

Ключевые слова: Абу-л-Фида’, Средиземное море, Азия, географические координаты, морские маршруты, лоция.

Во второй половине XIII – начале XIV века в средиземноморском регионе появился новый способ картографического освоения пространства в виде морских карт-портоланов, происхождение которых до сих пор не до конца ясно. Одна из причин слабой разработанности проблемы происхождения портоланов связана, в частности, с недооценкой информационного потенциала некартографических письменных источников — словесных описаний побережий Средиземного и Черного морей в географических сочинениях. В этой связи особую актуальность приобретает обращение к исламским географическим сочинениям второй половины XIII – первой трети XIV в., содержащим описания Средиземного и Черного морей, картографическим изображениям которых и были посвящены портоланы. Исследование исламских описаний этих водных бассейнов не только даст сравнительный материал для анализа топонимики морских карт (что, безусловно, важно и само по себе), но и позволит существенно расширить наши представления о том информационном и этнокультурном контексте, в котором происходило формирование средневековых морских карт.

В арабской средневековой географии описания Средиземного моря сохранились с IX века — от упоминаний об отдельных средиземноморских городах и связывавших их маршрутах до общих, хотя и кратких рассказов о Средиземном море в целом. Наиболее полное описание Средиземного моря содержится во всемирной географии арабского ученого первой трети XIV в. Абу-л-Фиды.

Абу-л-Фида’ Исма‘ил ибн ‘Али ал-Аййуби — сирийский эмир, историк и географ — родился в 1273 г. в Дамаске, куда его отец, эмир сирийского города Хама, бежал от монголов. Юношеские годы Абу-л-Фиды прошли в походах против крестоносцев; в дальнейшем он участвовал в военных экспедициях под началом мамлюкских султанов, захвативших Хама в 1299 году. Благодаря своим дипломатическим способностям Абу-л-Фида’ сумел сохранить и расширить отцовские владения. Добившись расположения мамлюкского султана ан-Насира Мухаммада (1293–1341, с перерывами), Абу-л-Фида’ поддерживал с ним тесные связи: часто по-

являлся в Каире, где удостаивался чести присутствовать при приемах иностранных послов, неоднократно сопровождал султана в его поездках, а также в паломничествах в Мекку. Умер Абу-л-Фида' в 1331 г. в своей резиденции в Хама[1].

Абу-л-Фида' известен как автор двух обширных компилятивных трудов — всемирной истории, доведенной до 1329 г. и географического сочинения «Упорядочение стран» (*Таḳвӣм ал-булдāн,* 1321–1331 гг.), в котором дается описание Земли и всех известных к тому времени в арабском мире стран и народов[2].

Географическое сочинение Абу-л-Фиды сохранилось в трех списках из Парижа (Bibliothèque Nationale, Ancien fonds arabe 578), Лейдена (Univ. 727) и Санкт-Петербурга (Институт восточных рукописей РАН 594; С 592); Лейденский список был просмотрен автором. Различия между списками носят редакционный характер, на основании чего считается, что, закончив сочинение в 1321 г., Абу-л-Фида' возвращался к работе над ним вплоть до своей смерти[3].

Полный арабский текст (по рукописям из Парижа и Лейдена) и часть французского перевода «Упорядочения стран» были изданы французскими ориенталистами Ж. Т. Рено и У. де Слэном в середине XIX в.; через 35 лет перевод был завершен С. Гюйаром[4]. Несмотря на отдельные скептические оценки *Таḳвӣм ал-булдāн* как посредственной компиляции более ранних источников, географическое сочинение Абу-л-Фиды признается современными исследо-

[1] *Крачковский* 1957. С. 386-389; *Gibb* 1986. Vol. I. P. 118-119; *Lane-Poole* 1968. P. 312-313.

[2] *Крачковский* 1957. С. 386-389; *Gibb* 1986. P. 118-119.

[3] Описание рукописей: Géographie d'Aboulféda traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes et d'éclaircissements par M. Reinaud. Paris, 1848. T. I: Introduction générale a la géographie des Orientaux. P. CDLII.

[4] Géographie d'Aboulféda: Texte arabe publié d'après les manuscrits de Paris et de Leyde aux frais de la Société Asiatique par M. Reinaud et Mac Guckin de Slane. Paris, 1840; Géographie d'Aboulféda traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes et d'éclaircissements par M. Reinaud. Paris, 1848. T. II. Première partie; Géographie d'Aboulféda traduite de l'arabe par St. Guyard. Paris, 1883. T. II. Deuxième partie. Репринтные издания: Géographie d'Aboulféda. Baghdad, 1963; Géographie d'Aboulféda: Allgemeine Einleitung und französische Übersetzung des Taqwim al-buldan von Abū'l-Fidā' (gest. 732 H/1331 n. Chr. / F. Sezgin. Frankfurt am Main, 1985.

вателями капитальным трудом, сопоставимым по своему значению в арабской географической литературе с работой выдающегося арабского географа и картографа середины XII в. ал-Идриси[5].

Сочинение Абу-л-Фиды является описательной всемирной географией и состоит из двух частей — обширного введения, содержащего общие сведения о Земле, и основного раздела с описанием 28 историко-географических областей ойкумены: Аравии, Египта, Магриба, Судана, Испании (*ал-Андалус*), островов Средиземного моря и Атлантического океана, северных областей мира (земель франков и тюрок, куда входит и описание Восточной Европы), Сирии, Верхней Месопотамии (*ал-Джазӣра*), Ирака Арабского, Хузистана (*Ахваз*), Фарса, Кирмана, Сиджистана, Синда (Пенджаб), Индии, Китая, островов Восточного моря, Малой Азии (*ар-Рӯм*), Армении (с Арраном и Азербайджаном), Ирака Персидского, Дейлема (и Гиляна), Табаристана (с Мазендераном), Хорасана, Забулистана (и Гура), Тохаристана, Хорезма, Трансоксианы (*Мавараннахр*). Каждый из 28 разделов, в свою очередь, подразделяется на две части: описательную и табличную. В описательной части содержатся сведения о границах той или иной области, ее политическом устройстве, этническом составе населения, его обычаях и верованиях, об основных городах; бывают приведены и маршрутные данные. Кроме этого, сведения о городах представлены также в таблицах, которые напоминают по форме астрономические таблицы ал-Хорезми и ал-Баттани.

Таблицы Абу-л-Фиды содержат следующие графы: 1) порядковый номер; 2) название населенного пункта; 3) указание на источник, откуда позаимствованы сведения о населенном пункте; 4–5) географическая долгота населенного пункта в градусах и минутах; 6–7) географическая широта населенного пункта в градусах и минутах; 8) указание на «истинный (т.е. астрономический. — *И. К.*) климат», к которому относится населенный пункт; 9) указание на «условный климат» (т. е. на историко-культурную область, страну), к которому относится населенный пункт; 10) огласовка арабского наименования населенного пункта; 11) характеристика населенного пункта.

[5] *Gibb* 1986 (с библиографией).

Во Введении к «Упорядочению стран» помещено описание морей, озер, рек и гор земли и, в частности, рассказ о Средиземном море (*море Рӯма*)[6], который еще не переводился на русский язык. Описание Средиземного моря, не имеющее аналогов в арабской географической литературе, было составлено самим Абу-л-Фидой на основании различных источников. Особенностью описания является то, что оно содержит координаты для многих приморских пунктов и навигационных ориентиров.

Из-за сложной структуры сочинения информацию о портовых городах Средиземного моря Абу-л-Фида' поместил не только в рассказе о морях, но и в другом разделе Введения, посвященном описанию рек[7], а также в основной части труда — в главах, повествующих о Египте, Магрибе, мусульманской Испании (*ал-Андалус*), островах Средиземного моря, северных землях (европейских странах), Сирии, Малой Азии (*ар-Рӯм*) и сопредельных землях[8]. Сообщения всех этих разделов о средиземноморских городах имеют в целом описательный характер, но нередко содержат и координатные данные.

Рассказ Абу-л-Фиды о Средиземном море представляет собой описание плавания от Гибралтара вдоль южного, восточного, северного и северо-западного побережий моря с возвращением в исходную точку. Ниже приведен перевод фрагмента, касающегося плавания от Эль-Ариша вдоль азиатского побережья Средиземного моря до Константинополя.

«От Эль-Ариша (*ал-'Арӣш*)[9] море перестает идти на восток и поворачивает [на северо-восток] к Газе (*Ġазза*), затем к Ашкелону (*'Асḳалāн*), затем к Яффе (*Йафā*), затем к Кесарие (*Ḳайсāриййа*), затем к Атлиту (*'Ас̲лӣс̲*), затем к Акко (*'Аккā*), затем к Суру (*Ṣӯр*), затем к Сайде (*Ṣайдā*), затем к Бейруту (*Байрӯт*). Каждый из этих городов, указанных после Газы, лежит к северу один от другого,

[6] Géographie d'Aboulféda: Texte arabe. P. 27-34. Море Рума — наименование Средиземного моря по арабскому названию Византии (*ар-Рӯм*).

[7] Ibid. P. 44-51, 63-64.

[8] Ibid. P. 77-148, 165-218, 225-271, 378-407.

[9] Эль-Ариш — город, расположенный на средиземноморском побережье Синайского полуострова.

но после Газы до Хайфы (*Кайфā*) каждый из них — относительно другого — немного отклоняется на восток.

Затем море идет к Джубейлю (*Джубайл*), затем к Сирийской Анафе (*Анафа ал-Шām*)[10], затем к Сирийскому Триполи (*Ṭарābулус ал-Шām*), затем к Тартусу (*Анṭарṭӯс*), затем к Маракие (*Мараḳиййа*)[11], затем к Баниясу (*Булунийāс*) на территории ал-Маркаб (*ал-Марḳаб*)[12], затем к заброшенному городку Бельда (*Балда*)[13], затем к Джебле (*Джабала*), затем к Латакии (*ал-Лāзиḳиййа*), затем к Сувайдие (*ал-Сувайдиййа*)[14], которая является портом Антакии (*Анṭāкиййа*). Все эти населенные пункты расположены на морском побережье, большинство из них в настоящее время разрушены, и лишь в немногих из них продолжают жить люди. Все они лежат на одной и той же долготе, а их широта разнится — каждый из них расположен к северу от предыдущего, поэтому и широта его больше.

От Сувайдии море поворачивает к своей самой восточной точке, а затем идет на северо-запад до границы исламских земель. Затем оно поворачивает на север и идет до Александретты (*Искандарӯна*), царства (*мамлака*) на границе между мусульманами и армянами, а далее идет к Паяс (*Бāйāс*). Оттуда море поворачивает на северо-запад [и идет] до Аяс (*Айāс*)[15], портового города в стране армян, а потом идет к порту Тарсус (*Ṭарсӯс*) с координатами в 58° долготы и 37 с половиной градусов широты. Затем море отклоняется на северо-запад, пока не достигнет пределов армян у Корикоса (*ал-Курк*)[16]. После Корикоса море идет на север и продолжается

[10] Совр. г. Энфе в Ливане.

[11] Маракия — крепость крестоносцев, разрушенная мамлюками в 1271 г.

[12] Ал-Маркаб — крепость и город крестоносцев на побережье Сирии, защищавшая города Банияс и Джеблу.

[13] Бельда — совр. г. Араб-эль-Мульк в Сирии.

[14] Сувайдия — совр. г. Самандаг на территории Турции.

[15] Аяс — крупнейший порт Киликийского армянского царства, расположенный на западном побережье Искендерунского залива.

[16] Абу-л-Фида приводит транслитерацию наименования. Корикос — город-крепость, торговый центр Киликийского армянского царства (совр. г. Кызкалеси в Турции).

до горы Туркоманов (*Джабāл ал-Турāкмāн*), которые происходят от Карамана (*Ḳарамāн*)[17], ал-Хамида (*ал-Ḫамīд*)[18] и ал-Ашрафа (*ал-Ашраф*)[19]. Далее море подходит к стране Сулейман-паши (*билāд Сулаймāн Бāшā*)[20], владыке (*ṣāḥиб*) стран, примыкающих к стране Истанбула (*Иṣтанбӯл*) (т. е. к грекам) с восточной стороны Константинопольского пролива (*ал-Ḫалīдж ал-Ḳуṣтанṭīна*)[21]. Там море перестает идти на север и поворачивает на запад и продолжается до устья Константинопольского пролива, которое служит выходом моря Ниташ (*Нīṭаш*)[22], известного в наши дни как море Крыма (*ал-Ḳирим*), в море Рума, как мы скажем [далее], если пожелает Аллах»[23].

Как нетрудно заметить, рассказ Абу-л-Фиды об азиатском побережье Средиземного моря целиком посвящен описанию береговой линии и по своей форме напоминает морскую лоцию (портолан). На сходство с морской лоцией указывают следующие черты описания.

Во-первых, все упоминаемые в нем топонимы представляют собой навигационные ориентиры — портовые города. Во-вторых, при описании движения вдоль побережья всегда называется направление плавания по странам света. И, в-третьих, наряду с этим практически отсутствуют какие-либо сведения о самих приморских пунктах и их связи с внутренними частями материка, что также является характерной чертой морской лоции. Наконец, за

[17] Караман — сельджукский предводитель втор. пол. XIII в., основатель анатолийской династии Караманидов с центром в г. Конья.

[18] Ал-Хамид — сельджукский предводитель, род которого обосновался в Анатолии в конце XIII в.

[19] Ал-Ашраф — сельджукский эмир, род которого обосновался в Анатолии во второй половине XIII в.

[20] Сулейман-паша (перв. пол. XIV в.) — сын второго османского правителя Орхана.

[21] Константинопольский пролив — наименование Мраморного моря с проливами Дарданеллы и Босфором в средневековой арабской географической литературе.

[22] Море *Ниташ* — наименование Черного моря в средневековой арабской географической литературе (искаженное неверной постановкой диакритических точек греч. Πόντος, Понт).

[23] Géographie d'Aboulféda: Texte arabe. P. 29-30.

единственным исключением (Тарсус), не приводятся географические координаты городов и других навигационных объектов.

Вместе с тем, в описании Абу-л-Фиды есть и одно существенное отличие от портоланов — рассказ географа не содержит никаких указаний на расстояния между портовыми городами.

Довольно много сведений о городах азиатского побережья, упомянутых во Введении к сочинению, содержится в основной части «Упорядочения стран». Однако эти сведения по своему составу и характеру сильно отличаются от той информации, которая содержится в рассказе о Средиземном море из Введения. Сообщения о городах азиатского побережья в главах о Сирии и Малой Азии содержат данные не столько о маршрутах плавания между приморскими пунктами, сколько сообщения об их местоположении, экономическом состоянии, политической принадлежности, связи с населенными пунктами внутренних областей материка и других особенностях того или иного города.

Информация о прибрежных городах из основной части сочинения имеет разновременной характер, так как, судя по многочисленным ссылкам самого Абу-л-Фиды на свои источники о том или ином пункте, географ при составлении описания использовал данные целого ряда исламских ученых X–XIII веков. Это сочинения Ибн Хордадбеха (IX в.), Ибн Хаукала (втор. пол. X в.), ал-Мухаллаби (втор. пол. X в.), ал-Идриси (сер. XII в.), Йакута (перв. треть XIII в.), Ибн ал-Асира (перв. треть XIII в.), Ибн Са‘ида ал-Магриби (втор. пол. XIII в.), а также труды по астрономической географии — основанные на арабских переработках Птолемея «Рисунок обитаемой земли» (*Расм ал-ма’мӯр мин ал-ард*) ал-Кинди (IX в.) или анонимная «Книга долгот» (*Китāб ал-аṭвāл*), «Мас‘удовские таблицы по астрономии и звездам» (*Китāб ал-Ḳānӯн ал-Мас‘ӯдӣ фӣ-л- хай’а ва-н-нуджӯм*) ал-Бируни (XI в.), а также анонимные астрономические таблицы (*Зидж*). Все до одной ссылки Абу-л-Фиды на источники его сведений относятся к данным, помещенным в основной части сочинения.

Ниже приведена сводная таблица приморских пунктов и навигационных объектов, упомянутых в сочинении Абу-л-Фиды, — как в рассказе о Средиземном море во Введении, так и в основной части сочинения (Табл. 1).

ТАБЛИЦА 1

ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ОБЪЕКТЫ АЗИАТСКОГО ПОБЕРЕЖЬЯ СРЕДИЗЕМНОГО МОРЯ

(Сведения из основной части сочинения Абу-л-Фиды даны курсивом)

Наименование	Долгота	Широта	Источник сведений
Газа	*56° 10′* *57°*	*32°* *32°*	*Китāб ал-Аṭвāл* *Ибн Са'ӣд*
Ашкелон	*56° 30′* *56° 10′*	*32° 15′* *32° 10′*	*Китāб ал-Аṭвāл* *қийāс, Ибн Са'ӣд*
Яффа	*56° 40′* *56° 20′* *56° 15′*	*32° 20′* *33°* *32° 40′*	*Китāб ал-Аṭвāл* *Қāнӯн ал-Мас'ӯдӣ* *қийāс*
Устье реки Абу Футрус[24]			
Арсуф[25]	*56° 50′* *56° 15′*	*32° 45′* *32° 45′*	*Қāнӯн ал-Мас'ӯдӣ, Расм ал-ма'мӯр* *қийāс*
Кесария	*55° 20′* *57° 30′* *57° 30′* *56° 15′*	*32° 50′* *32° 30′* *33° 15′* *32° 30′*	*Қāнӯн ал-Мас'ӯдӣ* *Китāб ал-Аṭвāл* *Расм ал-ма'мӯр* *қийāс*
Атлит			
Хайфа			
Акко	*56° 50′* *53°* *53° 20′* *53° 15′* *53° 25′* *56° 20′*	*32° 30′* *33° 20′* *33° 20′* *32° 30′* *33° 20′* *32° 55′*	*Зидж* *Ибн Са'ӣд* *Қāнӯн ал-Мас'ӯдӣ* *Китāб ал-Аṭвāл* *Расм ал-ма'мӯр* *қийāс*
Сур	*53° 35′* *57°*	*32° 40′* *32° 45′*	*Китāб ал-Аṭвāл* *қийāс*
Сайда	*58° 55′* *59° 20′*	*33°* *33° 45′*	*Китāб ал-Аṭвāл* *Қāнӯн ал-Мас'ӯдӣ, Расм ал-ма'мӯр*

[24] Абу Футрус (Антипатрас, ал-Ауджа) — река в Палестине, впадающая в Средиземное море между Яффой и Арсуфом.

[25] Арсуф — укрепленный город к северу от Яффы, захваченный крестоносцами в 1101 г. и разрушенный мамлюкским султаном Бейбарсом в 1265 г.

Бейрут	*59° 15′* *59° 30′* *58° 40′*	*33° 20′* *34°* *33° 20′*	*Китāб ал-Аṭвāл* *Расм ал-ма'мӯр, Ибн Са'ӣд, Ḳāнӯн ал-Мас'ӯдӣ* *ḳийāс*
Джубейль			
Анафа Сирийская			
Триполи	*59° 40′*	*34°*	*Китāб ал-Аṭвāл*
Тартус	*60°*	*34° 10′*	*Китāб ал-Аṭвāл*
Маракия			
Банияс			
Бельда			
Джебла			
Латакия			
Сувайдия	*60° 10′*	*35° 45′*	*Ибн Са'ӣд*
Устье реки Оронт	*61°*	*36°*	
Александретта	*60°* *60°*	*36°* *36° 10′*	*Зидж* *ḳийāс*
Паяс			
Аяс	*59°*	*36° 40′*	*Зидж*
Устье реки Джейхан			
Устье реки Сейхан			
Тарсус	**58°** *58° 40′*	**37° 30′** *36° 50′*	 *ḳийāс*
Корикос			
Аланья	*52°*	*39° 30′*	*ḳийāс*
Анталья	*52° 30′* *54° 32′*	*40° 30′* *41° 10′*	*ḳийāс* *Зидж*
Гора Туркоманов			
Страна Сулейман-паши			
«Устье» Константинопольского пролива			

Как видно из таблицы, на участке от Газы до пролива Босфор Абу-л-Фида' называет в общей сложности 28 приморских пунктов, из которых в Рассказе о Средиземном море упомянуты 25 городов, а в основной части сочинения добавлены сведения еще о трех (Арсуфе, Аланье и Анталье). Кроме того, в главах, посвященных описанию Сирии и Малой Азии, есть указания не только на приморские города, но и на другие навигационные ориентиры — устья рек (Абу Футрус, Оронт, Джейхан, Сейхан), горы (Гора Туркоманов), политические образования (страна армян, страна Сулейман-паши), пролив между морями (Константинопольский пролив).

Рассказ об азиатском побережье Средиземного моря представляет собой последовательный перечень портовых городов без указания расстояний между ними и — за единственным исключением — без координат, но само описание имеет признаки того, что его автор при работе над ним либо опирался на карту, либо имел перед глазами таблицу с координатами городов. Об этом свидетельствуют замечания Абу-л-Фиды о том, что «каждый из городов, указанных после Газы, лежит к северу один от другого, но после Газы до Хайфы каждый из них — относительно другого — немного отклоняется на восток», а также что города от Джубейля до Сувайдии «лежат на одной и той же долготе, а их широта разнится — каждый из них расположен к северу от предыдущего, поэтому и широта его больше».

В описании Сирии и Малой Азии в основной части сочинения даны координаты 17 городов, причем наряду с координатами, взятыми из книг, Абу-л-Фида’ в 11 случаях приводит координаты, вычисленные «по аналогии» (*қийāс*), то есть путем пересчета в градусы расстояний, выраженных в единицах длины, считая по 22,2 или 18 и $^{8}/_{9}$ фарсахов в одном градусе[26]. При этом если для отрезка пути от Газы до Бейрута Абу-л-Фида’ указал координаты 9 из 11 портовых городов, то для участка от Джубейля до Константинопольского пролива количество городов с координатами составляет менее половины от всех упомянутых (8 из 17) и из них координаты четырех городов — Александретты, Тарсуса, Аланьи и Антальи — определены по аналогии.

Собственный вклад Абу-л-Фиды в определение координат географических объектов, которые он упоминает, трудно установить. Сам Абу-л-Фида’ не был астрономом, поэтому он заимствовал информацию о географических координатах из произведений других авторов. Не случайно в тех случаях, когда для одного объекта у него было несколько вариантов координат, взятых из различных сочинений, Абу-л-Фида’ приводил их без каких-либо собственных комментариев. Так, для Акко приведены шесть вариантов координат, для Кесарии — четыре, для Яффы и Бейрута — по три, а для Газы, Ашкелона, Арсуфа, Сура, Сайды, Алек-

[26] Géographie d’Aboulféda: Texte arabe. P. 73-74.

сандретты, Тарсуса и Антальи — по два. Есть и города, координаты которых не определены (Атлит, Хайфа, Джубейль, Анафа Сирийская, Маракия, Банияс, Бельда, Джебла, Латакия, Паяс и Корикос).

Судя по номенклатуре портовых городов, указанных Абу-л-Фидой как в составе Рассказа о Средиземном море, так и в основной части сочинения, побережье Сирии и Палестины было известно географу куда лучше, чем побережье Малой Азии. Это, несомненно, было связано с личным опытом географа, который провел всю свою жизнь в Сирии и как участник походов против крестоносцев был знаком с их прибрежными крепостями. Благодаря этому в перечень приморских пунктов Абу-л-Фида' включил целый ряд небольших прибрежных городов Сирии, разрушенных в ходе войн крестоносцев с египетскими мамлюками.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Источники и их переводы / *Istochniki i ikh perevody*

Géographie d'Aboulféda: Texte arabe publié d'après les manuscrits de Paris et de Leyde aux frais de la Société Asiatique par M. Reinaud et Mac Guckin de Slane. Paris, 1840.

Géographie d'Aboulféda traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes et d'éclaircissements par M. Reinaud. Paris, 1848. T. II. Première partie.

Géographie d'Aboulféda traduite de l'arabe par St. Guyard. Paris, 1883. T. II. Deuxième partie.

Géographie d'Aboulféda traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes et d'éclaircissements par M. Reinaud. Paris, 1848. T. I: Introduction générale a la géographie des Orientaux.

Géographie d'Aboulféda. Baghdad, 1963.

Géographie d'Aboulféda: Allgemeine Einleitung und französische Übersetzung des Taqwim al-buldan von Abū'l-Fidā' (gest. 732 H/1331 n. Chr. / F. Sezgin. Frankfurt am Main, 1985.

Исследования / Issledovaniya

Крачковский 1957 — Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература // Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. М.; Л., 1957. Т. IV. — Krachkovskii I. Yu. Arabskaya geograficheskaya literatura // Krachkov-skii I.Yu. Izbrannye sochineniya. M.; L., 1957. T. IV.

Gibb 1986 — Gibb H.A.R. Abū 'l-Fidā' // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden, 1986. Vol. I. P. 118–119.

Lane-Poole 1968 — Lane-Poole S. A History of Egypt in the middle ages. London, 1968.

Коновалова Ирина Геннадиевна, доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН, Москва. — irina_konovalova@mail.ru

Irina Konovalova

DESCRIPTION OF THE ASIAN PART OF THE MEDITERRANEAN COAST IN THE GEOGRAPHIC WORK OF ABŪ AL-FIDĀ'

The paper is devoted to the analysis of information on port cities of the Asian part of the Mediterranean coast in the geographical work of the Syrian geographer and historian Abū al-Fidā', "Systematization of countries" (*Taqwīm al-buldān*, 1321–1331), and reconstruction of the map of navigation routes of this section of the Mediterranean Sea. The main object of the study is a detailed description of the Mediterranean coast of Asia, the translation of which into Russian is given in the paper. Some fragments of the description have the form of a sailing pilot, but at the same time they differ from the portolans in the absence of indication of the distance between coastal points. Coordinate data on the cities of the Asian coast of the Mediterranean Sea given by Abū al-Fidā' are presented in the table. The main attention is paid to the multifaceted informational context in which the treatise of Abū al-Fidā' was created and the identification of its sources about the port cities of the Asian part of the Mediterranean. The paper shows that the description of the Asian coast of the Mediterranean Sea was compiled by Abū al-Fidā' himself on the basis of various sources — the works of Islamic scholars of the 10th – 13th centuries, including representatives of astronomical geography, as well as actual information about navigation in the Mediterranean basin.

Key words: Abū al-Fidā', the Mediterranean Sea, Asia, geographical coordinates, sea routes, portolano.

***Irina Konovalova*,** DrSc (in History), Chief Research Fellow, RAS Institute of World History (Moscow). — irina_konovalova@mail.ru

О.С. Нагорных

К ВОПРОСУ ФОРМИРОВАНИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СОВЕТСКИХ ВРАЧАХ В СРЕДЕ МЕДИКОВ КИТАЯ

НА ПРИМЕРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В.Г. ВОГРАЛИКА В ПЕКИНЕ (1954-1956)

Публикуются документы о деятельности профессора Горьковского медицинского института им. С.М. Кирова (ГМИ) В.Г. Вогралика, хранящиеся в фондах Центрального архива Нижегородской области и Учебно-исторического центра Приволжского исследовательского медицинского университета, посредством которых реконструируются способы сотрудничества КНР и СССР в области медицины и выявляются особенности реакции китайских медиков на помощь советских врачей.

Ключевые слова: текст, источник, архив, КНР, СССР, профессор В.Г. Вогралик, сотрудничество, медицина, здравоохранение.

Взаимодействие России и КНР в области медицины и здравоохранения в последнее десятилетие XXI века развивается стремительными темпами. В связи с этим обращение к прошлому, а именно, началу становления взаимоотношений между двумя странами и, *у*же, между отдельными советскими и китайскими врачами, — становится особенно важным при решении комплексной проблемы формирования представлений о советских специалистах в китайском обществе.

Анализ архивных материалов, хранящихся в фондах Центрального архива Нижегородской области и Учебно-исторического

центра Приволжского исследовательского медицинского университета, позволяет не только изучить частный случай зарождения и развития таких отношений, но и рассмотреть их с новых позиций[1/2]. В центре нашего внимания — документы, относящиеся к инициированной Минздравом СССР командировке в КНР (1954-1956 гг.) коллектива советских врачей во главе с профессором Горьковского медицинского института им. С.М. Кирова Вадимом Габриэлевичем Вограликом[3].

Публикуемые ниже архивные материалы свидетельствуют о развитии сотрудничества СССР и КНР в области медицины и здравоохранения в середине 50-х годов XX века, восполняя недос-

[1] Очевидно, что актуальность темы здравоохранения в контексте истории взаимодействия двух стран определяется, с одной стороны, возрастающей интенсивностью сотрудничества между Россией и Китаем и ярко выраженной гуманитарной направленностью российско-китайских отношений: «Один пояс — один путь», а с другой стороны, — сложной мировой эпидемиологической ситуацией, заставляющей заново рассмотреть и переоценить существующий опыт, полученный в результате взаимодействия между двумя государствами в области медицины в середине XX в.

[2] Общий подход к проведению исследований при помощи просопографии обозначен М.С. Петровой. См.: *Петрова* 2014. С. 417-419; *Она же* 2019. С. 263-264.

[3] В.Г. Вогралик (1911-1997), доктор медицинских наук, профессор, один из основоположников школы иглорефлексотерапии в СССР. В.Г. Вогралик внедрял научные достижения в практику здравоохранения Горьковской области (в т.ч. и методы пунктурной рефлексотерапии), развивал специализированную медицинскую помощь. Начальной точкой в его научно-педагогической деятельности принято считать Томский медицинский институт им. В.М. Молотова, который он окончил в 1932 г., получив специальность врача-терапевта. С 1940 по 1942 гг. В.Г. Вогралик работал профессором и заведующим кафедрой терапии, а с 1942 г. до середины 1945 г. — заведующим кафедрой госпитальной терапевтической клиники лечебного факультета. Одновременно (1941-1942 гг.) по мобилизации он был начальником эвакогоспиталя, расположенного на базе Западно-Сибирского института физиотерапии. Позже он заведовал кафедрой пропедевтической терапии Ставропольского медицинского института; с 1947 г. был профессором Горьковского медицинского института. Именно работа в городе Горьком (с 1947 по 1997 гг.) стала особой вехой в его дальнейшей жизни и профессиональной деятельности. См. *Нагорных* 2017. С. 437-446.

тающие факты в истории о длительном пребывании советской делегации в Пекине[4]. Помимо этого, они позволяют выявить отношение советских участников к происходящим событиям в Китае, показать реакцию медицинского сообщества китайских врачей Пекинской больницы на советскую помощь[5], получить представление о враче советской эпохи, делегируемого за границу[6].

Заметим, что именно эта командировка советских врачей в КНР стала одной из продолжительных и масштабных, в отличие от более ранних, длительность которых не превышала нескольких месяцев.

Публикуемые документы разделены на два блока: в первом содержатся архивные материалы, дополняющие научную и профессиональную биографию профессора В.Г. Вогралика, относящиеся к его личности и профессиональным качествам накануне и после его длительной поездки в КНР[7]. Второй блок представляет собой благодарственные письма китайских коллег, врачей, студентов, направленных в адрес В.Г. Вогралика, после завершения его пребывания в Пекине, свидетельствующие об отношении китайских граждан к его деятельности[8].

---

[4] В советской и современной отечественной историографии исследователями не так много внимания уделялось анализу материалов, содержащих сведения о помощи Советского Союза Китаю, воспоминаниям советских или китайских врачей о сотрудничестве в середине XX в., а также рассмотрению официальной и неофициальной переписки между медицинскими центрами СССР и КНР. Тем не менее, в последние годы возрос профессиональный интерес к изучению и реконструкции основных форм и масштабов научно-технического сотрудничества двух государств в рамках помощи СССР Китаю. См., в частности: *Мамаева, Сотникова, Верченко* 2018.

[5] Архив Уч.-ист. центра ПИМУ. Ф. 79. Оп. 3.

[6] *Вогралик* 1959.

[7] См. Приложение. Документы 1, 2, 3.

[8] Там же. Документы 4, 5, 6, 7. На наш взгляд, документы такого рода могут предоставить дополнительную информацию не только для реконструкции научных, профессиональных, социальных и др. видов биографий врачей; оценки отношений между СССР и КНР в области медицины и здравоохранения в середине XX века, но и для анализа лингвистических особенностей официального и неофициального китайского языка.

Целью указанной поездки советских медиков служило проведение разноплановой работы (клинической, организационной, административной и научной) в терапевтическом отделении Пекинской правительственной больницы; реорганизация высшего медицинского образования; развитие научной работы в китайской медицинской ассоциации, а также организация помощи различным лечебным[9]. Важное место занимала консультативная и экспертная работа[10], осуществляемая советскими врачами, которая впоследствии была высоко оценена не только политическими деятелями КНР, но и китайскими врачами[11], а также студентами высших медицинских учебных заведений[12].

Публикуемые благодарственные письма и записки с обращением к советской делегации предоставляют сведения не только о фактически проделанной работе советских врачей и специалистов в КНР, но и дают информацию о состоянии китайской медицины и здравоохранения в середине 50-х годов XX века, в период пика дружеских отношений между двумя странами. Эти сведения возможно дополнить на основании выдержек из доклада «О работе и командировке в Китайскую народную республику», прочитанного

[9] См. Приложение. Документ 5. Благодарственное письмо В.Г. Вогралику от коллектива терапевтического отделения Пекинской больницы от 27 июля 1956 г. // Архив Уч.-ист. центра ПИМУ. Ф. 79. Оп. 3. Д. 250, Документ 6. Благодарственное письмо В.Г. Вогралику от коллектива трех кафедр Пекинской правительственной больницы // Архив Уч.-ист. центра ПИМУ. Ф. 79. Оп. 3. Д. 249.

[10] В ее рамках еженедельно при Посольстве СССР проводились совещания группы врачей, координирующих развитие науки. На них рассматривались и решались многочисленные вопросы оказания Китаю помощи в организации научной деятельности, строительстве учреждений, реформы среднего и высшего образования, деятельности печатных органов.

[11] См. Приложение. Документ 7. Благодарственное письмо В.Г. Вогралику от Пекинской больницы // Архив Уч.-ист. центра ПИМУ. Ф. 79. Оп. 3. Д. 251.

[12] См. Приложение. Документ 4. Благодарственное письмо В.Г. Вогралику от студентов пятого курса лечебного факультета, проходивших производственную практику в терапевтическом отделении Пекинской правительственной больницы // Архив Уч.-ист. центра ПИМУ. Ф. 79. Оп. 3. Д. 252.

В.Г. Воргаликом 21 сентября 1956 г. на заседании Ученого совета Горьковского медицинского института:

> «Когда я приехал в Пекин в конце 1956 г., тогда не было единых планов и программ преподавания и не было таких кафедр, как у нас. Китайские товарищи стали работать над реформой высшего образования, и прежде всего, после планов и программ, надо было создать кафедры…»[13].
>
> «Работа была большая, многогранная, ответственная и трудная, но условия жизни, условия работы были замечательные. Поэтому жить и работать было хорошо. Если принять в качестве индикатора отношение к человеку в стране отношение детей, то в Китае это очень характерно. Дети, увидев, что вы советский человек, кричат, бегут к вам через улицу и со всеми надо поздороваться за ручку. Город Ханчжоу характеризуется так, что на небе — лучшее место рай, а на земле — Ханчжоу. В этом городе я встретил учеников, приехавших из Шанхая на экскурсию. Они подошли и попросили написать в книгу пожелание. Я написал. Через некоторое время они говорят, что мы Вам, советскому товарищу, очень благодарны за Ваше пожелание, просим принять от нас письмо на память и значок нашей школы…если принять во внимание… отношение детей, которых, видимо, так воспитывают, то это показывает, что отношение к советским людям в Китае очень хорошее»[14].

* * *

Ниже публикуются следующие документы о деятельности профессора Горьковского медицинского института им. С.М. Кирова (ГМИ) В.Г. Вогралика, хранящиеся в фондах Центрального архива Нижегородской области и Учебно-исторического центра Приволжского исследовательского медицинского университета.

1. Запрос Отдела внешних сношений Министерства здравоохранения СССР о предоставлении характеристики на профессора В.Г. Вогралика как возможного кандидата на должность старшего специалиста в группу врачей для командировки в терапевтическое отделение Пекинской правительственной больницы. — ЦАНО. Ф. 2533 Оп. 3а. Д. 936. Л. 67.

[13] ЦАНО Д. 936. Л. 75.
[14] ЦАНО Д. 936. Л. 69-69 (об).

2. Характеристика на заведующего кафедрой госпитальной терапии В.Г. Вогралика. — ЦАНО. Ф.2533 Оп.3а Д.936 Л.69.

3. Выписка из Приказа №379 от 21 сентября 1956 г., подписанного директором Горьковского медицинского института им. С.М. Кирова, доцентом Н.Н. Мизиновым об объявлении благодарности В.Г. Вогралику. — ЦАНО, Ф. 2533 Оп. 3а. Д. 936 Л. 6.

4. Благодарственное письмо В.Г. Вогралику от студентов пятого курса лечебного факультета, проходивших производственную практику в терапевтическом отделении Пекинской правительственной больнице от 31 декабря 1955 г. — Архив Уч.-ист. центра ПИМУ. Ф. 79. Оп. 3. Д. 252.

5. Благодарственное письмо В.Г. Вогралику от коллектива терапевтического отделения Пекинской больницы от 27 июля 1956 г. — Архив Уч.-ист. центра ПИМУ. Ф. 79. Оп. 3. Д. 250.

6. Благодарственное письмо В.Г. Вогралику от коллектива трех кафедр Пекинской правительственной больницы от 21 июля 1956 г. — Архив Уч.-ист. центра ПИМУ. Ф. 79. Оп. 3. Д. 249.

7. Благодарственное письмо В.Г. Вогралику от Пекинской больницы от 18 июля 1956 г. — Архив Уч.-ист. центра ПИМУ. Ф. 79. Оп. 3. Д. 251.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Архивные материалы / Arkhivnye materialy

Архив Уч.-ист. центра ПИМУ — Архив Учебно-исторического центра Приволжского исследовательского медицинского университета. Ф. 79. Оп. 3. — Arkhiv Uchebno-istoricheskogo tsentra Privolzhskogo issledovatel'skogo meditsinskogo universiteta. F. 79. Op. 3.

ЦАНО — Центральный Архив Нижегородской области. Ф. 2533. Оп. 3а. — Tsentral'nyi Arkhiv Nizhegorodskoi oblasti. F. 2533. Op. 3a.

Исследования / Issledovaniya

Вогралик 1959 — Вогралик В.Г. Слово о китайской медицине. Горький, Горьковское книжное издательство. 1959. 176 с. — Vogralik V.G. Slovo o kitaiskoi meditsine. Gor'kii, Gor'kovskoe knizhnoe izdatel'stvo. 1959. 176 s.

Мамаева, Сотникова, Верченко 2018 — Мамаева Н.Л., Сотникова И.Н., Верченко А.Л. Участие СССР в реконструкции и строительстве «156 производственных объектов» в КНР в 1950-е годы. Новые факты и обстоятельства советско-китайского сотрудничества. М.: «Весь Мир», 2018. 608 с. — Mamaeva N.L., Sotnikova I.N., Verchenko A.L. Uchastie SSSR v rekonstruktsii i

stroitel'stve «156 proizvodstvennykh ob"ektov» v KNR v 1950-e gody. Novye fakty i obstoyatel'stva sovetsko-kitaiskogo so-trudnichestva. M.: «Ves' Mir», 2018. 608 s.

Нагорных, Шок 2019 — Нагорных О.С., Шок Н.П. Россия и Китай в ракурсе глобального здравоохранения: передача биотехнологий или трансфер этоса? // Социально-гуманитарное познание. Методические и содержательные параллели. М.: Аквилон, 2019. С. 297-312. — Nagornykh O.S., Shok N.P. Rossiya i Kitai v rakurse global'nogo zdravookhraneniya: peredacha biotekhnologii ili transfer etosa? // Sotsial'no-gumanitarnoe poznanie. Metodicheskie i soderzhatel'nye paralleli. M.: Akvilon, 2019. S. 297-312.

Нагорных 2017 — Нагорных О.С. К биографии профессора В.Г. Вогралика: метод иглорефлексотерапии и аспекты советско-китайских отношений в 1950-е гг. // История медицины 4 (2017). С. 437-446. — Nagornykh O.S. K biografii professora V.G. Vogralika: metod iglorefleksoterapii i aspekty sovetsko-kitaiskikh otnoshenii v 1950-e gg. // Istoriya meditsiny 4 (2017). S. 437-446.

Петрова 2019 — Петрова М.С. О формировании общественных отношений в Римской империи (I-V вв.) в ракурсе проблемного поля биоэтики. Врачи и умельцы: наставники и учителя // Социально-гуманитарное познание. Методические и содержательные параллели. М.: Аквилон, 2019. С. 263-284. — Petrova M.S O formirovanii obshchestvennykh ot-noshenii v Rimskoi imperii (I V vv.) v rakurse problemno-go polya bioetiki. Vrachi i umel'tsy: nastavniki i uchitelya // Sotsial'no-gumanitarnoe poznanie. Metodicheskie i soderzhatel'nye paralleli. M.: Akvilon, 2019. S. 263-284.

Петрова 2014. Петрова М.С. Просопография // Теория и методология исторической науки. Терминологический словарь / Отв. ред. А. О. Чубарьян. М.: Аквилон, 2014. С. 417-419.

НАГОРНЫХ Ольга Станиславовна, кандидат исторических наук, доцент, Приволжский исследовательский медицинский университет (Нижний Новгород). — aldan12@yandex.ru

Olga NAGORNYKH

ON THE FORMATION OF NOTIONS ABOUT SOVIET PHYSICIANS AMONG DOCTORS IN CHINA

THE PRACTICE OF V.G. VOGRALIK IN BEIJING DURING 1954-1956

The documents on the activities of Professor of Gorky Medical Institute after S.M. Kirov (GMI) V.G. Vogralik are published. They are preserved in the Central archive of Nizhny Novgorod region and Educational-Historical center of the Privolzhsky Research Medical University. The ways of cooperation between the People's

Respublic of China and the USSR in medicine are reconstructed and peculiarities of Chinese medics' reaction to Soviet physicians' help are clarified.

Key words: text, source, archive, the PRC, the USSR, Professor V.G. Vogralik, cooperation, medicine, health care.

Olga NAGORNYKH, PhD (in History), Associate Professor, Privolzhsky Research Medical University (Nizhny Novgorod). — aldan12@yandex.ru

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ниже публикуются документы о деятельности профессора Горьковского медицинского института им. С.М. Кирова (ГМИ) В.Г. Вогралика, хранящиеся в фондах Центрального архива Нижегородской области и Учебно-исторического центра Приволжского исследовательского медицинского университета. Тексты документов приводятся в современной орфографии и пунктуацией.

* * *

ДОКУМЕНТ 1 (С. 311). Запрос Отдела внешних сношений Министерства здравоохранения СССР о предоставлении характеристики на профессора В.Г. Вогралика для очередной зарубежной командировки. — ЦАНО. Ф. 2533 Оп. 3а. Д. 936. Л. 67.

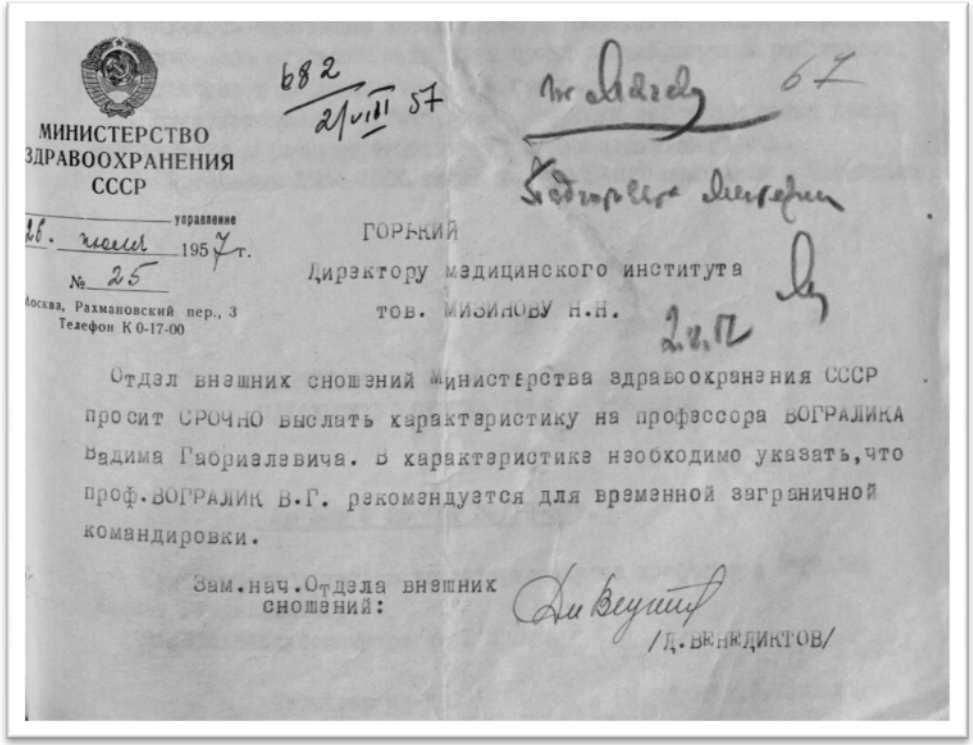
ТЕКСТ

[На бланке]
Министерство здравоохранения СССР
г. Горький
26 июля 1957 г.
№ 25

Директору Медицинского института тов. Мизинову Н.Н.

Отдел внешних сношений Министерства здравоохранения СССР просит СРОЧНО выслать характеристику на профессора ВОГРАЛИКА Вадима Габриэлевича. В характеристике необходимо указать, что проф. ВОГРАЛИК В.Г. рекомендуется для временной заграничной командировки.

Зам. начальника Отдела внешних сношений
Д. Бенедиктов
[Подпись]



МИНИСТЕРСТВО
ЗДРАВООХРАНЕНИЯ
СССР

_____ управление
26. мая 1957 г.
№ 25

Москва, Рахмановский пер., 3
Телефон К 0-17-00

682
21/VIII 57

ГОРЬКИЙ
Директору медицинского института
тов. МИЗИНОВУ Н.Н.

Отдел внешних сношений министерства здравоохранения СССР просит СРОЧНО выслать характеристику на профессора ВОГРАЛИКА Вадима Габриэлевича. В характеристике необходимо указать, что проф. ВОГРАЛИК В.Г. рекомендуется для временной заграничной командировки.

Зам. нач. Отдела внешних сношений: /Д. БЕНЕДИКТОВ/

Документ 1

ДОКУМЕНТ 2 (С. 313). Характеристика на заведующего кафедрой госпитальной терапии В.Г. Вогралика, в которой отмечается его вклад в выполнение правительственного задания во время пребывания в КНР. — ЦАНО. Ф. 2533. Оп. 3а. Д. 936. Л. 69.

ТЕКСТ

[На бланке]
Р.С.Ф.С.Р.
МИНИСТЕРСТВО ЗДРАВООХРАНЕНИЯ
ГОРЬКОВСКИЙ МЕДИЦИНСКИЙ ИНСТИТУТ
им. С.М. КИРОВА
г. Горький, пл. Минина и Пожарского, дом № 10/1. —
Телефон № 3-67-65
16 ноября 1956 г.

ХАРАКТЕРИСТИКА

На заведующего кафедрой госпитальной терапии
доктора медицинских наук, профессора ВОГРАЛИК[А]
Вадима Габриэлевича

Вадим Габриэлевич Вогралик, рождения 1911 года, русский, член КПСС. Имея двадцатипятилетний опыт врачебной, творческой и научно-педагогической работы, сформировался и вырос в высококвалифицированного специалиста терапевта с широким диапазоном знаний и научной эрудиции.

Перу профессора ВОГРАЛИК[А] В.Г. принадлежит около ста научных работы и в их числе ряд монографий.

Профессор В.Г. ВОГРАЛИК является опытнейшим методистом, этим вопросам он посвятил также ряд своих работ.

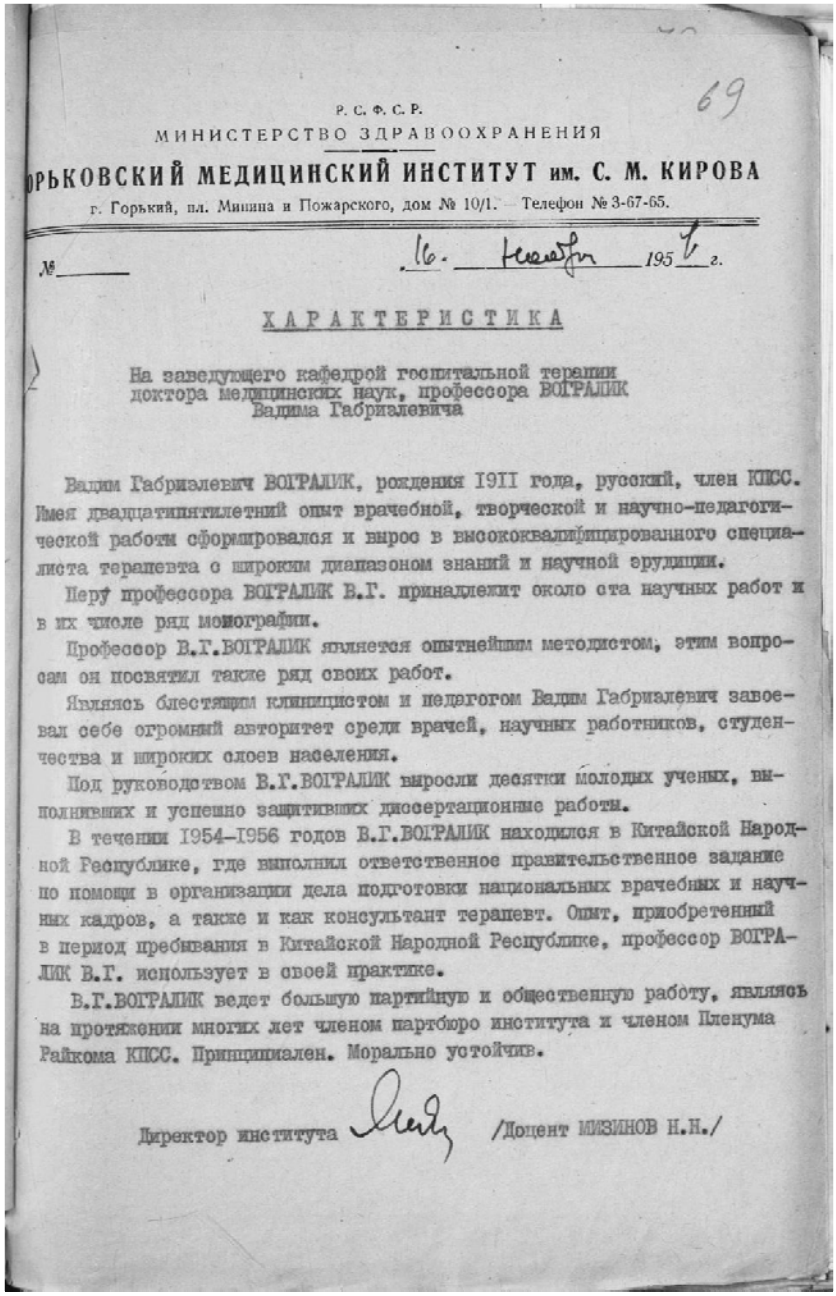
Являясь блестящим клиницистом и педагогом[,] Вадим Габриэлевич завоевал себе огромный авторитет среди врачей, научных работников, студенчества и широких слоев населения.

Под руководством В.Г. ВОГРАЛИК[А] выросли десятки молодых ученых, выполнивших и успешно защитивших диссертационные работы.

В течение 1954-1956 годов В.Г. ВОГРАЛИК находился в Китайской Народной Республике, где выполнял ответственное правительственное задание по помощи в организации дела подготовки национальных врачебных и научных кадров, а также и как консультант терапевт. Опыт, приобретенный в период пребывания в Китайской Народной Республике, профессор ВОГРАЛИК В.Г. использует в своей практике.

В.Г. ВОГРАЛИК ведет большую партийную и общественную работу, являясь на протяжении многих лет членом партбюро института и членом Пленума Райкома КПСС. Принципиален. Морально устойчив.

Директор института /Доцент МИЗИНОВ Н.Н./ [Подпись]



Р. С. Ф. С. Р.
МИНИСТЕРСТВО ЗДРАВООХРАНЕНИЯ
ГОРЬКОВСКИЙ МЕДИЦИНСКИЙ ИНСТИТУТ им. С. М. КИРОВА
г. Горький, пл. Минина и Пожарского, дом № 10/1. Телефон № 3-67-65.

№ _____ 16. ноября 1956 г.

69

ХАРАКТЕРИСТИКА

На заведующего кафедрой госпитальной терапии
доктора медицинских наук, профессора ВОГРАЛИК
Вадима Габриэлевича

Вадим Габриэлевич ВОГРАЛИК, рождения 1911 года, русский, член КПСС. Имея двадцатипятилетний опыт врачебной, творческой и научно-педагогической работы сформировался и вырос в высококвалифицированного специалиста терапевта с широким диапазоном знаний и научной эрудиции.

Перу профессора ВОГРАЛИК В.Г. принадлежит около ста научных работ и в их числе ряд монографии.

Профессор В.Г.ВОГРАЛИК является опытнейшим методистом, этим вопросам он посвятил также ряд своих работ.

Являясь блестящим клиницистом и педагогом Вадим Габриэлевич завоевал себе огромный авторитет среди врачей, научных работников, студенчества и широких слоев населения.

Под руководством В.Г.ВОГРАЛИК выросли десятки молодых ученых, выполнивших и успешно защитивших диссертационные работы.

В течении 1954–1956 годов В.Г.ВОГРАЛИК находился в Китайской Народной Республике, где выполнил ответственное правительственное задание по помощи в организации дела подготовки национальных врачебных и научных кадров, а также и как консультант терапевт. Опыт, приобретенный в период пребывания в Китайской Народной Республике, профессор ВОГРАЛИК В.Г. использует в своей практике.

В.Г.ВОГРАЛИК ведет большую партийную и общественную работу, являясь на протяжении многих лет членом партбюро института и членом Пленума Райкома КПСС. Принципиален. Морально устойчив.

Директор института /Доцент МИЗИНОВ Н.Н./

Документ 2.

ДОКУМЕНТ 3 (С. 315). Выписка из Приказа № 379 от 21 сентября 1956 г., подписанного директором Горьковского медицинского института им. С.М. Кирова, доцентом Н.Н. Мизиновым об объявлении благодарности В.Г. Вогралику за успешное выполнение государственного задания во время его пребывания в КНР. — ЦАНО. Ф. 2533. Оп. 3а. Д. 936. Л. 76.

ТЕКСТ

Выписка из приказа № 379 от 21 сентября 1956 г.
Директора Горьковского медицинского института им. С.М. Кирова

Профессор Вадим Габриэлевич ВОГРАЛИК около двух лет находился в ответственной командировке в Китайской Народной Республике и за это время успешно выполнил там государственное задание в области организации и помощи по подготовке медицинских научных и практических кадров.

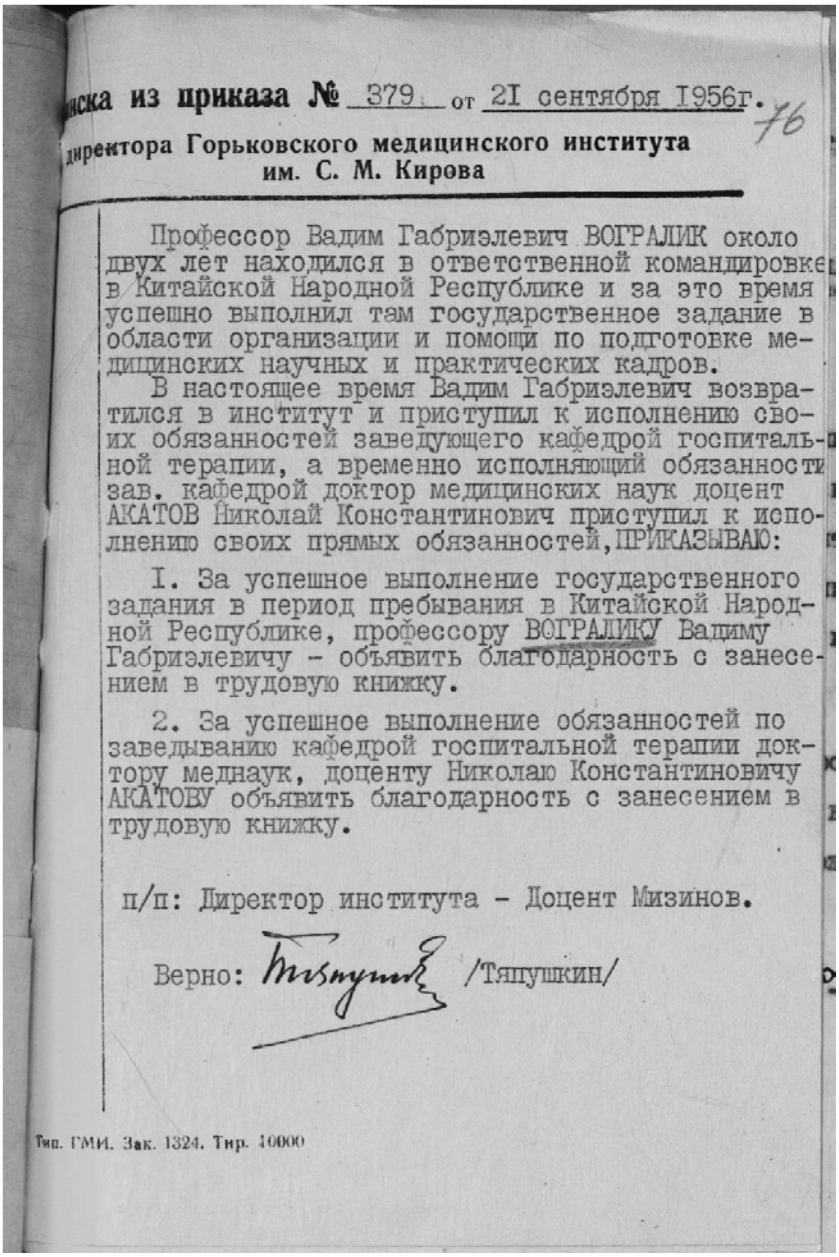
В настоящее время Вадим Габриэлевич возвратился в институт и приступил к исполнению своих обязанностей заведующего кафедрой госпитальной терапии, а временно исполняющий обязанности зав. кафедрой доктор медицинских наук доцент АКАТОВ Николай Константинович приступил к исполнению своих прямых обязанностей, ПРИКАЗЫВАЮ:

1. За успешное выполнение государственного задания в период пребывания в Китайской Народной Республике, профессору ВОГРАЛИКУ Вадиму Габриэлевичу — объявить благодарность с занесением в трудовую книжку.

2. За успешное выполнение обязанностей по заведованию кафедрой госпитальной терапии доктору мед[ицинских] наук, доценту Николаю Константиновичу АКАТОВУ объявить благодарность с занесением в трудовую книжку.

п/п: Директор института — Доцент Мизинов.

Верно: Тяпушкин [Подпись]



ска из приказа № 379 от 21 сентября 1956г.

Директора Горьковского медицинского института им. С. М. Кирова

76

Профессор Вадим Габриэлевич ВОГРАЛИК около двух лет находился в ответственной командировке в Китайской Народной Республике и за это время успешно выполнил там государственное задание в области организации и помощи по подготовке медицинских научных и практических кадров.

В настоящее время Вадим Габриэлевич возвратился в институт и приступил к исполнению своих обязанностей заведующего кафедрой госпитальной терапии, а временно исполняющий обязанности зав. кафедрой доктор медицинских наук доцент АКАТОВ Николай Константинович приступил к исполнению своих прямых обязанностей, ПРИКАЗЫВАЮ:

1. За успешное выполнение государственного задания в период пребывания в Китайской Народной Республике, профессору ВОГРАЛИКУ Вадиму Габриэлевичу - объявить благодарность с занесением в трудовую книжку.

2. За успешное выполнение обязанностей по заведыванию кафедрой госпитальной терапии доктору меднаук, доценту Николаю Константиновичу АКАТОВУ объявить благодарность с занесением в трудовую книжку.

п/п: Директор института - Доцент Мизинов.

Верно: /Тяпушкин/

Тип. ГМИ. Зак. 1324. Тир. 10000

Документ 3.

ДОКУМЕНТ 4 (С. 318-323). Благодарственное письмо В.Г. Вогралику от студентов пятого курса лечебного факультета, проходивших производственную практику в терапевтическом отделении Пекинской правительственной больнице от 31 декабря 1955 г. На 6 страницах. Документ включает в себя текст письма на китайском языке с выполненным китайской стороной переводом на русский язык. — Архив Уч.-ист. центра ПИМУ. Ф. 79. Оп. 3. Д. 252.

ТЕКСТ

Дорогой Вадим Габриэлевич!

Через некоторое время после того, как наш председатель Мао Цзедун указал нам, что построить социализм, прежде всего, надо усердно учиться у Советского Союза, мы с большой радость слыхали,, что к терапевтическому отделению нашего института приехал советский специалист. После этого мы ни раз слыхали о наашей работе в терапевтическом отделении. Мы гордимся приездом к нам советского специалиста. Мы верим тому, что специалист принесет нам большую пользу.

В августе этого [1955] года мы начали проводить производственную практику в терапевтическом отделении, когда мы своими глазами видели, как вы охотно работаете. Вы показали образцы самозабвенного труда в лечебной и учебной работе. Самозабвение и творческая работа специалиста дала нам очень хорошее и глубокое впечатление.

Предложения и наставления специалиста для нас очень ценные, доступные и всесторонние. Чтобы выращивать высококвалифицированных, хорошо обладающих навыками врачей, чтобы они отдали все силы для строительства своей родины и принесли большую пользу на благо родины, вы предложили, что субординаторы должны курировать меньше больных, так как главной задачей их является учеба. В практике мы глубоко почувствовали преимущество нашего предложения. Мы уже не так работаем, как раньше, когда ежедневно мы работали до позднего вечера, своих больных знали плохо, не было у нас времени для теоретических занятий, здоровье у нас постепенно становилось хуже и хуже. Сейчас эти явления уже ликвидированы. Мы тоже почувствовали преимущество непос[р]едственного руководства ассистент[ами] студент[ов]. Так как под руководством ассистентов будут лучше развивать способности размышления студент[ы], лучше проводить лечебную работу и различны манипуляции. Через посещение лекции специалиста мы обогатились знаниями по специальности и узнали важность сочетать науку с политикой, поняли, что настоящий научный работник должен любить и что должен ненавидеть. [Присутствуя при] обходах специалиста [,] мы научились, как любить раненых и больных и как [на] практике воспитывать [в себе] настоящего служащего народу врача.

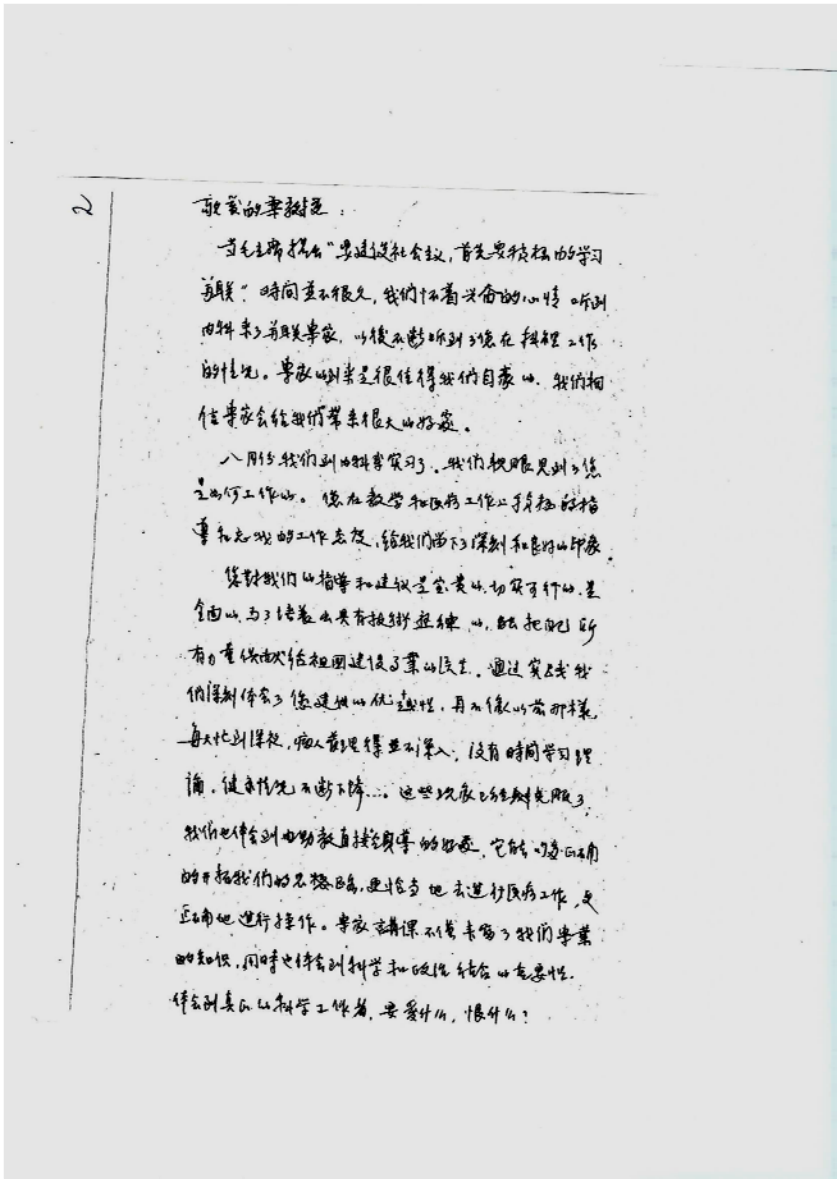
В работе вы проявили выдающиеся способности. Но главное — через Вас передан нам богатейший опыт и достижения передовой советской медицины, накопивш[иеся] за много лет. Это свидетельствует о том, что советский народ очень заботится о китайском народе и дает нам братскую помощь. Это и является братской дружбой в большой социалистической семье.

Для успешного выполнения великого дела человечества в разгар строительства социализма в нашей стране, родина возлагает на нас — молодых медиков, серьезные обязанности и большую ответственность. Она требует от нас самоотверженной работы. Мы должны оправдать ожидания Коммунистической партии и правительства, и нам нельзя обмануть ожидания дружеской поддержки советского народа. Мы будем усердно учиться, упорно овладевать научными знаниями, учиться у Советского Союза, принимать активное участие в работе развития народной отечественной медицины. С этим мы встречаем новый год — год радостных светлых надежд.

Поздравляя [с] успешн[ым] выполнение[м] плана 3-его года великого I-ого пятилетнего плана, мы глубоко знаем, что достижения и успехи, достигнутые нами, не отделимы от труда советских специалистов. Мы просим Вас принять почтительный привет и сердечные поздравления от имени всех ваших студентов.

С Новым годом!

От студентов пятого курса лечебного факультета. 31/XII 1955 года.



2

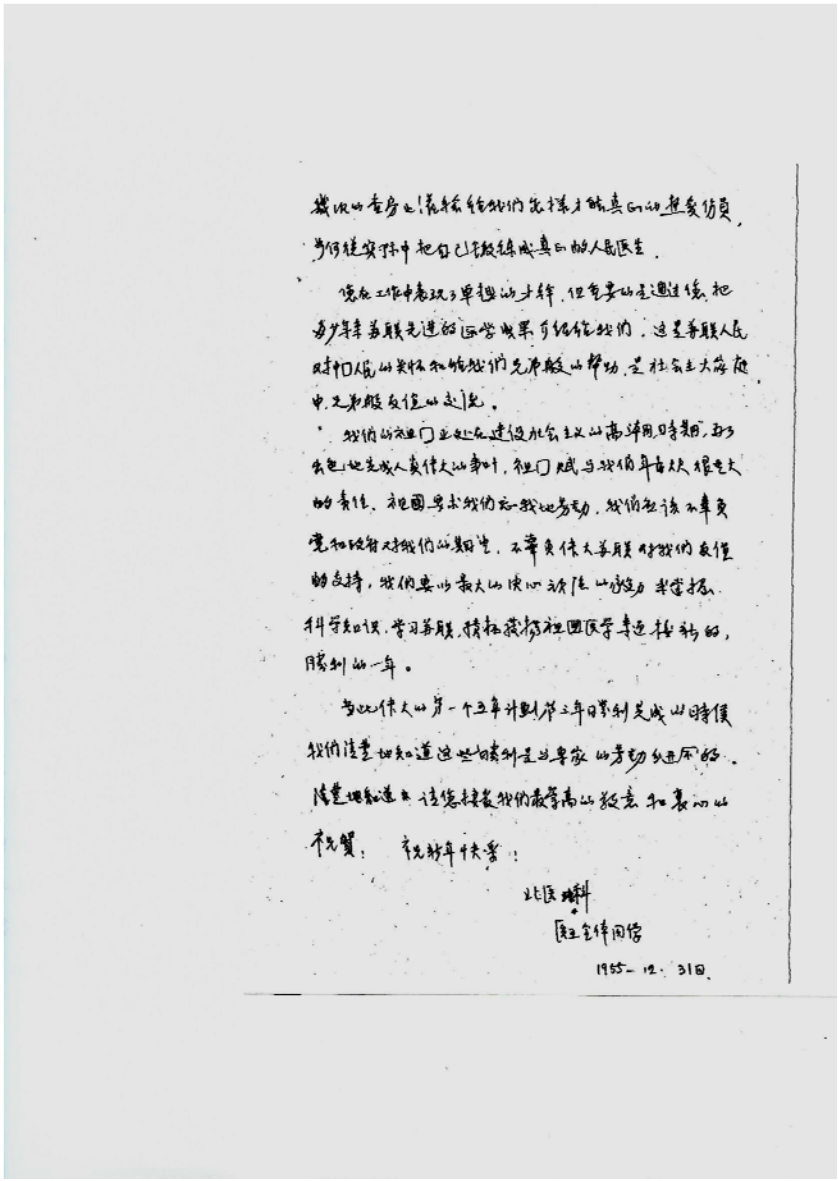
敬爱的秦教授：

当毛主席提出"要建设社会主义，首先要积极的学习苏联"。时间并不很久，我们怀着兴奋的心情听到内科来了苏联专家，以後不断听到了您在科研工作的情况。专家以到来是很佳得我们自豪的。我们相信专家会给我们带来很大的好處。

八月份我们到内科实习了。我们积眼见到了您是如何工作的。您在教学和医疗工作上积极的指導和忘我的工作态度，给我们留下了深刻和良好的印象。

您對我们的指導和建议是宝贵的，切实可行的。是全面的，为了培養出具有技術熟練的，能把配所有力量供献给祖国建设事業的医生。通过实践我们深刻体会了您建议的优越性，再不像以前那样，每天比到深夜，病人管理得並不深入，没有时间学习理論，健康情况不断下降……这些现象已经刻克服了，我们也体会到由勤教直接領導的好處，它能以最正确的开拓我们的思想路，更恰当地去进行医疗工作，更正确地进行操作。专家講课不僅来寫了我们專業的知识，同时也体会到科学和政治结合的重要性。体会到真正的科学工作者，要爱什么，恨什么？

Документ 4. Лист 1.



Документ 4. Лист 2.

Дорогой Вадим Габриэлевич:

Через некоторое время после того как наш председатель Мао Цзэ-дун указал нам, что построить социализм, прежде всего надо усердно учиться у Советского союза, мы с большой радостью слыхали, что к терапевтическому отделению нашего института приехал советский специалист. После этого мы не раз слыхали о нашей работе в терапевтическом отделении. Мы гордимся приездом к нам советского специалиста. Мы верим, что специалист принесет нам большую пользу.

В августе этого года мы начали проводить производственную практику в терапевтическом отделении, когда мы своими глазами видели, как вы ожотно работаете. Вы показали образцы самозабвенного труда в лечебной и учебной работе. Самозабвение и творческая работа специалиста дала нам очень хорошее и глубокое впечатление.

Предложения и наставления специалиста для нас очень ценные, доступные и всесторонние. Чтобы выращивать высококвалифицированных, хорошо обладающих навыками врачей, чтобы они отдали все силы для строительства своей родины и принесли большую пользу

第 页

Документ 4. Лист 3.

на благо родины, вы предложили, что
субординаторы должны курировать меньше
больных, так как главной задачей их
является учеба. В практике мы
глубоко почувствовали преимущество
нашего предложения. Мы уже не так
работаем как раньше, когда ежедневно
мы работали до позднего вечера, своих
больных знали плохо, не было у нас
времени для теоритических занятий,
здоровья у нас постепенно становилось
хуже и хуже. Сейчас эти явления уже
ликвидированы. Мы тоже почувствовали
преимущество непосредственного руковод-
ства ассистентов студентами. Так
как под под руководством ассистентов
будущий лучше развивать способности
размышления студентов, лучше проводить
лечебную работу и различные лечебные
манипуляции. Через посещения лекции
специалиста мы обогатились знания-
ми по специальности и узнали важ-
ность сочетать науку с политикой,
поняли, что настоящий научный
работник что должен любить и
что должен ненавидеть. При при-
существии обходов специалиста мы
научились, как любить раненных
и больных и как в практике

第 2 頁

Документ 4. Лист 4.

воспитывать из себя настоящего
служащего народу врача.
В работе вы проявим выдающиеся
способности. Но главное — через Вас
передали наш богатейший опыт
и достижения передовой советской
медицины, накопивший за много
лет. Это свидетельствует о том,
что советский народ очень заботится
о китайском народе и дает нам
братскую помощь. Это и является
братской дружбой в большей социа-
листической семье.
Для успешного выполнения великого
дела человечества в разгаре строи-
тельства социализма в нашей стране,
родина возлагает на нас — молодых
медиков, серьезные обязанности и боль-
шую ответственность. Она требует
от нас самой верженной работы.
Мы должны оправдать ожидания Ком-
мунистической партии и правительства
и нам нельзя обманывать ожидание дру-
жеской поддержки советского народа.
Мы будем усердно учиться, упорно ов-
ладевать научными знаниями, учиться
у Советского Союза, принимать актив-
ное участие в работе развития народной
отечественной медицины. С этим

Документ 4. Лист 5.

Мы встречаем новый год - год радостных светлых надежд.

Поздравляя успешное выполнение плана 3-его года великого пятилетнего плана, мы глубоко знаем, что достижения и успехи, достигнутые нами не отделимы от труда советских специалистов. Мы просим Вас принять почтительный привет и сердечное поздравление от имени всех ваших студентов

С новым годом!

От студентов пятого курса лечебного факультета.

31/XII 1951 года.

Документ 4. Лист 6.

ДОКУМЕНТ 5 (С. 325-326). Благодарственное письмо В.Г. Вогралику от коллектива терапевтического отделения Пекинской больницы от 27 июля 1956 г. Приводится на двух языках: китайском и русском, на двух страницах. Перевод выполнен китайской стороной. — Архив Уч.-ист. центра ПИМУ. Ф. 79. Оп. 3. Д. 250.

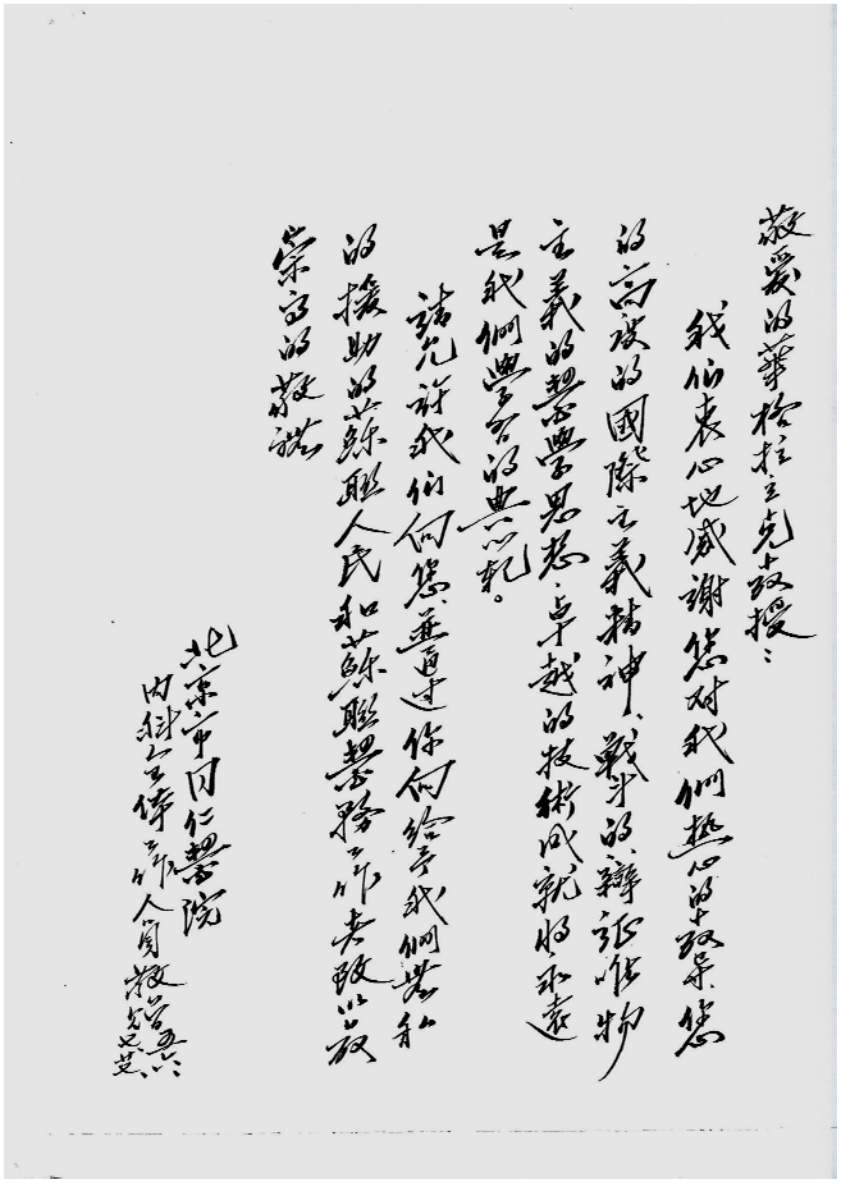
ТЕКСТ

Уважаемый и дорогой проф. В.Г. Вогралик.

Мы искренне от всей души благодарны Вам за вашу сердечную помощь. Ваш дух интернационализма, ваша боевая диалектико-материалистическая методология в медицине, ваша высокопоставленная техника — все это для нас является блестящим примером.

Разрешите нам выразить Вам и в вашем лице советскому народу и советским медикам глубокое уважение и искреннюю дружбу.

Коллектив терапевтического отделения
Пекинской Городской больницы Тун Жен.
27 июля 1956 года.



Документ 5. Лист 1.

2

Уважаемый и дорогой проф. В.Г. Вогралик:
Мы искренне от всей души благодарны Вам за вашу сердечную помощь Ваш дух интернационализма, ваша боевая диалектико-материалистическая методология в медицине, ваша высокопоставленная техника — все это для нас является блистящим примером.

Разрешите нам выразить Вам и в вашем лице советскому народу и советским медикам глубокое уважение и искреннюю дружбу.

Коллектив терапевтического отделения
Пекинской Городской Больницы Чун Жен.
27 июля 1956 года.

第 頁

Документ 5. Лист 2.

ДОКУМЕНТ 6 (С. 329-334). Благодарственное письмо В.Г. Вогралику от коллектива трех кафедр Пекинской правительственной больницы от 21 июля 1956 г. Приводится на двух языках: китайском и русском, на семи страницах. Перевод на русский язык выполнен позднее в г. Горьком. — Архив Уч.-ист. центра ПИМУ. Ф. 79. Оп. 3. Д. 249.

ТЕКСТ

Дорогой уважаемый Вадим Габриэлевич!

Накануне расставания, примите, пожалуйста, наш сердечный привет и благодарность!

За 2 года, хотя у Вас было много работы в Пекинской больнице, но Вы все-таки выделили нам много времени, чтобы оказать искреннюю эффективную помощь в учебной, лечебной и научно-исследовательской работе. Когда дирекция института решила разделить терапевтическое отделение на 4 самостоятельные кафедры, Вы тоже оказали нам конкретную помощь, чем обеспечивалось успешное выполнение учебной реформы и перестройки лечебной работы.

В учебной работе Вы неоднократно подчеркивали важность сочетания теории с практикой, Вы настойчиво критикуете догматизм, вследствие этого мы начали использовать метод чтения лекции с демонстрацией, бросили микролекцию во время практических занятий, чтобы студенты больше работали у постелей больных, чтобы студенты умели сочетать чувствительное восприятие с теоретическими знаниями и научились размышлять самостоятельно. С такой же целью среди студентов и развертывалась научно-исследовательская работа. Кроме этого Вы сами проверили каждый наш конспект, каждое методическое указание к практическому занятию, каждый экзаменационный билет, каждую тему научно-исследовательской работы всех трех кафедр. Поэтому одним словом Вы оказали нам самую конкретную искреннюю помощь в каждом важном звене в процессе преподавания.

В реформе лечебной работы Вы высказали много ценных мнений, начиная от внедрения лечебно-охранительного режима до подхода к больным и т.д. Это дало нам возможность лучше выполнить лечебную работу. Вы еще помогали нам решить трудные случаи в диагностике и лечении.

Когда мы достигли определённых успехов в реформе лечебной и учебной работы, Вы своевременно подчеркивали важность проведения научно-исследовательской работы и подготовки кадров в данное время. Вы сами контролировали и помогали нам составить план подготовки аспирантов и ординаторов, Вы сами беседовали с ними, строго и терпеливо воспитывали их, ждали от всей души, чтобы они быстро росли и стали

настоящими хорошими медицинскими работниками. Вы постоянно стимулировали преподавателей проводить научно-исследовательскую работу, помогали им выбрать научные темы и поделились своим опытом в выполнении диссертационной работы.

После систематического посещени[я] ваших лекций повыш[а]лась наша квалификация. Во время лекций Вы с точки зрения диалектической материалистической идеологии критиковали ошибочные идеалистические теории, ознакомили нас с достижениями и опытом современной советской медицины. В лечебной работе Вы внедрили принцип учения Павлова о целостности организма и воплотили дух «все для больных». Это заставило нас улучшить свой стиль лечебной работы, причем и обогати[ть] свое знание.

Дорогой Вадим Габриэлевич! За два года мы мало работали, однако благодаря Вашей помощи и внимательной забот[е] мы достигли определенных успехов. Эти успехи являются плодами совместного труда и кристаллами дружбы китайского и советского народа. Мы хорошо знаем, что Советская Коммунистическая партия и Советское правительство, то есть 200 миллионов Советских людей возложили на Вас обязанность оказать Китайскому народу бескорыстную помощь, но в вашем самозабвенном труде отражалась братская дружба двух наших народов. Это не только способствовало быстрому развитию науки нашей страны, но и укрепляло нашу дружбу — дружбу 800 миллионов человек, это и гарантировало мир во всем мире. Вы скоро уезжаете, мы будем глубоко переживать, что нам придется с Вами расставаться, однако мы знаем, что Вы в Советском Союзе тоже будете работать с такой же целью — борьба за существование Коммунизма, поэтому мы не будем печалиться и будем еще усерднее работать, активно откликаться на призывы — идти к науке. До свидания! Дорогой Вадим Габриэлевич! От всей души желаем, что после того, как Вы возвратитесь домой, мы тоже получим ваши указания и помощь. Желаем Вам здоровья. Еще раз просим Вас при[нять] [н]аш привет и благодарность.

21 июля 1956 г.

От коллектива трех кафедр терапевтического отделения.

北京醫學院第二附屬醫院

敬愛的華格拉克教授：

即將分別的前夕，請接受我们最热忱的謝意！

两年来，虽然您在北京医院的工作已很繁忙，但是仍然抽出了很多的時间来北京医学院内科教研组对我们的教学、医療、科学研究等方面的工作，给了很多真切具体和有効的帮助，当医学院决定把内科劃分为四個独立教研组時您也给我们很多具体的協助与指導，因而就保証了我们勝利地完成了教学和医療改革工作。

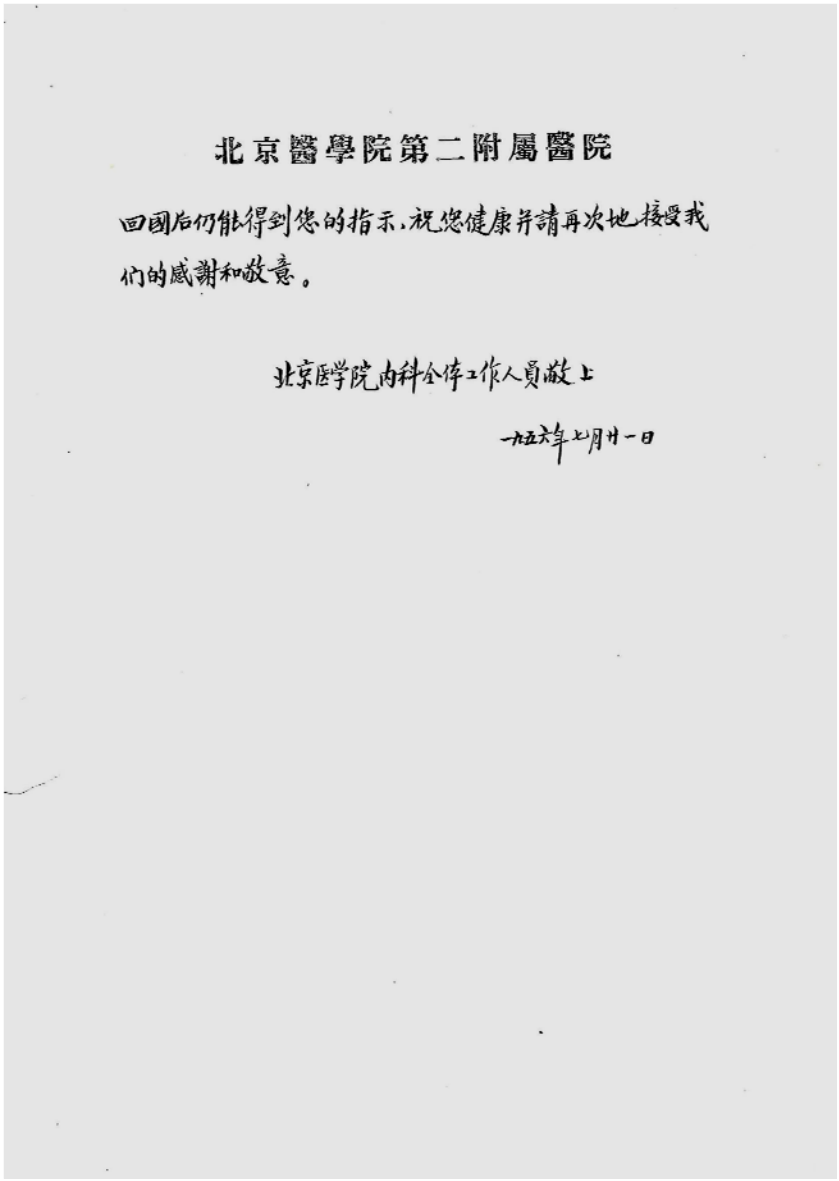
在教学方面您一再强調必須理論联系实際，堅决反对教条主義，促使我们在講課中採用了課堂示教，实習中摒棄了教員小講演，讓同学多接触病人，啓發他们把感性知識和理論知識结合起来，并培養他们的独立思攷能力，为此在同学中也開展了研究小組的工作，您親自審核了我们的每一个教案、每一个考簽、每一个科学研究小組的題目，以及实習指導等。总之，在教学过程中每一个重要環節都得到了您最具体的帮助。

Документ 6. Лист 1.

員服务的精神，这使我们在医療作风有所改进，丰富了自己的知识。

敬爱的華教授，两年来我们的工作做的是很不夠的，但在您親切的关怀和具体帮助下还是取得了一定的成績的，這些成績是我们双方共同劳动的成果也正是中苏两國人民友誼的结晶，我们清楚地知道您肩負了苏联共產党苏联政府也就是两億苏联人民的委託来给予我们無私的帮助，通过您辛勤的劳动体現出我们两國人民间兄弟般的友誼这不僅促進了我们國家的科学的迅速提高更重要的是我们两國八億多人民的團结更加鞏固这正是保卫世界和平的有力保証，虽然您的离開使我们深感留恋，但当我们認识到各个人走向不同的崗位是为着共同的目标——实現共產主義社会，而奋斗时，就更鼓勵我们，今后更积极的响应祖國向科学进軍的偉大号召，我们要用更勤懇的劳动作出切实的工作成果来，再見吧敬爱的華教授衷心地希望在您

Документ 6. Лист 2.



北京醫學院第二附屬醫院

回国后仍能得到您的指示，祝您健康并請再次地接受我们的感謝和敬意。

北京医学院内科全体工作人員敬上

一九五六年七月廿一日

Документ 6. Лист 3.

Дорогой уважаемый Вадим Габриэлович!

Накануне расставания, примите, пожалуйста, наш сердечный привет и благодарность!

За 2 года, хотя у Вас было много работы в Ленинской больнице, но Вы все - таки выделили нам много времени, чтобы оказать искреннюю эффективную помощь в учебной, лечебной и научно - исследовательской работе. Когда дирекция института решила разделить терапевтическое отделение на 4 самостоятельные кафедры, Вы тоже оказали нам конкретную помощь, чем обеспечивалось успешное выполнение учебной реформы и перестройки лечебной работы.

В учебной работе Вы неоднократно подчеркивали важность сочетания теории с практикой, Вы настойчиво критикуете догматизм, вследствие этого мы начали использоваться метод чтения лекции с демонстрацией, бросили микролекции во время практических занятий, чтобы студенты больше работали у постелей больных, чтобы студенты умели сочетать чувственное восприятие с теоретическими знаниями и научились размышлять самостоятельно. С такой же целью среди студентов и развернулась научно - исследовательская работа. Кроме этого Вы сами проверяли каждый наш конспект, каждое методическое указание к практическому занятию, каждый экзаменационный билет, каждую тему научно - исследовательской работы всех трех кафедр. Поэтому одним словом Вы оказали нам самую конкретную искреннюю помощь в каждом важном звене в процессе преподавания.

В реформе лечебной работы Вы высказали много ценных мнений, начиная от внедрения лечебно - охранительного режима до подхода к

Документ 6. Лист 4.

больным и т.д. Это дало нам возможность лучше выполнять лечебную работу Вы еще помогали нам решать трудные случаи в диагностике и лечении.

Когда мы достигли определенных успехов в реформе лечебной и учебной работы, Вы своевременно подчеркивали важность проведения научно - исследовательской работы и подготовки кадров в данное время. Вы сами контролировали и помогали нам составить план подготовки аспирантов и ординаторов, Вы сами беседовали с ними, строго и терпеливо воспитывали их, вдали от всей души, чтобы они быстро росли и стали настоящими хорошими медицинскими работниками. Вы постоянно стимулировали преподавателей проводить научно - последовательскую работу, помогали им выбрать научные темы и поделились своим опытом в выполнении диссертационной работы.

После систематического посещение ваших лекций повысилась наша квалификация. Во время лекций вы с точки зрения диалектической материалистической идеологии критиковали ошибочные идеалистические теории, ознакомили нас с достижениями и опытом современной советской медицины. В лечебной работе Вы внедрили принцип учения Павлова о целостности организма, и воплотили дух " все для больных ". Это заставило нас улучшить свой стиль лечебной работы, причем и обогатилось свое знание.

Дорогой Вадим Габриэлович! За 2 года мы мало работали, однако благодаря Вашей помощи и внимательной заботы мы достигли определенных успехов. Эти успехи являются плодами совместного труда и кристаллами дружбы Китайского и Советского народа. Мы хорошо знаем,

Документ 6. Лист 5.

что Советская Коммунистическая партия и Советское правительство, то есть 200 миллионов Советских людей возложили на Вас обязанность оказать Китайскому народу бескорыстную помощь, но в вашем самоотверженном труде отражалась братская дружба двух наших народов. Это не только способствовало быстрому развитию науки нашей страны, но и укрепляло нашу дружбу - дружбу 600 миллионов человек,это и гарантировало мир во всем мире. Вы скоро уезжаете, мы будем глубоко переживать, что нам придется с Вами расставаться, однако мы знаем, что Вы в Советском Союзе тоже будете работать с такой же целью -- борьба за осуществование Коммунизма, поэтому мы не будем печалиться и будем еще усерднее работать, активно откликаться на призывы --- ЦК КПСС к науке. До свидания! Дорогой Вадим Габриэлевич! от всей души желаем, что после того как Вы возвратитесь домой, мы тоже получим ваши указания и помощь. Желаем Вам здоровья. Еще раз просим Вас принимать наш привет и благодарность.

" 21 " Июня 1956 г. От коллектива трех кафедр терапевтического отделения.

Документ 6. Лист 6.

ДОКУМЕНТ 7 (С. 336-338). Благодарственное письмо В.Г. Вогралику от Пекинской больницы от 18 июля 1956 г. Приводится на двух языках (китайском и русском); на трех страницах. Перевод на русский язык был выполнен китайской стороной. — Архив Уч.-ист. центра ПИМУ. Ф. 79. Оп. 3. Д. 251.

ТЕКСТ

Проф. В.Г. Вогралик

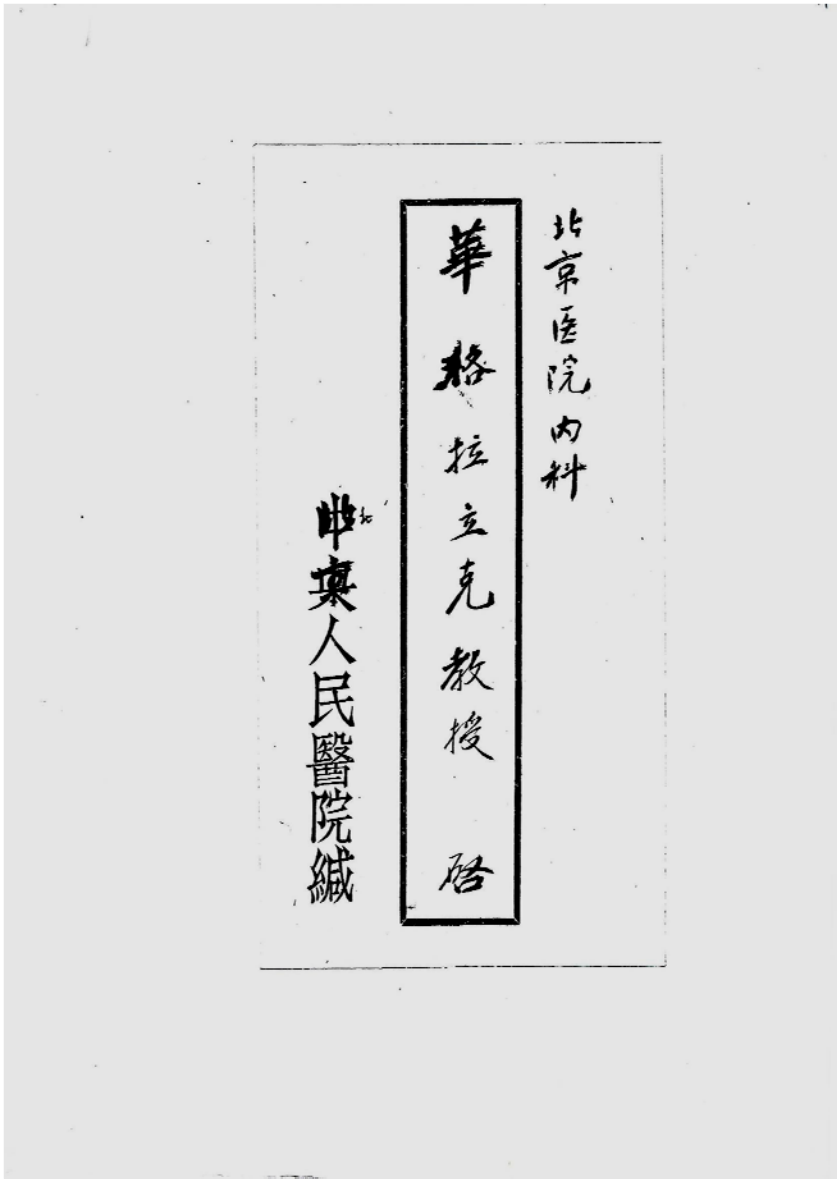
Когда в терапевтическом отделении нашей больницы появля[лись] трудные больные, мы неоднократно обращались к Вам за помощью. Вы, не отказывая в любезности, каждый раз помогали нам, благодаря чему затрудняющие нас вопросы успешно [были] разрешены. Все это не только очень помогало восстановлению здоровья наших больных, но и сказалось на повышении квалификации наших врачей. Мы выражаем Вам серьезную благодарность.

Приближается окончание срока вашего пребывания в Китае. Мы от всей души желаем Вам и вашей супруге доброго пути и здоровья и позволяем себе сделать Вам скромный подарок на вашу добрую память.

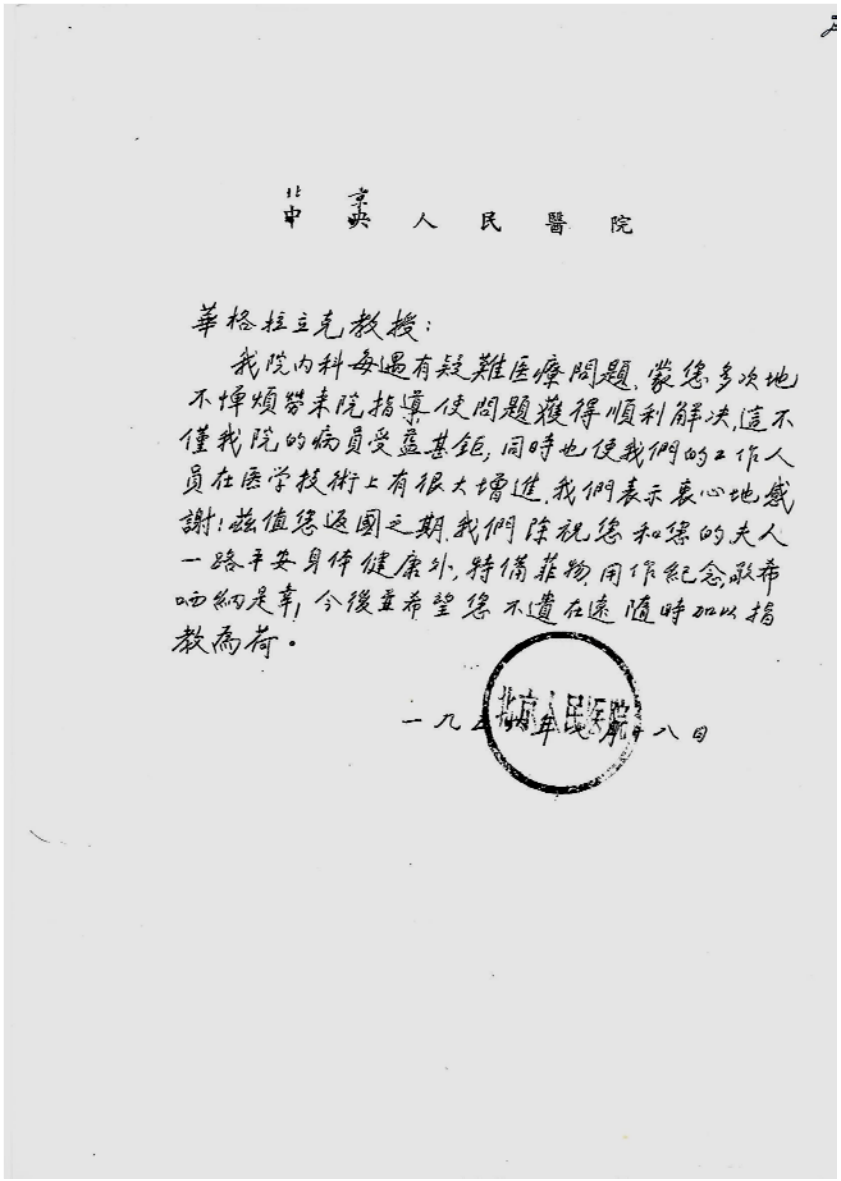
В будущем просим, чтобы вы, невзирая на далекие расстояния, оказали нам вашу ценную помощь.

Пекинская Народная Больница

18/VII 1956 года.



Документ 7. Лист 1.



中央人民醫院

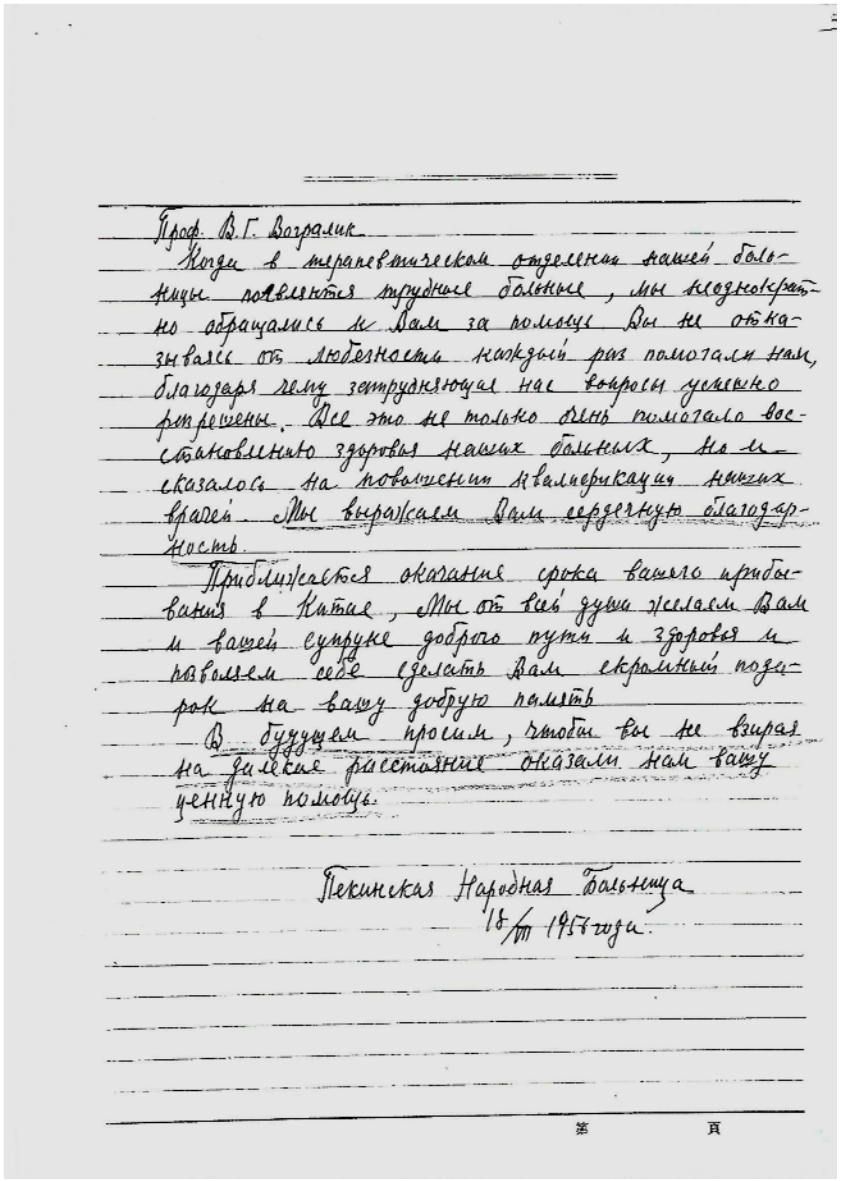
華格拉立克教授：

我院內科每遇有疑難医療問題，蒙您多次地不憚煩勞来院指導，使問題獲得順利解決，這不僅我院的病員受益甚鉅，同時也使我們的工作人員在医学技術上有很大增進，我們表示衷心地感謝！茲值您返國之期，我們除祝您和您的夫人一路平安身体健康外，特備菲物，用作紀念，敬希哂納是幸！今後並希望您不遺在遠，隨時加以指教為荷。

一九五[illegible]年[illegible]月[illegible]日

北京人民醫院

Документ 7. Лист 2.



Проф. В.Г. Вогралик

Когда в терапевтическом отделении нашей больницы появляются трудные больные, мы неоднократно обращались к Вам за помощью. Вы не отказывались от любезности каждый раз помогали нам, благодаря чему затруднявшие нас вопросы успешно разрешены. Все это не только очень помогало восстановлению здоровья наших больных, но и сказалось на повышении квалификации наших врачей. Мы выражаем Вам сердечную благодарность.

Приближается окончание срока вашего пребывания в Китае, Мы от всей души желаем Вам и вашей супруге доброго пути и здоровья и позволяем себе сделать Вам скромный подарок на вашу добрую память.

В будущем просим, чтобы вы не взирая на далекие расстояния оказали нам вашу ценную помощь.

Пекинская Народная Больница
18/III 1958 года.

第 頁

Документ 7. Лист 3.

CONTENTS

AD FONTES

Eugene AFONASIN
Parmenides on human understanding……..... 9
Parmenides. Poem. Doxa
(Fr. 1.22–31, 8.50-61 – 20 Coxon [1.22–31, 8.50-61 – 19 DK]:
the text, a translation and commentary
Preparation of the publication, translation and notes
by Eugene AFONASIN..... 17

Andrei SEREGIN
Preface to the translation of the fragments of Atticus..... 45
ATTICUS. Fragments
Translation and notes by Andrei SEREGIN……..... 58

FROM THE HISTORY OF STUDYING PAPIRUS AND MANUSCRIPTS

Anna AFONASINA
Notes on Strasbourg papyrus' significance
in the history of Ancient philosophy..... 119

Maya PETROVA
On Donatus' "Ars grammatica" and titles of its parts:
to the publication of the translation of fragments on sound,
letter and syllable (Ars gram. I.1 – 1.3)…….. 134
Ars Donati Grammatici Urbis Romae
(I.1 – I.3: on sound, letter and syllable)
Translation and notes by Maya PETROVA…….. 145

FROM THE HISTORY OF ARTIFACTS

Randall BRYHN
Sounds of music...
(On the features of the Indian flute)
Authorized translation, introduction and notes
by Maya PETROVA and Philip PETROV……..…… 151

Olga YAKHNO
Fashion of the modern era:
ideas and reality on the pages of the Russian press..... 181

INTERPRETATION OF TEXTS AND EVENTS

Valery PETROFF
Origen's speculative organology and early Christian
commentaries on the psalms..... 214

Maria NENAROKOVA
The sense of history in the "Commentary on the revelation of
St. John the Evangelist" by Bede the Venerable..... 257

Maksim DROBYSHEV
The image of Christian foreigners in the "Synopsis of Byzantine
history" by John Skylitzes and the "History"
by Michael Attaleiates..... 280

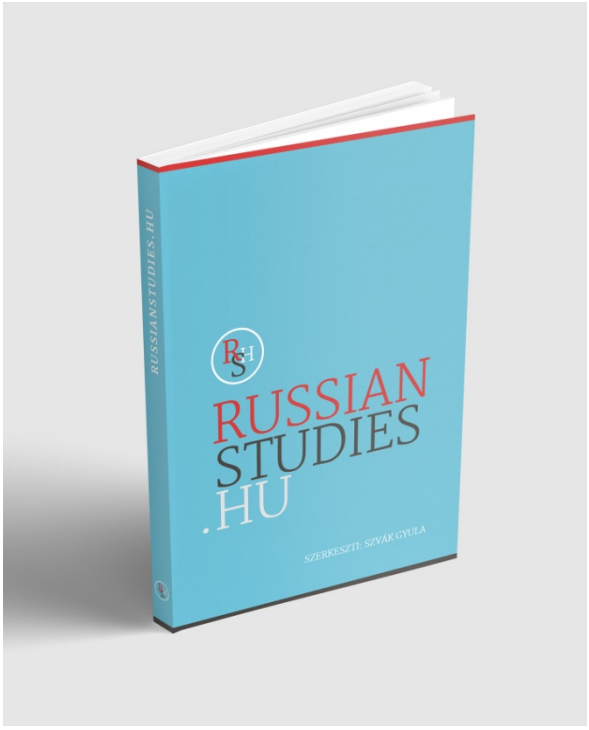
Irina KONOVALOVA
Description of the Asian part of the Mediterranean coast
in the geographic work of Abū al-Fidā'..... 289

ARCHIVAL MATERIALS AND DOCUMENTS

Olga NAGORNYKH
On the formation of notions about Soviet physicians
among doctors in China: the practice of V.G. Vogralik
in Beijing during 1954-1956..... 302
SUPPLEMENT
Documents on V.G. Vogralik from the funds of the Central Archives
of Nizhny Novgorod Region and the Educational and Historical
Center of the Privolzhsky Research Medical University
Preparation of the publication by O.S. NAGORNYKH..... 310

CONTENTS..... 339

ОНЛАЙН-ИЗДАНИЕ ***RussianStudiesHu*** по исторической русистике
с постоянно расширяющимся содержанием,
приглашает к участию всех исследователей,
работающих над любыми вопросами
восточнославянской, русской и советской истории
(включая венгерские и восточноевропейские аспекты)
в научно-методологических рамках исторической науки
или её вспомогательных дисциплин



Публикации принимаются
на венгерском, русском и английском языках

Интернет-ресурс russianstudies.hu, обеспечивающий web-площадку и
профессиональную базу для ***RussianStudiesHu***, создан в 2019 г.
Габором Дьёни, Тамашом Краусом, Балинтом Мезеи и Дюлой Сваком

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

ВЫПУСК 5

●

Главный редактор
Майя Станиславовна Петрова

Утверждено к печати
Институтом всеобщей истории РАН
http:igh.ru

Утверждено к печати
Ученым советом Института философии РАН
https://iphras.ru

Рецензенты
доктор философских наук *И.И. Блауберг*
Институт философии РАН
доктор исторических наук *В.П. Буданова*
Институт всеобщей истории РАН

Reviewers
Prof. *Irina I. Blauberg*
RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russian Federation)
Prof. *Vera P. Budanova*
RAS Institute of World History (Moscow, Russian Federation)

_____

Дизайн обложки *И.Н. Граве*
Корректор *М.М. Горелов*

Издательство «Аквилон» (Москва)
aquilopress@gmail.com
https://www.aquilopress.com
+7 (968) 924–97–30

Подписано в печать 03. 11. 2020
Формат 60x90 / 16. Бумага офсетная № 1
Гарнитура Таймс. Печать цифровая
Усл. печ. л. 28. Тираж 600
Отпечатано в типографии Onebook.ru «Сам Полиграфист»
Москва, Волгоградский пр., д. 42, стр. 5
info@onebook.ru
www.onebook.ru
+7 (495) 545–37–10

ISSN 2307–8189
Эл. № ФС77–54409

АКВИЛОН
AQUILO PRESS

Полные электронные версии выпусков представлены на сайтах
https://www.aquilopress.com
http://roii.ru/publications/intellectual-tradition
Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
за соблюдением законодательства в сфере массовых
коммуникаций и охране культурного наследия
(Свидетельство ПИ № ФС 77-54409 от 10 июня 2013 г.)
Электронная версия — Эл. № ФС77–54409