АКВИЛОН

AQUILO PRESS

RAS INSTITUTE OF WORLD HISTORY
CENTRE FOR GENDER HISTORY
CENTRE FOR INTELLECTUAL HISTORY

INTELLECTUAL TRADITIONS IN PAST AND PRESENT

6

2022

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН
ЦЕНТР ГЕНДЕРНОЙ ИСТОРИИ
ЦЕНТР ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

6

2022

ISSN 2307–8189

INTELLECTUAL TRADITIONS IN PAST AND PRESENT
Volume 6 (2022)

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)

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.ru

ISSN 2307–8189

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Выпуск 6 (2022)

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)

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.ru

УДК 9.94
ББК 63.3 и 87.3
И 73

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ /
М.С. Петрова (ред.) — М.: Аквилон, 2022. Вып. 6 — 372 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.

Научное издание

INTELLECTUAL TRADITIONS IN PAST AND PRESENT /
Maya S. Petrova (ed.). — Moscow: Aquilo Press, 2022. Vol. 6. — 372 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.

Scientific Edition

Эл № ФС77–54409
ISSN 2307–8189

Intellektual’nye tradicii v prošlom i nastoâŝem /
M.S. Petrova (red.). — Moskva: Akvilon, 2022. Vypusk 6. — 372 s.

АКВИЛОН

AQUILO PRESS

© М.С. Петрова, ред., 2022
© Коллектив авторов, 2022
© Издательство «Аквилон», 2022

© M.S. Petrova, ed., 2022
© Contributors, 2022
© Aquilo Press, 2022

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

А.В. Серёгин
Предисловие к переводу «Теофраста» Энея из Газы..... 9
[Перевод «Теофраста» Энея из Газы]
Перевод с древнегреческого и примечания А.В. Серёгина..... 34

Дунгал Затворник
Письмо Карлу Великому
Перевод с латинского В.Т. Звиревича под ред. М.С. Петровой, примечания В.Т. Звиревича и М.С. Петровой..... 118

А.Ю. Серегина
Капитан Джон Смит в Венгрии и Трансильвании..... 157
Правдивая история путешествий, приключения и наблюдения капитана Джона Смита в Европе, Азии, Африке и Америке в 1593–1629 годы
Перевод с английского и примечания А.Ю. Серегиной..... 183

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕКСТОВ И ФАКТОВ

А.С. Афонасина
Как Дионис попал в диалоги Платона и занял в них важное место?..... 233

Ф.В. Петров
Кассиодор и Августин о душе: общее и особенное..... 253

В.К. Пичугина, А.Ю. Можайский
Пространства города и дома в «Трагедии Ореста» Драконция..... 277

И.Г. Коновалова
Координатные данные в средневековых описательных географических сочинениях..... 290

В.В. Петров
Вихревой Лондон в «Записках чудака» Андрея Белого..... 306

CONTENTS

AD FONTES

Andrei SEREGIN
Preface to the Translation of *Theophrastus* by Aeneas of Gaza..... 9
[The Translation of "Theophrastus" by Aeneas of Gaza]
Translation and notes by Andrei SEREGIN..... 34

DUNGAL OF BOBBIO
A letter, directed to Charlemagne
Translation by Vitold ZVIREVICH, edited by Maya PETROVA, notes by Vitold ZVIREVICH and Maya PETROVA..... 118

Anna SEREGINA
Captain John Smith in Hungary and Transylvania..... 157
A True Story of Captain John Smith's Travel, Adventure and Observation in Europe, Asia, Africa and America in 1593–1629
Translation and notes by Anna SEREGINA..... 183

INTERPRETATION OF TEXTS AND EVENTS

Anna AFONASINA
How Dionysus Got into Plato's Dialogues and Occupied such an Important Place in them?..... 233

Philip PETROV
Cassiodorus and Augustine on the Soul: General and Particular..... 253

Viktoria PICHUGINA, Andrej MOZHAJSKY
City Spaces and House Spaces in Dracontius' "Orestis Tragoedia"..... 277

Irina KONOVALOVA
Coordinate Data in Medieval Descriptive Geographical Writings..... 290

Valery PETROFF
The London Vortex in Andrei Bely's "Diaries of an Idiot"..... 306

А.В. Серёгин

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ «ТЕОФРАСТА» ЭНЕЯ ИЗ ГАЗЫ

Публикация представляет собой перевод диалога «Теофраст», написанного в V в. н.э. выдающимся ритором Энеем из Газы. В диалоге с христианских позиций критикуются неоплатонические представления о переселении душ и вечности мира. Перевод снабжен предисловием и подробным комментарием.

Ключевые слова: античная философия, вечность мира, метемпсихоз, неоплатонизм, патристика, Эней из Газы, эсхатология.

Жизнь и сочинения Энея

Хронология и основные события жизни Энея могут быть восстановлены лишь приблизительно. Отправной точкой для такой реконструкции является упоминаемое им в диалоге «Теофраст» (Thphr., p. 66, 15 – 67, 13 Colonna) гонение на ортодоксальных христиан в северной Африке, которое имело место в 484 г. н.э., в самом конце правления короля вандалов Гунериха. Это дает вполне определенный terminus post quem для данного текста. Более того, в Thphr., p. 66, 11 это гонение охарактеризовано как событие, имевшее место совсем недавно (χθὲς καὶ πρώην), и если допустить, что драматическая дата диалога примерно совпадает с его реальной датой[1], то можно сделать вывод, что «Теофраст» был написан во второй половине 80-х гг. V в. н.э. В пользу этого вывода может свидетельствовать еще и то, что прямые цитаты из «Теофраста» встречаются в диалоге «Аммоний» Захарии из Митилены (ок.

[1] Dillon 2012, 3 склонен их различать, относя создание «Теофраста» к первой декаде VI в.

465 – п. 536)[2], а он обыкновенно датируется 90-ми гг. того же века[3]. Вероятно, ко времени написания «Теофраста» Эней был человеком уже зрелого возраста (35–40 лет). За этим предположением стоит ряд довольно спекулятивных допущений. Прежде всего, явно выражающий авторскую позицию персонаж «Теофраста» Эвксифей вспоминает о том, как уже довольно давно учился в Александрии у знаменитого неоплатоника Гиерокла[4] (Thphr. 2, 9–10; ср. 2, 20; 18, 13–14), и эти сведения могут носить автобиографический характер, отражая соответствующий период в жизни самого Энея[5]. Более того, Эней действительно упоминает о пребывании в Александрии в своих письмах, правда, ничего не говоря при этом о Гиерокле и описывая скорее, как упражнялся там в риторике (Ep. 15, 2–11 Positano)[6]. Соответственно, если допустить, что Эней учился в Александрии в молодости, когда ему было около 20 лет, а после этого прошло еще примерно 15–20 лет, то его рождение можно отнести ко времени около 450 г. н.э.[7]. Остаток своей жизни за исключением возможной поездки в Константинополь около 485 г.[8]. Эней, насколько можно судить, провел в Газе,

[2] Zach. Mit. opif. 543 Colonna; PG 85, 1132A = Thphr., p. 46, 3–5; Zach. Mit. opif. 1344; PG 85, 1180B = Thphr., p. 43, 19–20. Помимо прямых цитат в «Аммонии» немало аллюзий к тексту «Теофраста».

[3] Segonds 1989, 83; Greatrex 2011, 14. Впрочем, некоторые исследователи допускают, что Захария до некоторой степени переработал текст «Аммония» в 20-е гг. VI в. н.э. (Watts 2005, 453, 460; Alpi 2018, 305–306).

[4] Гиерокл — александрийский неоплатоник, ученик Плутарха Афинского, живший преимущественно в первой половине V в. н.э. Сохранился его комментарий на псевдопифагорейские «Золотые стихи», а также изложение его трактата «О провидении» у Фотия (Phot. Bibl. 214; 251). Подробнее о нем, см.: Hadot 1978; 2004; Aujoulat 1986; Shibli 2002.

[5] Максимально скептическое отношение к этой возможности выражено, пожалуй, в Hadot 1978, 203.

[6] Эней — не единственный из знаменитых уроженцев Газы, учившихся в Александрии или, как минимум, посещавших ее, так как между этими двумя городами в тот период существовали довольно тесные культурные связи (ср. Watts 2004, 16, n. 12; 2016, 385).

[7] Segonds 1989, 83.

[8] Если слова Эвксифея в Thphr., p. 67, 8–13 о том, что он лично видел пострадавших от гонений в северной Африке, отнести на счет самого Энея, то скорее всего это могло иметь место в Константинополе, куда,

преподавая риторику и право[9] (ср. Ep. 11 и 13), а под конец, по-видимому, страдая от тяжелой мочекаменной болезни (ср. Ep. 19–20, адресованные известному александрийскому врачу Гессию[10]). В дошедших до нас по-сирийски сочинениях того же Захарии из Митилены сохранилось два любопытных биографических свидетельства об Энее: в «Жизни Севера» Захария рассказывает о своем возвращении в Бейрут после отказа принять монашество и упоминает Энея среди тех людей, которые дали ему сопроводительные письма, оправдывающие это решение (Vita Severi, PO II, p. 90, 1–5 Kugener); в «Жизни Исайи» Эней охарактеризован как читатель Платона, Аристотеля и Плотина, который обращался за разъяснением трудных мест у этих авторов к авве Исайе (ум. 491 г.), сподвижнику Петра Ивера и известному монофизиту[11] (Vita Isaiae monachi, CSCO, Scriptores syri, series tertia, XXV, p. 8, 19–29

согласно некоторым историческим свидетельствам, многие из них бежали. Ср. Segonds 1989, 83. Szabat 2011, 41 допускает также поездку в Афины, но преимущественно на том основании, что Эней был знаком с философскими позициями Прокла и Сириана.

[9] В письмах Прокопия из Газы (Ep. 43–44 Garzya-Loenertz = 82–83 Hercher) упоминается некий Эней, также уроженец Газы, который происходил из хорошей семьи, имел юридическое образование и занимал официальную должность адвоката, защищавшего интересы населения некоторых городов перед центральным правительством (греч. ἔκδικος; лат. defensor civitatis; см. ODB, I, 600). Некоторые исследователи (Legier 1907, 364–366; Berardino 2000, 265, 267; Starowieyski 2017, 122–123; ср. Wacht 1969, 16, Anm. 9; Champion 2014, 10; Ritter 2018, 2202) отождествляют его с Энеем-софистом. В пользу этого обычно приводится тот факт, что в Ep. 3 последний вмешивается в спор о владении земельным участком, а в Ep. 24 вступается за ограбленного торговца, т.е., как кажется, осуществляет схожие функции. Однако, другие исследователи (Segonds 1989, 84; Westberg 2010, 30, n. 1; Amato, 2010, 460, n. 224; Szabat 2011, 42) и, в частности, PLRE II, 17 (Aeneas 3 и 4) различают этих двух Энеев.

[10] Гессий является адресатом пяти писем Прокопия из Газы (Ep. 16; 102; 122; 125; 164 Garzya-Loenertz), одним из персонажей диалога «Аммоний» Захарии из Митилены, а также упоминается у Дамаския (Dam. Isid. Fr. 334–335 Zintzen). См. о нем PLRE II, 511 (Gessius 3) и Watts 2009.

[11] См. о нем, например, Chitty 1971, 60–70 и Chryssavgis, Penkett 2002, 16–20. О возможной близости самого Энея к монофизитству см. Wacht 1969, 49, Anm. 37.

Brooks). Первое из этих свидетельств особенно важно в том смысле, что упоминание Энея в данном случае не сопровождается стандартными формулами, которыми Захария обычно указывал на то, что речь идет об уже покойном человеке[12]. Соответственно, в период написания «Жизни Севера», т.е. 512–518 гг.[13], Эней, по-видимому, был еще жив. Предположения о том, что он мог дожить до 529[14], а то и 534 г.[15] чересчур спекулятивны. Не менее спекулятивный характер носят высказывавшиеся в научной литературе гипотезы о том, что Эней был сыном врача Элпидия, упоминаемо-

[12] Legier 1907, 368.

[13] Alpi 2018, 304.

[14] В 529 г. была закрыта неоплатоническая школа в Афинах. Positano 1962, 100, n. 1 предположила, что в Ep. 16 Эней намекает на это событие. Письмо обращено к некоему Сарапиону и начинается словами: «Я слышал о печальном событии у вас и оросил слезами саму землю, если уж война начинается священниками, проповедь которых — о мире» (Ep. 16, 2–3: Τὸ παρ' ὑμῶν ἀκήκοα δρᾶμα, καὶ αὐτὴν ἐδάκρυσα τὴν γῆν, εἰ ἐκ τῶν ἱερέων ὁ πόλεμος ἄρχεται, παρ' οἷς εἰρήνη τὸ κήρυγμα). Таким образом, нужно допустить, что «печальное событие» (δρᾶμα) — это именно закрытие неоплатонической школы, а Сарапион — один из ее представителей, например, друг неоплатоника Исидора, упоминаемый Судой (Suid. Σ 116 Adler). Согласно Legier 1907, 356–357, письмо может быть обращено к диакону Серапиону из Александрии, который участвовал во внутрицерковных раздорах по поводу «Энотикона» императора Зенона (482 г. н.э.) (см. Ahrens, Krüger 1899, 88). Ср. Wacht 1969, 15, Anm. 4; Segonds 1989, 84; Szabat 2011, 41.

[15] 534 г. иногда указывается в качестве terminus ante quem для «Теофраста» и, стало быть, смерти Энея просто потому, что именно до этого года просуществовало королевство вандалов в Африке (Seitz 1892, 24; Hadot 1978, 203; ср. Shibli 2002 4, n. 6). Кроме того, Hadot 1978, 204 аргументирует в пользу максимально поздней драматической даты «Теофраста» на том основании, что диалог создает впечатление полнейшего упадка философии как в Афинах, так и в Александрии (Thphr., p. 3, 7–8; 4, 6–7), которое, по ее мнению, может соответствовать скорее периоду после смерти Аммония, сына Гермия, ок. 520 г. Проблема, однако, в том, что она игнорирует конкретные данные (например, чудо в Типазе, которое, по-видимому, имеется в виду в Thphr., p. 66, 18 – 67, 4), связывающие драматическую дату диалога именно с гонениями середины 80 гг. V. в., не говоря уже о том, что персонажи диалога не могли бы обучаться у неоплатоника Гиерокла (ср. примеч. 4) позже 490 г., так как к этому времени он уже умер (Hadot 2000, 690).

го им в Ер. 19[16], что он не был христианином с рождения[17] и, наконец, что он стал епископом в Газе[18].

Литературная деятельность Энея, который был профессиональным «софистом» (σοφιστής)[19], т.е. ритором, может рассматри-

---

[16] Positano 1962, 66; Dillon 2012, 3. Письмо обращено к врачу Гессию (см. примеч. 10) и начинается с не очень ясной фразы: «Мой — Прокопий, а твоим да будет сын Элпидия, которого я хотел бы еще видеть живым, благодаря которому у нас процветало врачебное искусство» (Ер. 19, 2–3: Ἐμὸς Προκόπιος· γινέσθω δὲ σὸς Ἐλπιδίου παῖς, ὃν ἠβουλόμην ἔτι ζῆν, δι' ὃν ἤκμασεν παρ' ἡμῖν ἰατρική). Таким образом, чтобы Элпидий был отцом Энея, нужно предположить, что под «сыном Элпидия» он имеет здесь в виду самого себя, а фраза в целом, вероятно, выражает его желание стать (неформальным) учеником Гессия, дабы исцелиться от мучающей его болезни.

[17] Это предположение, основанное на глубоком знакомстве Энея с неоплатонической традицией и возможном обучении у Гиерокла, отвергали уже Seitz 1892, 24 и Freudenthal 1894, 1021–1022. То обстоятельство, что в Ер. 7, 5–6 Эней предлагает своему адресату Диодору в знак примирения совершить возлияния Гермесу и Геродоту (σπονδὰς ποιησώμεθα θεῶν μὲν Ἑρμῇ, ἀνθρώπων δὲ Ἡροδότῳ) не доказывает, что во время написания этого письма он был язычником, но скорее всего представляет собой пример риторической игры, типичной и для других представителей Газской школы, которые все были христианами (см. об этом Kennedy 1983, 172, 174–175; Penella 2009, 4–5).

[18] Хорикий (Chor. Or. 2 (Laudatio Marciani II), 8) упоминает, что дядя епископа Газы Маркиана, учившегося риторике у Прокопия из Газы, был то ли епископом, то ли просто высокопоставленным священником (ἱερωσύνης γὰρ εἶχεν ἡγεμονίαν; ср. PLRE III B, 819–820, Marcianus 1), наставлявшим Маркиана в христианском учении. Попытка отождествить этого дядю с Энеем-софистом, превратив последнего в епископа Газы (Litsas 1981, 67; 246, n.17; Ashkenazi 2004, 200; Klitenic Wear 2013, 150; ср. Meyer 1907, 65), не имеет под собой очевидных оснований (Westberg 2010, 30, n. 1; Champion 2014, 9, n. 18; ср. Seitz 1892, 24). Согласно Марку Диакону (Marc. Diac. v. Porph. 11, 1–4 Kugener) епископ по имени Эней действительно был в Газе еще в конце IV в., хотя Barnes 2010, 273 рассматривает его как вымышленную фигуру.

[19] Так он охарактеризован в рукописном заглавии «Теофраста» (Thphr., p. 1, 1: Αἰνείου σοφιστοῦ διάλογος, Θεόφραστος), а также в Vita Severi Захарии из Митилены (PO II, p. 90, 2 Kugener: ܣܘܦܣܛܐ). Сохранилась также посвященная Энею эпиграмма, которая превозносит его как

ваться как в более широком контексте так называемой «третьей софистики», т.е., в сущности, позднеантичной риторической традиции, существовавшей в уже христианизированной империи (начиная с IV в. н.э.)[20], так и в более узкой перспективе, связанной с Газской школой риторики, расцвет которой пришелся на V–VI вв. н.э.[21]. Помимо философского диалога «Теофраст», до нас дошло 25 писем Энея[22], которые, конечно, отражают реальные события его жизни, но при этом изначально создавались им в качестве образцов риторического искусства, предназначенных в том числе и для публичной декламации[23]. Поскольку Эней был ритором, он, по всей видимости, сочинял также речи (λόγοι, упоминаемые в Ep. 12, 4), но ни одна из них до нас не дошла. Относительно того, имеет ли какое-то отношение к Энею упоминаемое Судой (Suid. A 222 Adler) сочинение αἱ Μετάβολοι[24], приписываемое им некоему «Энию-софисту» (Αἴνιος σοφιστής), трудно строить хоть сколько-то обоснованные предположения.

Диалог «Теофраст» и его философское содержание

«Теофраст» можно рассматривать как одну из многочисленных христианских адаптаций античного жанра философского диалога[25], восходящего, разумеется, прежде всего к Платону, которо-

величайшего ритора-аттикиста (App. Anth. epigr. demonstr. 176 Cougny; об аттикизме Энея см. Storvick 1968 и ср. Ep. 18, 6).

[20] О «третьей софистике» см., например, Quiroga 2007; Malosse, Schouler 2009; Fowler 2014; Pernot 2021.

[21] Помимо Энея, представителями Газской школы обычно считаются уже упоминавшиеся выше Прокопий и Захария, а также ритор Хорикий, поэт Иоанн и др. См. в целом Seitz 1892; Bitton-Ashkelony, Kofsky 2004; Westberg 2010; Champion 2014; Amato 2017.

[22] Издание — Positano 1962. Не исключено, что речь идет об антологии, представляющей собой выборку из более обширного эпистолярного наследия, которое не сохранилось (см. Watts 2016, 389–391; Starowieyski 2017, 124).

[23] Эней сам упоминает о том, как одно его письмо публично зачитывалось в театре и вызвало аплодисменты (Ep. 16, 14–15 Positano). Ср. Ciccolella 2018, 430, n. 18. О распространенности подобной практики см. Hunger 1978, 210–211; Cameron 2016, 88–89.

[24] О возможных переводах этого названия см. Legier 1907, 369.

[25] О диалоге как жанре именно раннехристианской литературы см. в целом Rigolio 2019.

му Эней до некоторой степени подражает даже на формальном уровне[26]. Хотя существует ряд конкретных гипотез относительно того, с кем именно Эней полемизирует в «Теофрасте»[27], фактически это сочинение представляет собой образец христианской критики определенной совокупности доктринальных позиций, характерных для неоплатонической традиции в целом и связанных прежде всего с представлениями о переселении души и вечности мира. Несмотря на то, что в концептуальном отношении христианский характер взглядов Энея несомненен, внешне он проявляется, мягко говоря, крайне сдержанно: если оставить в стороне пару возможных аллюзий к тексту Библии[28] и упоминаний Троицы[29], в тексте диалога совершенно отсутствуют библейские цитаты и нет прямых отсылок к специфически христианским сюжетам «священной истории», т.е. грехопадению Адама и Евы, ветхозаветным пророкам, Иисусу Христу, апостолам и т.п. Напротив, очевидна глубокая погруженность Энея в античную культурную традицию. Прежде всего, он демонстрирует хорошее знакомство с текстами Платона и Плотина[30], а также более или менее подробно

[26] В частности, многие реплики персонажей, включая начало и финал «Теофраста», воспроизводят или обыгрывают реплики из платоновских диалогов (например, Thphr., p. 2, 2 = Pl. Phdr. 227a1; Thphr., p. 4, 16–17 = Pl. Grg. 448a2–3; Thphr., p. 7, 18 = Pl. R. 422e3; Thphr., p. 32, 7 = Pl. Lg. 729a2–3; Thphr., p. 44, 2 = Pl. Grg. 523a1; Thphr., p. 68, 21 = Pl. Phdr. 279c8 и т.п.).

[27] Например, Hadot 1978, 20 утверждает, что Эней последовательно опровергает основные тезисы трактата Гиерокла «О провидении», известного нам по изложению у Фотия (см. примеч. 4), хотя Aujoulat 1987 оспаривает это утверждение, допуская его верность лишь в отдельных пунктах. Champion 2011 считает, что во внутрихристианском контексте полемика Энея против метемпсихоза могла восприниматься еще и как критика оригенизма.

[28] Thphr., p. 23, 1–2, вероятно, отсылает к Мф. 5, 45, а Thphr., p. 63, 10, на мой взгляд, — к Быт. 2, 7.

[29] Thphr., p. 44, 1–21; 68, 16–21.

[30] Ср. упоминавшееся выше свидетельство Захарии о том, что Эней читал Платона, Аристотеля и Плотина (Vita Isaiae monachi, p. 8, 19–29 Brooks). Klitenic Wear 2013, 151, n. 21 утверждает, будто Hadot 1978, 20 сомневается в том, что Эней хорошо знал «Эннеады», но, похоже, это некорректная ссылка. Эней так или иначе обыгрывает плотиновские тек-

обсуждает или упоминает взгляды множества античных философов (например, Гераклита, Эмпедокла, Пифагора, Анаксагора, Аристотеля, Аттика, Нумения, Порфирия, Ямвлиха, Прокла, Сириана и др.), хотя, разумеется, это не исключает того, что он мог черпать свои сведения о них из вторых рук, т.е., в частности, из различных компендиумов и антологий, весьма популярных в позднеантичную эпоху[31]. Впрочем, философский уровень собственной аргументации Энея (разумеется, вложенной им в уста Эвксифея) нельзя назвать очень высоким. Немногие из его аргументов могут претендовать на какую-либо оригинальность, некоторые из них сформулированы довольно невнятно и туманно, а зачастую и вовсе сводятся к простому высмеиванию позиции оппонента за ее якобы самоочевидную нелепость. Философскую эрудицию Энея скорее можно воспринимать как один из элементов его общей риторической стратегии, целью которой является намеренная демонстрация глубокой и разносторонней учености автора, апеллирующего как к поэтам, историкам и географам (например, Гомеру, Пиндару, Геродоту, Арриану, Теопомпу, Ктесию, Евдоксу и др.), так и к парадоксографическим источникам[32], традиционным греческим мифам, причем зачастую — довольно причудливым и малоизвестным[33], а также разного рода оракулам[34] и даже сельскохозяйственной литературе[35]. В целом можно констатировать, что Эней полемизирует с неоплатониками, оставаясь с ними в едином культурном пространстве и, так сказать, говоря с ними на общем языке. Является ли это просто апологетическим приемом или нет, но в этом состоит существенное отличие «Теофраста» от других образцов подобной полемики, выдержанных в гораздо более кон-

---

сты, пожалуй, не реже, чем платоновские. Например, почти весь доксографический отрывок в Thphr., p. 5–7 представляет собой явную парафразу Plot. IV, 8, 1.

[31] См. об этом, например, Mansfeld, Runia 1997, 204–206 и указанную там литературу.

[32] Thphr., p. 17, 24–18, 21; 60, 5–21.

[33] Thphr., p. 33, 13–17; 38, 24–25; 63, 13–19; 66, 19–67, 1; 68, 10–14.

[34] Не только оракулам Аполлона (Thphr., p. 11, 2–4; 41, 23–24; 47, 5–9; 60, 15–20; 63, 25–27; 64, 16), но и «Халдейским оракулам» (p. 45, 5–9), а также, возможно, «Оракулам Сивилл» (ср. p. 49, 21–50, 1; 64, 15–17 и комментарии к этим местам).

[35] Thphr., p. 16, 1–9; 56, 13–24.

фликтном и антагонистическом тоне (как, например, тот же «Аммоний» Захарии из Митилены)[36].

В формальном отношении «Теофраст» представляет собой драматический, а не нарративный диалог, в котором принимают участие три персонажа — сириец Эвксифей, уроженец Александрии Египет и афинский философ Теофраст. В экспозиции диалога (Thphr., p. 2–4) Египет случайно встречает своего давнего товарища Эвксифея, который много лет назад учился с ним у Гиерокла, а теперь в силу непредвиденных обстоятельств вновь оказался в Александрии, хотя изначально направлялся в Афины, чтобы с помощью тамошних философов разрешить мучающие его мировоззренческие проблемы. Египет знакомит Эвксифея с недавно прибывшим в Александрию философом Теофрастом (p. 4, 1–19), и Эвксифей задает последнему ряд вопросов, касающихся представления о метемпсихозе: действительно ли душа проживает не одну земную жизнь, а множество (p. 4, 20–21)? воплощается ли она в различные тела добровольно или по необходимости (p. 5, 9)? вселяется ли она только в тела людей или же еще и в тела животных (p. 9, 15–18)? Теофраст, который изображен как несколько самодовольный и гордящийся своей ученостью философ-неоплатоник, в целом принимает переселение душ, но, отвечая на остальные вопросы, ограничивается тем, что излагает различные позиции, существовавшие на этот счет в античной философской традиции (p. 5, 1 – 14, 17). К примеру, согласно Платону, Плотину и другим философам, человеческие души действительно могут вселяться в тела животных (p. 10, 1 – 12, 11); согласно Порфирию и Ямвлиху, речь идет всего лишь о том, что в новом воплощении они становятся людьми, которые напоминают тех или иных животных своим характером (p. 12, 11 – 12, 25); наконец, согласно Проклу и Сириану, человеческая душа может сопровождать душу животного, одушевляющую его тело (p. 14, 6–17). Основные аргументы, на основании которых Эвксифей отвергает все эти представления, сводятся к следующему: разногласия между различными философами свидетельствуют о том, что они не обладают истиной (p. 7, 17 – 8, 9; 9, 1–14); переселение в тела животных невозможно, потому что разумная душа не может стать неразумной

[36] См. об этом Champion 2014b.

(p. 12, 15–20; 14, 13); воплощение в людей, похожих на животных по характеру, предполагает моральную деградацию и не соответствует целям божественного правосудия (p. 13, 1 – 14, 5); сопровождение человеческой душой души животного означает, что первая может слишком быстро и легко избавиться от этого наказания, когда подобное животное (например, рыба или птица) умирает (p. 15, 14–24); у людей нет воспоминаний о предшествующих жизнях, а все рассказы о них — выдумки (p. 17, 18 – 19, 9); при отсутствии подобных воспоминаний вселение в новое тело не может быть справедливым и педагогически эффективным наказанием за грехи, совершенные в предшествующей жизни, потому что человек просто не помнит, за что именно его наказывают (p. 16, 23 – 17, 17). На этом заканчивается та часть диалога, где главную роль играл скорее Теофраст, отвечавший на вопросы Эвксифея. В дальнейшем, напротив, Теофраст начинает задавать Эвксифею вопросы, касающиеся тех проблем, которые с неоплатонической точки зрения возникают при отрицании метемпсихоза, а Эвксифей пространно отвечает на них, излагая христианскую позицию.

Первый комплекс этих вопросов (p. 19, 10 – 36, 3) связан с проблемой существования зла, которая в неоплатоническом контексте решалась в том числе путем апелляции к переселению души. В частности, Теофраст полагает, что отрицание предшествующих воплощений делает необъяснимым по видимости несправедливое распределение благ и зол между добродетельными и порочными людьми в этом земном существовании (p. 19, 10–13). Эвксифей в ответ апеллирует к стоико-платонической теории ценностей, согласно которой неморальное благо и зло на самом деле вовсе не является благом и злом и не влияет на человеческое счастье и несчастье, а единственное благо и зло — это исключительно моральные добродетели и пороки, которые целиком зависят от свободы воли каждого морального агента. Соответственно, когда добродетельный человек претерпевает какое-либо страдание, он не терпит никакого зла, а его добродетель, гарантирующая его счастье, всегда остается при нем (p. 19, 14 – 21, 6). Теофраст задается вопросом, зачем Бог вообще допускает существование морального зла, вместо того, чтобы создать всех людей добродетельными? (p. 21, 7–9; 22, 14–17) Ответ Эвксифея представляет собой развернутую систему аргументации, отдельные пункты которой, строго го-

воря, уже не имеют прямого отношения к метемпсихозу, но в совокупности представляют собой многоплановую характеристику божественного Провидения, в целом воспроизводящую традиционные положения как платонической, так и христианской теодицеи: подлинная добродетель может быть только свободной, а свобода подразумевает возможность морального зла (p. 21, 10 – 22, 13); человек занимает низшее положение в иерархии разумных существ и не может быть абсолютно совершенен, потому что творение Бога должно включать разнообразные сущие, которые с точки зрения своего совершенства находятся на разных иерархических уровнях, но при этом все хороши в своем роде и на своем месте (p. 22, 18 – 25, 7); добродетельный человек подвергается страданиям либо для испытания и более полного проявления его добродетели, либо ради исправления сравнительно незначительных пороков, скрытых от глаз окружающих; порочный человек, терпя страдание в этой жизни, получает шанс избавиться от порока и избежать адского наказания после смерти; в любом случае тот, кто несправедливо причиняет им эти страдания, сам не избежит наказания, но Провидение встраивает его действия в ретрибутивно-педагогическую систему миропорядка (p. 25, 7 – 27, 21). Возвращаясь к проблематике, связанной с метемпсихозом, Теофраст замечает, что, если не допустить предшествующей жизни, все эти аргументы не объясняют те страдания, которым многие люди подвергаются с самого рождения (например, прирожденную слепоту и т.п.) (p. 27, 22 – 28, 2). Эвксифей отвечает, что, хотя такие страдания не имеют ретрибутивного смысла, они могут предотвращать то моральное зло, которое агент совершил бы, если бы не был им подвержен. Однако, подобный «профилактический» подход используется Провидением сравнительно редко, среди множества других крайне разнообразных и индивидуализированных средств для устранения и исправления морального зла (p. 28, 3 – 31, 7). Схожим образом ранняя или поздняя смерть объясняется не какими-либо причинами в предшествующей жизни, но представляет собой индивидуализированное педагогическое средство, используемое Провидением для морального совершенствования людей, тогда как одинаковая продолжительность жизни, установленная для всех, способствовала бы их моральной деградации (p. 31, 8 – 34, 22). Таким образом, в целом нет никакой необходимости допус-

кать предшествующую жизнь и метемпсихоз для решения проблемы зла. Множество воплощений не нужно ни самой душе, ни Богу, который на основании лишь одной жизни может направить душу в рай или ад (p. 34, 22 – 36, 3).

Следующий комплекс вопросов, к которому обращается Теофраст, касается происхождения человеческих душ (p. 36, 4 – 42, 20). Платоническое понимание метемпсихоза предполагает, что существует ограниченное число душ, которые вечно воплощаются в новые тела, но, если это не так, то откуда берутся души для новых людей (p. 36, 4–10)? Если, как утверждает Эвксифей (p. 36, 11 – 37, 14), Бог постоянно производит новые человеческие души, то в чем причина того, что он не создал их сразу в определенном числе, как поступил в случае с разумными существами более высокого ранга (p. 37, 15–18)? Может ли человеческая душа быть бессмертной, если у нее есть начало существования (с учетом древней античной аксиомы о том, что все, что возникает, обречено на гибель) (p. 39, 11–12)? Наконец, означает ли это, что число человеческих душ беспредельно (p. 40, 20–24)? В ответ Эвксифей утверждает, что Бог постоянно производит новые человеческие души для демонстрации того, что и созданные им еще до творения этого мира высшие разумные существа все же являются творениями и не заслуживают обожествления (p. 37, 19 – 38, 18). Несмотря на то, что существование души имеет начало, она создана по образу бессмертного Бога и по его воле может сохранять свое существование вечно, что, по мнению самого Платона в «Тимее», относится даже к материальному космосу (p. 39, 13 – 40, 19). Наконец, число человеческих душ очень велико, но не беспредельно, а их порождение прекратится, когда Богу будет угодно (p. 41, 1 – 42, 20).

Вопрос Теофраста о том, предполагает ли прекращение порождения человеческих душ конец существования самого материального космоса (p. 42, 21–23), служит переходом к обсуждению эсхатологической проблематики. Эвксифей отвечает, что космос действительно перестанет существовать, но лишь в том смысле, что преобразится и смертное в нем обретет бессмертие (p. 43, 1–21). С точки зрения платонического представления о вечности мира эта христианская концепция «конца света» создает целый ряд проблем, которые и озвучивает далее Теофраст. Прежде всего, если допустить, что у мира будет конец, то, следуя уже упоминав-

шейся выше аксиоме о взаимосвязи возникновения и гибели, надо также согласиться, что у него было и начало, но это значит, что Бог не всегда был творцом (т.е., имплицитно: претерпевал изменения, в том числе — с точки зрения своей благости, а это несовместимо как с платоническим, так и с христианским понятием о божестве) (p. 43, 22–24). Эвксифей отвечает, что, во-первых, Бог всегда рождал Сына и производил Дух, при посредстве которых и сотворил мир, а, во-вторых, еще прежде этого мира он создал разумные сущности, причем и сам Платон, и, например, «Халдейские оракулы» свидетельствуют в пользу того, что материальный космос имел начало (p. 44, 1 – 45, 19). Теофраст возражает, что, согласно распространенной интерпретации, Платон, говоря о возникновении мира в «Тимее», не имеет в виду, что у него было хронологическое начало существования, а лишь указывает на его зависимость от другой причины, т.е. Бога (p. 45, 20–23). Однако, по мнению Эвксифея, если мир существует вечно, это означает, что Бог на самом деле вообще не является его творцом и не может осуществлять по отношению к нему провиденциальную деятельность. Кроме того, многие платоники все же интерпретировали слова Платона о возникновении буквально, а для того, чтобы Бог был творцом, ему не нужно всегда творить все, что он в принципе способен сотворить, нужно лишь обладать творческой способностью (p. 46, 1 – 47, 19). Теофраст также указывает на то, что прекращение существования этого мира означает, что Бог либо позволяет разрушиться тому, что уже хорошо устроено (p. 47, 20 – 48, 2), либо не создал этот мир изначально в оптимальном состоянии, что несовместимо с его всемогуществом и благостью (p. 48, 18–20; 49, 4–5). Эвксифей отвечает, что этот мир, как и любое сложное и составное сущее, по природе обречен на разрушение, но Бог не просто разрушит его, а преобразит в лучшее состояние (p. 48, 3–17). Изначально же он этого не сделал именно потому, что вселенная должна включать в себя сущие разной степени совершенства (ср. выше p. 22, 18 – 25, 7), в том числе — как бессмертные, так и смертные, существование которых позволяет актуализировать в реальности множество прекрасных форм или «эйдосов», а также демонстрирует бессмертным существам, что они таковы по воле Бога, а не в силу собственной природы (p. 49, 1 – 51, 8). Однако, в конечном счете Бог сделает весь мир и человека бессмертными (p. 51, 8–23).

Последний комплекс вопросов, обсуждаемый в диалоге, касается воскресения из мертвых (p. 51, 24 – 68, 21). Теофраст понимает, что бессмертие человека должно быть телесным и задается вопросом о том, о каком именно теле идет речь — «земляном», «воздушном» или «световидном» (имея в виду неоплатонические представления о множестве тел, в которые может облекаться душа, нисходя в мир становления) (p. 51, 24 – 53, 5). Эвксифей высмеивает эти представления и утверждает, что человек воскреснет в том же «земляном» теле, в котором прожил эту жизнь (p. 53, 6 – 54, 18). На недоумения Теофраста, связанные с тем, что это тело разложилось и могло статью частью какой-нибудь пищевой цепочки, Эвксифей возражает, что «логос» или, если угодно, смысловой принцип человеческого тела сохраняется даже после его смерти и при необходимости может заново собрать воедино его материальные элементы, тем более, что человеческое тело уже было в контакте с бессмертной душой, что и подготовило его к бессмертию (p. 54, 19 – 61, 18; 62, 13 – 63, 12). Это, однако, не касается тел животных, именно потому что их души смертны и контакт с ними не подготавливает их тела к бессмертию (p. 61, 19 – 62, 13). Эвксифей заканчивает свое рассуждение, приводя многочисленные примеры чудесных воскресений из античной традиции, а также разного рода чудес, творимых современными ему монахами (p. 63, 12 – 67, 16). В результате Теофраст соглашается с правотой исповедуемого Эвксифеем учения, т.е. по сути — обращается в христианство (p. 67, 17 – 68, 8). Диалог заканчивается молитвой Эвксифея (p. 68, 9–21).

* * *

В основном перевод сделан в соответствии с текстом, представленным в издании Colonna 1958, но я также учитывал многие из конъектур, предложенных в AG. Сокращения имен и названий сочинений античных авторов соответствуют аббревиатурам, принятым в LSJ и OLD, а христианских — в Lampe и TLL.

СОКРАЩЕНИЯ

AG — Aeneas of Gaza. Theophrastus / Transl. by J. Dillon and D. Russell. With Zacharias of Mytilene, Ammonius / Transl. by S. Gertz. London: Bloomsbury, 2012. 181 p.

CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. 1903 ff.

DK — Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. I–III / Hrsg. von H. Diels, W. Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959–1960.

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

F — *Fontenrose J.* The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978. 476 p.

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

GKS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. Leipzig, Berlin, 1897 ff.

Lampe — A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G.W.H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961. 1557 p.

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

ODB — The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. I–III / Ed. by A.P. Kazhdan. New York: Oxford UP. 1991.

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

PLRE — Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. I–III / Ed. by A.H.M. Jones, J.M. Martindale, J. Morris. Cambridge: Cambridge UP, 1971–1992.

PO — Patrologia Orientalis. Brepols Publishers, 1904 ff.

PW — *Parke H. W., Wormell D.E.W.* The Delphic Oracle. Vol. I–II. Oxford: Basil Blackwell, 1956. 436 p., 271p.

RE — Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. von G. Wissowa, W. Kroll et al. Metzler: Stuttgart, 1893–1980.

SSR — Socratis et Socraticorum Reliquiae / Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit Gabriele Giannantoni. Vol. I–IV. Napoli: Bibliopolis, 1990.

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

TLL — Thesaurus linguae Latinae. Leipzig, 1900 ff.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

(и принятые обозначения)

Ahrens, Krüger 1899 — Die sogennante Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor / In deutscher Übersetzung hrsg. von K. Ahrens, G. Krüger. Leipzig: Teubner, 1899. — 417 S.

Alpi 2018 — Alpi, F. Zacharie le Scolastique // DPhA. Vol. VII. 2018. P. 301-308.

Amato 2010 — Rose di Gaza. Gli scritti retorico-sofistici e le Epistole di Procopio di Gaza / a cura di E. Amato. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2010. — 697 p.

Amato 2017 — L'École de Gaza: espace littéraire et identité culturelle dans l'antiquité tardive. Actes du colloque international de Paris, Collège de France, 23–25 mai 2013 / Édités par E. Amato, A. Corcella et D. Lauritzen. Leuven: Peeters, 2017. — 600 p.

Armstrong 1999 — Plotinus. Ennead III / Transl. by A.H. Armstrong. Cambridge, London: Harvard UP, 1999. — 417 p.

Ashkenazi 2004 — Ashkenazi, Y. Sophists and Priests in Late Antique Gaza According to Choricius the Rhetor // Bitton-Ashkelony, Kofsky 2004. P. 195-208.

Athanassakis, Wolkow 2013 — The Orphic Hymns / Transl. by Athanassakis A.N., Wolkow B.M. Baltimore: Johns Hopkins UP, 2013.

Auffret 2020 — Auffret, Th. Chapitre VIII: La doctrine de l'âme // Boéthos de Sidon – Exégète d'Aristote et philosophe / Édité par R. Chiaradonna et M. Rashed. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2020. — 523 p.

Aujoulat 1986 — Aujoulat, N. Le Néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie. Leiden: Brill, 1986. — 461 p.

Aujoulat 1987 — Aujoulat, N. Le De providentia d'Hiéroclès d'Alexandrie et le Théophraste d'Énée de Gaza // Vigiliae Christianae. 1987. Vol. 41. No. 1. P. 55-85.

Badian 2012 — Badian, E. Collected papers on Alexander the Great. London, New York: Routledge, 2012. — 536 p.

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

Barbato 2020 — Barbato, M. The Ideology of Democratic Athens. Institutions, Orators and the Mythical Past. Edinburgh: Edinburgh UP, 2020. — 252 p.

Barth 1655 — Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus, philosophi christiani de immortalitate animae et mortalitate universi / Ex recensione et cum animadversionibus Casparis Barthii. Leipzig: Typis Joannis Baueri, 1655. — 328 p.

Berardino 2000 — Patrologia. Vol. V. Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno (751). I Padri orientali / A cura di A. Berardino. Marietti, 2000. — 719 p.

Bitton-Ashkelony, Kofsky 2004 — Christian Gaza In Late Antiquity / Ed. by B. Bitton-Ashkelony, A. Kofsky. Leiden, Boston: Brill, 2004. — 247 p.

Blumenthal 1971 — Blumenthal, H.J. Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. — 156 p.

Boissonade 1836 — Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus de immortalitate animae et mundi consummatione / Ad codices recensuit Barthii Carini Ducaei, notas addidit Jo. Fr. Boissonade. Paris: Mercklein, 1836. — 530 p.

Bolton 1962 — Bolton, J.D.P. Aristeas of Proconnesus. Oxford: Clarendon Press, 1962. — 258 p.

Brennan 2017 — Brennan, Ch. Hellenistic Astrology. The Study of Fate and Fortune. Denver, Colorado: Amor Fati Publications, 2017. — 670 p.

Brisson 1978 — Brisson, L. Aspects politiques de la bisexualité. L'histoire de Polycrite // Hommages à Maarten J. Vermaseren. Vol. I. Leyden: Brill, 1978. P. 80-122.

Brisson 1987 — Brisson, L. Amélius: Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Bd. II, 36, 2 / Hrsg. von W. Haase. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1987. P. 793-860.

Brisson 1989 — Brisson, L. Amélius // DPhA. Vol. I. 1989. P. 160-164.

Brisson 2005 — Porphyre. Sentences. Tome II / Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson. Paris: Vrin, 2005. — 874 p.

Brisson-Pradeau 2009 — Plotin. Traités 45–50 / Sous la direction de L. Brisson et J. F. Pradeau. GF Flammarion, 2009. — 515 p.

Burkert 1987 — Burkert, W. Greek Religion Archaic and Classical / Transl. by J. Raffan. Blackwell Publishing, 1987. — 493 p.

Cameron 2016 — Cameron, A. Were Pagans Afraid to Speak Their Minds in a Christian World? The Correspondence of Symmachus // Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century / Ed. by M.R. Salzman, M. Sághy, R.L. Testa. Cambridge UP, 2016. P. 64-111.

Champion 2011 — Champion, M.W. Aeneas of Gaza on the Soul // ASCS 32 Selected Proceedings. Australasian Society for Classical Studies, 2011. P. 1-11.

Champion 2014 — Champion, M.W. Explaining the Cosmos. Creation and Cultural Interaction in Late-Antique Gaza. New York: Oxford UP, 2014. — 241 p.

Champion 2014b — Champion, M.W. “The Academy and the Lyceum are Among Us”: Plato and the Platonic tradition in the works of Aeneas, Zacharias and Procopius // Fowler 2014. P. 259-278.

Chitty 1971 — Chitty, D.J. Abba Isaiah // Journal of Theological Studies. 1971. Vol. XXII. Pt. 1. P. 47-72.

Chryssavgis, Penkett 2002 — Abba Isaiah of Scetis. Ascetic Discourses / Translated, with an Introduction and Notes, by J. Chryssavgis and P. Penkett. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2002. 282 p.

Ciccolella 2010 — Ciccolella, F. Le Epistole // Amato 2010. P. 120-150.

Ciccolella 2018 — Ciccolella, F. Pubblico e privato nelle lettere di Enea e Procopio di Gaza (V–VI sec.) // Historika. Studi di storia greca e romana. 2018. Vol. VIII. P. 425-448.

Colonna 1958 — Enea di Gaza. Teofrasto / A cura di M.E. Colonna. Napoli: Salvatore Iodice editore, 1958. — 161 p.

Cook 2018 — Cook, J.G. Empty Tomb, Resurrection, Apotheosis. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. — 715 p.

Gantz 1993 — Gantz, T. Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources. Baltimore, London: Johns Hopkins UP, 1993. — 909 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.

Des Places 1971 — Oracles chaldaïques avec un choix de commentaires anciens / Texte établi et traduit par É. Des Places. Paris: Les belles lettres, 1971. — 253 p.

Deuse 1983 — Deuse, W. Untersuchungen zur mittelplatonischen und neoplatonischen Seelenlehre. Wiesbaden: Steiner, 1983. — 278 S.

Djurslev 2020 — Djurslev, Ch. Th. Alexander the Great in the Early Christian Tradition. Classical Reception and Patristic Literature. London: Bloomsbury Academic, 2020. — 232 p.

Dierauer 1977 — Dierauer, U. Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik. Amsterdam: Verlag B. R. Grüner B. V., 1977. — 320 S.

Dillon 1971 — Dillon, J. Harpocration’s “Commentary on Plato”: Fragments of a Middle Platonic Commentary // California Studies in Classical Antiquity. 1971. Vol. 4. P. 125-146.

Dillon 2012 — Dillon, J. Introduction // AG. P. 3-9.

Dmitriev 2021 — Dmitriev, S. The Orator Demades: Classical Greece Reimagined through Rhetoric. New York: Oxford UP, 2021. — 354 p.

Dodds 1936 — Dodds, E.R. Review of “Max Wundt. Platons Parmenides” // Gnomon. 1936. Bd. 12. No. 3. P. 116-118.

Dodds 1963 — Proclus. The Elements of Theology / A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E.R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963. — 348 p.

Dörrie 1956 — Dörrie, H. Leid Und Erfahrung. Die Wort- und Sinn-Verbindung pathein-mathein im griechischen Denken. Wiesbaden: Steiner, 1956. — 42 S.

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

Dörrie, Baltes 2002 — Dörrie, H.; Baltes, M. Die philosophische Lehre des Platonismus. Bd. 6, 2. Von der “Seele” als der Ursache aller sinnvollen Abläufe. Bausteine 169–181: Text, Übersetzung, Kommentar. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 2002. — 454 S.

Dufault 2019 — Dufault, O. Early Greek Alchemy, Patronage and Innovation in Late Antiquity. Berkeley: University of California, 2019. — 168 p.

Dyck 1985 — Dyck, A.R. Notes on Platonic Lexicography in Antiquity // Harvard Studies in Classical Philology. 1985. Vol. 89. P. 75-88.

Edelstein 1945 — Edelstein E.J.; Edelstein, L. Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies. Vol. I–II. Baltimore: The John Hopkins Press, 1945. — 470 p., 277 p.

Farnell 1896 — Farnell, L.R. The Cults of the Greek States. Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1896. — 423 p.

Ferguson 1980 — Ferguson, E. Spiritual Sacrifice in Early Christianity and its Environment // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Bd. II, 23, 2 / Hrsg. von W. Haase. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1980. P. 1151-1189.

Finamore 1985 — Finamore, J.F. Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul. Chico, California: Scholars Press, 1985. — 173 p.

Fowler 2014 — Plato in the Third Sophistic // Ed. by R.C. Fowler. Boston, Berlin: Walter de Gruyter, 2014. — 318 p.

Fredricksmeyer 2003 — Fredricksmeyer, E. Alexander’s Religion and Divinity // Brill’s Companion to Alexander the Great / Ed. by J. Roisman. Leiden, Boston: Brill, 2003. P. 253-278.

Freudenthal 1894 — Freudenthal, J. Aineias 4 // RE I. 1894. S. 1021-1022.

Fuentes González 2005 — Fuentes González, P.P. Néchepso-Pétosiris // DPhA. Vol. IV. 2005. P. 601-615.

Goulet 2012 — Goulet, R. Porphyre de Tyr. Oeuvres // DPhA. Vol. Vb. 2012. P. 1300-1314.

Greatrex 2011 — The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Church and War in Late Antiquity / Ed. by G. Greatrex. Liverpool: Liverpool UP, 2011. — 562 p.

Gronau 1922 — Gronau, K. Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung. Tübingen: Mohr Siebeck, 1922. — 130 S.

Hadot 1978 — Hadot, I. Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius. Paris: Études augustiniennes, 1978. — 243 p.

Hadot 2000 — Hadot, I. Hiéroclès // DPhA. Vol. III. 2000. P. 690-701.

Hadot 2004 — Hadot, I. Studies on the Neoplatonist Hierocles / Transl. by M. Chase. Philadelphia: American Philosophical Society, 2004. — 152 p.

Hankinson 2008 — The Cambridge Companion to Galen / Ed. by R.J. Hankinson. Cambridge: Cambridge UP, 2008. — 450 p.

Herter 1965 — Herter, H. Vom Xanthos dem Lyder zu Aineias aus Gaza: Tylon und andere Auferweckte // Rheinisches Museum für Philologie. 1965. Neue Folge, Bd. 108. No. 3. S. 189-212.

Helmig 2008 — Helmig, Ch. Plutarch of Chaeronea and Porphyry on Transmigration — Who is the Author of Stobaeus I 445.14 – 448.3 (W.-H.)? // The Classical Quarterly. 2008. Vol. 58. No. 1. P. 250-255.

Hughes 1991 — Hughes, D.D. Human Sacrifice in Ancient Greece. London, New York: Routledge, 1991. — 301 p.

Hunger 1978 — Hunger, H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. Bd. I. Philosophie, Rhetorik, Epistolographie, Geschichtsschreibung, Geographie. München: Beck, 1978. — 528 S.

Inwood 2001 — The Poem of Empedocles / A Text and Translation with an Introduction by B. Inwood. Revised Edition. Toronto: University of Toronto Press, 2001. — 334 p.

Kalogerakos 1996 — Kalogerakos, I.G. Seele und Unsterblichkeit: Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles. Stuttgart: Teubner, 1996. — 411 S.

Kennedy 1983 — Kennedy, G.A. Greek Rhetoric Under Christian Emperors. Princeton, New Jersey: Princeton UP, 1983. — 333 p.

Kiel 2016 — Kiel, Y. Sexuality in the Babylonian Talmud. Christian and Sasanian Contexts in Late Antiquity. New York: Cambridge UP, 2016. — 302 p.

Klitenic Weir 2013 — Klitenic Weir S. Another Link in the Golden Chain: Aeneas of Gaza and Zacharias Scholasticus on Plotinus Enn. 4.3 // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2013. Vol. 53. No. 1. P. 145-165.

Kofsky, Bitton-Ashkelony 2006 — Kofsky A., Bitton-Ashkelony B. The Monastic School of Gaza. Leiden, Boston: Brill, 2006. — 249 p.

Krausmüller 2009 — Krausmüller D. Faith and Reason in Late Antiquity: The Perishability Axiom and Its Impact on Christian Views about the Origin and Nature of the Soul // The Afterlife of the Platonic Soul. Reflections of Platonic Psychology in the Monotheistic Religions / Ed. by M. Elkaisy-Friemuth and J. M. Dillon. Leiden, Boston: Brill, 2009. P. 47-76.

Krieter-Spiro 2018 — Krieter-Spiro M. Homer's Iliad. The Basel Commentary. Book XIV. Boston, Berlin: Walter de Gruyter, 2018. — 304 p.

Lasserre 1966 — Die Fragmente des Eudoxos von Knidos / Hrsg. von F. Lasserre. Berlin: Walter de Gruyter, 1966. — 299 S.

Legier 1907 — Legier E. Essai de biographie d'Enée de Gaza // Oriens Christianus. 1907. VII, 2. P. 349-369.

Lindsay 1970 — Lindsay J. The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt. London: Frederick Muller, 1970. — 452 p.

Litsas 1981 — Listas F.K. Choricius of Gaza: An Approach to His Work (Ph.D. diss.). University of Chicago, 1981. — 327 p.

Lewy 2011 — Lewy H. Chaldaen Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011[3]. — 770 p.

Long 1948 — Long H.S. A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece, from Pythagoras to Plato. Princeton, New Jersey, 1948. — 93 p.

Majercik 1989 — The Chaldean Oracles / Text, Translation and Commentary by R. Majercik. Leiden: Brill, 1989. — 247 p.

Malosse, Schouler 2009 — Malosse P.L., Schouler B. La troisième sophistique: qu'est-ce que la troisième sophistique? // Lalie. 2009. Vol. 29. P. 157-224.

Mansfeld, Runia 1997 — Mansfeld J., Runia D.T. Aetiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Vol. I. The Sources. Leiden: Brill, 1997. — 371 p.

Massimilla 1996 — Callimaco. Aitia. Libri primo e secondo / A cura di G. Massimilla. Pisa: Giardini, 1996. — 502 p.

Meyer 1907 — Meyer M.A. History of the City of Gaza, from the Earliest Times to the Present Day. New York: The Columbia UP, 1907. — 182 p.

Milazzo 1987 — Milazzo A.M. La chiusa del "Teofrasto" di Enea di Gaza: Il meraviglioso come metafora // Siculorum gymnasium. 1987. Vol. XL. P. 39-70.

Moorhead 1992 — Victor of Vita. History of the Vandal Persecution / Transl. by J. Moorhead. Liverpool: Liverpool UP, 1992. — 110 p.

Pease 1955 — M. Tulli Ciceronis de natura deorum. Liber primus / Ed. by A.S. Pease. Cambridge, Massachusetts: Harvard UP, 1955. — 537 p.

Penella 2009 — Rhetorical Exercises from Late Antiquity. A Translation of Choricius of Gaza's Preliminary Talks and Declamations / Ed. by R.J. Penella. New York: Cambridge UP, 2009. — 323 p.

Pernot 2021 — Pernot L. The Concept of A Third Sophistic: Definitional and Methodological Issues // Rhetorica. 2021. Vol. 39. No. 2. P. 177-187.

Pizzone 2001 — Pizzone A. Fra mito classico ed esegesi biblica (Aen. Gaz., Theophrast. p. 33, 13-19 Colonna): Eracle come Giona? // Koinonia. 2001. Vol. 25. P. 207-221.

Positano 1962 — Enea di Gaza. Epistole / A cura di L. Massa Positano. Napoli: Libreria Scientifica Editrice, 1962. — 132 p.

Praechter 1911 — Praechter K. Ein unbeachtetes Fragment aus Hierokles' Φιλίστορες // Berliner Philologische Wochenschrift. 2 December 1911. No. 48. S. 1515-1516.

Quiroga 2007 — Quiroga A. From Sophistopolis to Episcopolis. The Case for a Third Sophistic // Journal for Late Antique Religion and Culture. 2007. Vol. 1. P. 31-42.

Raffaelli 2001 — Raffaelli E.G. L'oroscopo del mondo. Il tema della nascita del mondo e del primo uomo secondo l'astrologia zoroastriana. Milano: Mimesis, 2001. 216 p.

Riginos 1976 — Riginos A.S. Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writing of Plato. Leiden: Brill, 1976. — 248 p.

Rigolio 2019 — Rigolio A. Christians in Conversation. A Guide to Late Antique Dialogues in Greek and Syriac. New York: Oxford UP, 2019. — 297 p.

Ritter 2018 — Ritter A.M. Aineias von Gaza // Die Philosophie der Antike. Bd. 5/1–3. Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike / Hrsg. von Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa. Schwabe Verlag, 2018. S. 2202-2205.

Rodkinson 1918 — New Edition of the Babilonian Talmud / Ed. by M.L. Rodkinson. Vol. XV–XVI. Boston: The Talmud Society, 1918. — 261 p.

Schibli 2002 — Schibli H.S. Hierocles of Alexandria. New York: Oxford UP, 2002. — 420 p.

Scheer 1908 — Lycophronis Alexandra. Vol. II scholia continens / Recensuit E. Scheer. Berlin: Weidmann, 1908. — 398 p.

Segonds 1989 — Segonds A. Ainéas de Gaza // DPhA. Vol. I. 1989. P. 82-87.

Seitz 1892 — Seitz K. Die Schule von Gaza. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1892. — 52 S.

Shaked 2012 — Shaked Sh. Eschatology. i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence // Encyclopaedia Iranica. — https://iranicaonline.org/articles/eschatology-i (июль / July, 2022).

Sigvartsen 2019 — Sigvartsen J. A. Afterlife and Resurrection Beliefs in the Apocrypha and Apocalyptic Literature. London: Bloomsbury, 2019. — 328 p.

Sikorski 1909 — Sikorski S. De Aenea Gazaeo. Breslau: Verlag von V.A.H. Marcus, 1909. — 57 p.

Siorvanes 1996 — Siorvanes L. Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science. New Haven, London: Yale UP, 1996. — 340 p.

Smith 1984 — Smith A. Did Porphyry reject the Transmigration of Human Souls into Animals? // Rheinisches Museum für Philologie. 1984. Neue Folge, Bd. 127. No. 3. P. 276-284.

Smyth 1956 — Smyth H.W. Greek Grammar / Revised by G.M. Messing. Cambridge: Harvard UP, 1956. — 784 p.

Sorabji 1983 — Sorabji R. Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. London: Duckworth, 1983. — 473 p.

Sorabji 1993 — Sorabji R. Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate. Ithaca, New York: Cornell UP, 1993. — 267 p.

Sorabji 2006 — Sorabji R. Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death. Chicago: Chicago UP, 2006. — 400 p.

Sorabji 2012 — Sorabji R. The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook. Vol. 1. Psychology (with Ethics and Religion). London: Bristol Classical Press, 2012[2]. — 430 p.

Stamatellos 2007 — Stamatellos G. Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads. State University of New York Press, 2007. — 270 p.

Starowieyski 2017 — Starowieyski M. Eneasz z Gazy i jego listy // Warszawskie Studia Teologiczne. 2017. No. 30 (specjalny). P. 110-130.

Storvick 1968 — Storvick O.J. Atticism in the "Theophrastus" of Aeneas of Gaza. The University of Michigan, Ph.D., 1998.

Szabat 2011 — Szabat E. Aineias (Αἰνείας) // Janiszewski P., Stebnicka K., Szabat E. Sofiści i retorzy greccy w cesarstwie rzymskim (I–VII w.). Słownik biograficzny. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011. P. 40-43.

Ta-Shma 2007 — Ta-Shma I. M. Karet // Encyclopaedia Iudaica. Second Edition. Vol. XI. Thomson Gale, 2007. P. 806-807.

Tissi 2014 — Tissi L. M. Commento agli oracoli 1–54 Erbse della Teosofia di Tubinga. Tesi di dottorato. Universita degli Studi Firenze, 2014. — 635 p.

Tornau 1998 — Tornau Ch. Plotin, Enneaden VI 4–5 [22–23]: ein Kommentar. Stuttgart, Leipzig: Teubner, 1998. — 519 S.

Troncarelli 2003 — Troncarelli F. Le radici del cielo. Boezio, la filosofia, la sapienza // Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac Paris, 8–12 juin 1999 / Édités par A. Gallonier. Louvain: Peeters, 2003. P. 421-434.

Van Parys 1988 — Van Parys M. Abba Silvain et ses disciples // Irenikon. 1988. Vol. 61. P. 315-330, 451-480.

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

Vuillemin 1996 — Vuillemin J. Necessity or Contingency. The Master Argument. Stanford, California: CSLI Publications, 1996. — 289 p.

Wacht 1969 — Wacht M. Aeneas von Gaza als Apologet: Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus. Bonn: Peter Hannstein, 1969. — 151 p.

Watts 2004 — Watts E. J. Student Travel to Intellectual Centers: What Was the Attraction? // Travel, Communication and Geography in Late Antiquity / Ed. by L. Ellis, F. L. Kidner. London, New York: Routledge, 2004. — 164 p.

Watts 2005 — Watts E.J. Winning the Intracommunal Dialogues: Zacharias Scholasticus' Life of Severus // Journal of Early Christian Studies. 2005. Vol. 13. No. 4. P. 437-464.

Watts 2009 — Watts E.J. The Enduring Legacy of the Iatrosophist Gessius // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2009. Vol. 49. No. 1. P. 113-133.

Watts 2016 — Watts E.J. The Letter Collection of Aeneas of Gaza // Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide / Ed. by C. Sogno, B.K. Storin, and E.J. Watts. Oakland, California: University of California Press, 2016. P. 384-393.

Westberg 2010 — Westberg D. Celebrating with Words. Studies in the Rhetorical Works of the Gaza School. Uppsala Universitet, 2010.

Westberg 2016 — Westberg D. The Letter Collection of Procopius of Gaza // Late Antique Letter Collections: A Critical Introduction and Reference Guide / Ed. by C. Sogno, B.K. Storin, and E.J. Watts. Oakland, California: University of California Press, 2016. P. 394-411.

Wickkiser 2021 — Wickkiser B. Laomedon, Hesione, and the Sea-Monster // The Oxford Handbook of Heracles / Ed. by D. Ogden. New York: Oxford UP. P. 209-223.

Winiarczyk 2013 — Winiarczyk M. The Sacred History of Euhemerus of Messene / Transl. by W. Zbirohowski-Kościa. Boston, Berlin: Walter de Gruyter, 2013. — 276 p.

Wortley 2012 — The Book of the Elders. Sayings of the Desert Fathers: The Systematic Collection / Transl. by J. Wortley. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2012. — 386 p.

Young 1972 — Young F. M. The Idea of Sacrifice in Neoplatonic and Patristic Texts // Studia patristica. Vol. XI. Berlin: Akademie Verlag, 1972. P. 278–281.

Zander 1999 — Zander H. Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999. — 869 S.

Zhmud 2012 — Zhmud L. Pythagoras and the Early Pythagoreans / Transl. by K. Windle and R. Ireland. Oxford: Oxford UP, 2012. — 491 p.

Ziolkowski 2009 — Ziolkowski J.M. Fairy Tales from Before Fairy Tales. The Medieval Latin Past of Wonderful Lies. The University of Michigan Press, 2009. — 500 p.

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

Andrei Seregin

PREFACE TO THE TRANSLATION OF “THEOPHRASTUS” BY AENEAS OF GAZA

This publication is a translation of the dialogue “Theophrastus,” written in the fifth century A.D. by the eminent rhetorician Aeneas of Gaza. The dialogue criticizes the Neo-Platonic views on the transmigration of souls and the eternity of the world from a Christian perspective. The translation is provided with a preface and detailed commentary.

Key words: Aeneas of Gaza, ancient philosophy, eternity of the cosmos, metempsychosis, neoplatonism, patristics, eschatology.

Seregin, Andrei Vladimirovich, Candidate of Sciences (in Letters), Senior Research Fellow, RAS Institute of Philosophy (Russian Federation, Moscow), avis12@yandex.ru

[ПЕРЕВОД «ТЕОФРАСТА» ЭНЕЯ ИЗ ГАЗЫ]

[p. 1] Диалог Энея Софиста «Теофраст» о том, что у людей не бывает предшествующей жизни, а душа бессмертна.

Главные темы диалога:

[I] О том, что у людей не бывает предшествующей жизни (опровержение греческих словопрений)

[II] О том, что человеческая душа не переходит в других людей и неразумных животных

[III] И о Провидении: из-за чего [имеют место] страдания рожденных

[IV] О том, что разнообразие смертей полезно

[V] И о том, что человеческие души рождаются, но бессмертны

[VI] О том, что они ограничены [по числу], а не беспредельны

[VII] И о возникновении мира и [его] изменении к лучшему

[VIII] И о том, что у одной души не много тел, но одно, которое и воскресает, и становится причастным бессмертию

[IX] Почему не происходит воскресения также и неразумных [животных]

[X] О том, что и в этой жизни часто происходило воскресение мертвых ради доказательства будущего [воскресения]

Действующие лица диалога: Египет Александриец, Эвксифей Сириец, Теофраст Афинянин

[p. 2] Египет:

Куда и откуда[1], Эвксифей?

Эвксифей:

От сирийцев к афинянам, Египет. Но противный ветер вынудил корабль сбиться с пути и преждевременно прервал плавание.

[1] С аналогичного вопроса начинается платоновский «Федр» (Pl. Phdr. 227a1). Финал «Теофраста» также отсылает к финалу «Федра» (см. примеч. 324).

И вот я с тобой возле Нила, а не Илисса[2] смотрю на Фарос[3], а не Пирей[4].

Египет:

Право, я очень благодарен этому ветру за то, что он вынудил тебя причалить у друзей. Или ты не вспоминаешь о философии Гиерокла[5], у которого мы с ранних лет предавались философским занятиям и любили друг друга, имея многочисленных почитателей? Я, по крайней мере, не знаю, горевал ли еще когда-нибудь так, как когда ты от нас уехал, наполнив себя разнообразной мудростью ради сирийцев. И пусть время [разлуки] было долгим, оно не разрушило любовь, но она все так же в полном расцвете, как если бы ты уехал вчера, хотя я не видел тебя много лет и не думал, что увижу. Но какой-то случай, подыгрывая мне, вопреки ожиданию[6] охотится на того, о ком я тоскую[7].

Эвксифей:

Теперь и я с тобой радуюсь этому случаю. И, стало быть, ветер не был противным, но милостивым и дружественным любви, если уж он доставляет любящему любимого. Но, скажи мне, есть ли еще среди вас те, кто разъясняет таинства философии, каким был [наш] учитель Гиерокл? Посещают ли [их] еще прекрасные и **[p. 3]** добронравные юноши, каким был тот Протагор из Ликии[8], мой ровесник, но превзошедший меня красотой и одаренностью?

Египет:

Эти прекрасные [вещи] имели место давно, а теперь миновали и прошли. Один, записавшись в ученики, не желает учиться, другой же, притворяясь наставником в таинствах, не умеет учить. И театр, и конские бега процветают, но философия и изящная словесность (τὰ μουσεῖα)[9] пришли в ужасное запустение.

---

[2] Илисс (Илисос) — река в Аттике, недалеко от Афин. Это еще одна возможная отсылка к «Федру» (ср. Phdr. 229a1).

[3] Остров в устье Нила, где находился Александрийский маяк.

[4] Афинский порт.

[5] Гиерокл — неоплатонический философ V в. н.э., возможный учитель Энея. См. Введение.

[6] Возможная аллюзия к Pl. Plt. 295d1.

[7] Вслед за AG, p. 56, n. 7 читаю ποθούμενον вместо рукописного ποτούμενον.

[8] Неизвестная личность.

[9] Буквально: «святилища Муз».

Эвксифей:

И сам подозревая это, я стремился в Афины, минуя Египет: не остался ли еще какой мудрец среди афинян? Ведь я хочу расспросить его о том, что приводит в большое затруднение как древних, так и нынешних [мужей], так что об этом рассуждают в одном случае так, а в другом этак.

Египет:

Так ты в Афинах, дружище! Ведь если ты хочешь узреть не Акрополь, не Пропилеи и не верфи, но мудрого мужа, то вот уж пошел третий день, как к нам прибыл Теофраст, великая слава Афин[10]. Пойдем же к нему! От него ты, пожалуй, узнаешь то, что ищешь, или же узнаешь, что этого даже и не следует искать у людей. Ибо ни среди афинян, ни среди [всех] остальных нельзя встретить никого мудрее Теофраста.

Эвксифей:

Да это дар небесный, по твоим словам, раз уж возле Нила я обрету философию афинян, так что узнаю эти [вещи], не рассекая великие моря. Но идем, ведь ты уже сделал меня почитателем Теофраста.

[p. 4] Египет:

Я пришел к тебе, Теофраст, приведя [тебе] соперника, Эвксифея, ибо и он любит философию.

Теофраст:

Право, Эвксифей — мой очень давний друг, раз уж он — любитель философии. Ибо [любовь к ней] — вещь прекрасная и редкостная, если уж и среди афинян, где философия особенно проявила себя, она совершенно изгнана и ни во что не ставится.

Эвксифей:

Напрасно, стало быть, я направлялся к афинянам, если, по твоим словам, не осталось никого, кто был бы в состоянии достойно ответить на [мое] вопрошание. Но не напрасно я преждевременно прервал плавание, если не без Божьей помощи обретаю возле Нила выдающегося философа и наилучшего из афинян. Однако, скажи мне, — а то Египет говорит, что, кроме как у тебя, больше и узнать негде — можно ли спрашивать, о чем бы мне ни захотелось?

[10] Вымышленный персонаж, который носит то же имя, что и известный ученик Аристотеля (ок. 371–281 гг. до н.э.).

Теофраст:

Конечно, спрашивай, если хочешь сделать мне приятное. Ведь уже много лет никто не спрашивал у меня ничего нового[11].

Эвксифей:

Повезло нам, если уж есть возможность и научиться, и сделать что-то приятное наставнику. Жила ли уже душа здесь прежде и будет ли жить снова или же, прожив нынешнюю жизнь, она освобождена от здешних дел?

[p. 5] Теофраст:

И жила прежде, и будет жить. Ведь такова воля древних мудрецов — чтобы я учил именно этому.

Эвксифей:

Ты утверждаешь, что одна и та же душа неоднократно нисходит в эту вот [земную] жизнь?

Теофраст:

Утверждаю, конечно, если ты не выскажешь что-нибудь более мудрое.

Эвксифей:

Придет ли она [сюда] снова добровольно или по необходимости[12]?

Теофраст:

Я попытаюсь, словно во время священных обрядов, раскрыть тебе тайны древних[13]. Итак, Гераклит утверждает необходимую смену [тамошней жизни на здешнюю], говоря, что странствие души совершается вверх и вниз[14]: поскольку для нее тяжкий труд — следовать за творцом и вместе с богом наверху обходить эту все-

[11] Ср. слова Горгия в Pl. Grg. 448a2–3.

[12] Ср., например, Plot. IV, 8, 5 и Iamb. de An. 26, p. 54, 27–30; 29, p. 56, 18–24 Finamore-Dillon где обсуждается аналогичная альтернатива. Плотин пытается показать, что между этими вариантами вообще нет внутреннего противоречия, Ямвлих же допускает, что одни души спускаются в этот мир добровольно, а другие по необходимости.

[13] AG, p. 57, n. 13 указывает в качестве параллели Pl. Phd. 59e, но я ее не нахожу. Некоторое отдаленное сходство можно усмотреть лишь с Phd. 59c8–d1. Нижеследующий доксографический пассаж на pp. 5–7 (исключая характеристику Аристотеля) композиционно и содержательно близок к аналогичной доксографии в Plot. IV, 8, 1 (ср. Sikorski 1909, 22–24).

[14] Fr. 33(*f2*) Marcovich. Ср. в целом Fr. 33 Marcovich и DK 22 B 60.

ленную, а также быть в его подчинении и под его управлением, вот поэтому, говорит он, душа уносится вниз из желания побыть в покое и надежды на [собственное] господство[15]. Эмпедокл же устрашает [нас], говоря, что для согрешивших душ существует закон — низвергнуться сюда[16]. Движимый мудростью он поместил корни вечнодвижущейся и самодвижущейся души в растение. В самом деле, он говорит (ибо я весьма кстати помню этот стих):

[p. 6] Я же, однако, и девой, и юношей [на свет] рождался,
И деревцом, и птицей,[17]

между делом ненавязчиво указывая на то, на что намекал и Пифагор[18]. И, конечно, Платон, наш прародитель, много и прекрасно рассуждает о душе и о [ее] странствии, причём, говоря [об этом] во многих местах, не всюду говорит одно и то же; но, с одной стороны[19], Сократ у него в «Федоне», презрев все чувственное и подвергнув порицанию соединение души с телом[20], оплакивает душу словно она в некой темнице и погребена в теле, как в могиле[21], и восхищается [содержащимся] в тайных учениях рассказом, гласящим, что с тех пор, как мы прибыли [в этот мир], мы оказались «словно под какой-то стражей»[22]; и [если] Эмпедокл эту вселенную представил «гротом» (ἄντρον)[23], Платон в «Государстве» поменял

[15] Fr. 56(*a3*) Marcovich, включающий в себя также фрагмент, упомянутый в предыдущем примечании. Ср. в целом Fr. 56 Marcovich и DK 22 B 84ab, а также неоплатонические параллели в Plot. IV, 8, 1, 11–15; IV, 8, 5, 6–7 Henry-Schwyzer; Iamb. de An. 22, p. 48, 21–22; 27, p. 54, 17–20 Finamore-Dillon.

[16] Ср. DK 31 B 115, Plot. IV, 8, 1, 17–20; IV, 8, 5, 5–6 Henry-Schwyzer и в целом тексты, переведенные в Inwood 2001, 86–90.

[17] DK 31 B 117.

[18] Ср. Plot. IV, 8, 1, 20–22 Henry-Schwyzer. В связи с реинкарнацией у Пифагора см., например, DK 21 B 7; DK 14 8–8a; Iamb. VP 18, (85). Подробнее см. Kalogerakos 1996, 98–149; Zhmud 2012, 221–238. См. также примеч. 86.

[19] Ср. Plot. IV, 8, 1, 23–27 Henry-Schwyzer.

[20] Pl. Phd. 66b–67b; ср. 81b–e.

[21] Орфическое представление (Fr. 8 Kern; DK 1 B 3; DK 44 B 14), воспроизведенное в Pl. Cra. 400bc.

[22] Pl. Phd. 62b2–5. Ср. Plot. IV, 8, 1, 28–33 Henry-Schwyzer.

[23] Ср. DK 31 B 117.

это название на «пещеру» (σπήλαιον)[24] и, конечно же, сказал, что уход души отсюда — это освобождение от оков и бегство из пещеры[25]; в другом же месте Сократ из «Федра» говорит, что видит нисходящие души лишенными крыльев; ибо обронившая крылья [душа] тяжелеет и устремляется вниз, пока, приблизившись к телу, не остановится, и всякий раз, когда «конь, [причастный] испорченности отягощен своим весом»[26], она не может оставаться наверху и уверенно ехать на нем; и это и есть причина прибытия [в этот мир]; а когда она опять восходит наверх, кругообороты [душ] (περίοδοι)[27] снова уносят ее сюда и посылают на суд и возмездие, но также и жребий, случайность и необходимость увлекают ее вниз[28].

[p. 7] Вот так, повсюду подвергнув порицанию сошествие души к телу, при сочинении «Тимея» он переменил мнение: он одобряет [ее] прибытие [сюда] и восхищается этим миром, называя его «блаженным богом»[29], а появившуюся здесь душу приветствует. Ведь он убежден, что она дана [нам] благим творцом и готов убедить в этом остальных. В самом деле, этой вселенной надлежало быть разумной, — и этого не могло произойти без души — но также и совершенной. Вот это душа каждого и дает вселенной, когда она оживляет (ἐγείρουσα), скрепляет, украшает и упорядочивает чувственно воспринимаемое [существо], тем самым с охотою служа Тому, кто с охотою творит, дабы это его прекрасное создание не осталось несовершенным. Ибо он хотел явить в чувственно воспринимаемом мире все то, что предсуществует в умопостигаемом[30]. Вот что [говорил наш] прародитель. Ученик же его, Аристотель, [говорит уже] не это, но, вводя новый термин, [заявляет], что душа есть «актуальность» (ἐντελέχειαν)[31], так как она привно-

[24] Имеется в виду знаменитый образ пещеры из Pl. R. 514a–517c.

[25] Pl. R. 515c4–5; 517b4–6; Ср. Plot. IV, 8, 1, 33–36 Henry-Schwyzer.

[26] Pl. Phdr. 247b3. В целом это предложение отсылает к Pl. Phdr. 246a–249d, где развивается образ души, как крылатой упряжки коней, которыми руководит возничий-разум, и описывается ее падение в материальное тело вследствие утраты крыльев.

[27] Ср. Pl. Phdr. 248e–249b.

[28] Ср. Plot. IV, 8, 1, 36–40 Henry-Schwyzer.

[29] Pl. Ti. 34b8.

[30] См. Pl. Ti. 30b–d; 39e; Ср. Plot. IV, 8, 1, 40–50 Henry-Schwyzer.

[31] Arist. de An. 412a27–b6; ср. 414a20–28.

сит в материю совершенство и является формой, впрочем, не бессмертной, ведь один лишь «ум, [пришедший] снаружи»[32] — ибо так он его называет — бессмертен[33], и душа [тоже приходит] извне. Ведь она не может освещаться здесь умом, словно лучом, из самой себя.

Эвксифей:

Блажен ты[34], Теофраст, ибо из великого разнообразия имеющихся древних высказываний ни одно не осталось тебе неизвестным, но ты ясно наставляешь им всем, словно придумал их сам, а не излагаешь то, что принадлежит древним. Видно, что память у тебя лучше, чем у Гиппия[35], и подготовлен ты превосходно. Но я все еще пребываю в замешательстве, как мне поступить, и не знаю, кем мне стать, так как не ведаю, за кем именно мне более подобает следовать — **[p. 8]** за Гераклитом ли, которому кажется, что бегство в эту нашу жизнь есть отдохновение души от трудов наверху[36], или за Эмпедоклом, который низвергнул душу сюда в качестве расплаты за то, в чем она согрешила, или же скорее за Платоном, который <высылает>[37] душу [сюда], как ему только заблагорассудится, то в качестве расплаты, то для того, чтобы эта вселенная была совершенной, и то против ее воли, а то добровольно, и иногда насильственно, а иногда в результате ее собственного движения; я уж умолчу об Аристотеле, который от чрезмерной мудрости упразднил бессмертие души; [все] они, взятые по отдельности, ниспровергают взгляды друг друга, философствуя в противоречии как с остальными, так и с самими собой[38].

---

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

[33] Ср. Arist. de An. 408b18–29; 413b24–32; 429b3–5; 430a17–25; GA 737a9–10; Metaph. 1070a24–26.

[34] Ср. Pl. R. 422e3.

[35] Софист Гиппий (V в. до н.э.), который славился хорошей памятью (Pl. Hp. Mi. 368d; Hp. Ma. 285e; DK 86 A 2, 11–12).

[36] Fr. 56(*a4*) Marcovich. Ср. примеч. 15.

[37] Вслед за AG, p. 57, n. 30 читаю ἐκπέμπει вместо рукописного ἐκπέμπεσθαι.

[38] Традиционный мотив патристической критики античной философской традиции. Ср., например, Just. dial. 2; Ps.-Just. coh. Gr. 5B–8E Morel; Tat. orat. 25, 1–2 Goodspeed; Thphl. Ant. Autol. III, 3; Arnob. nat. II,

Теофраст:

Представители Академии, переставляя, как им захочется, понятия и термины, подобно тем, кто толкует изречения оракула в соответствии с собственным желанием, хотят убедить [нас], что Платон <не>[39] расходится с самим собой. Но мне кажется, что это выходит у них слишком натянуто. Ибо никогда не было и, пожалуй, не будет [никого] более способного ясно растолковать все, что он ни пожелает, чем Платон. Они же, стыдясь кажущихся расхождений, своим оправданием навлекают на него другое обвинение: ведь или этот философ — неясный учитель, или он из ревности утаивает свою мысль. Но Платон не страдает ни тем, ни другим, вот только от тех, кто умничает по поводу его [взглядов] (τἀκείνου), осталось скрытым, что он принес в Грецию философию халдеев и египтян[40] и раскрыл сказанное Пифагором, Гераклитом и Эмпедоклом. Потому-то в одном месте ему свойственны одни рассуждения, а в другом — другие, дабы ничто из того, что было открыто мудростью, откуда бы оно ни происходило, не осталось неизвестным тем, кто занимается философией в Академии. К примеру, и относительно материи он наводит на мысль, что в каком-то смысле она возникла, а в каком-то является невозникшей[41]. Те, кто пришли после него, не ведая об утонченности и

56–57; Lact. inst. V, 3 (1); Eus. p.e. XIV, 2; Chrys. hom. 1–32 in Rom. PG 60, 414A и в целом Hermias irris.

[39] Чтение, встречающееся в некоторых рукописях (AG, p. 57, n. 31) и явно лучше соответствующее контексту (ср. «стыдясь кажущихся расхождений» ниже).

[40] Ср., например, Numen. Fr. 1 Des Places; Paus. IV, 32, 4; Lact. inst. IV, 2 (4).

[41] В платоновском «Тимее» утверждается, что упорядоченный космос «возник» (Pl. Ti. 28b7: γέγονεν) благодаря деятельности божественного демиурга. Многие позднейшие платоники считали, что это высказывание следует понимать не в буквальном смысле, но скорее в переносном, т.е., напр., каузальном, согласно которому существование космоса зависимо от Бога и, стало быть, он несамодостаточен, но это вполне совместимо с его хронологической вечностью (например, Xenocr. Fr. 153–158 Parente; Speus. Fr. 61b Taran; Crantor Fr. 2 Mullach = Fr. 9 Mette; Alcin. Epit. 14, 3; Calven. Fr. 22B Lakmann). Другие, напротив, трактовали платоновскую формулировку буквально: сперва существовала вечная неупорядоченная материя, а потом уже демиург создал из нее упорядоченный космос (например, Plu. De an.

многообразии познаний Платона и наперегонки стремясь придумать что-нибудь новое, сами себя привели в замешательство и, разошедшись [во взглядах], не следуют ни Платону, ни друг другу.

Эвксифей:

[p. 9] Ты весьма достойно разрешаешь меня от бремени, принесшего мне множество мук. Ведь у меня голова пошла кругом из-за этого затруднения, так что, забыв о родине и близких, я поплыл в Афины. Теперь же, случайно встретившись с тобой и дивясь присущей тебе мудрости, я еще больше удивляюсь тому, что тебя, досконально изучившего эти вещи, все еще носит то вверх, то вниз (ἄνω κάτω συμπαραχθῇς) вслед за Пифагором, Платоном, халдеями и египтянами, тогда как они об одном и том же говорят не одно и то же — и все вместе, и по отдельности. Ведь говорить противоположные вещи — свойство неопытности, а не знания, и, по-видимому, не Бог был зачинателем этого учения (а то, конечно, всем казалось бы одно и то же), но это некое человеческое мнение, в котором смешано много чего разного и противоречивого[42].

Теофраст:

Я знаю, дорогой друг. Но и Платону тоже кажется, что надо верить собственным [мнениям] до тех пор, пока не явится более божественный муж и не научит самой истине, которой в свою очередь и подобает следовать[43].

Эвксифей:

Поистине прекрасно сказано. Но скажи мне, не размышлял ли ты когда и над следующим, потому что меня приводит в смятение путаница среди философов древности: в самом деле, одни низвергают душу снова в людей, а другие — в животных[44].

---

procr. 1013e–1014b, 1016d–1017c; Quaest. Plat. 1003a; Attic. Fr. 4; 19–26; 28–29 Des Places). Отсюда уже близко до утверждения, что *и саму материю* можно назвать как невозникшей, если иметь в виду ее неупорядоченное состояние, так и возникшей, если она оформлена и упорядочена (Numen. Fr. 52 Des Places; согласно этому фрагменту, некоторые пифагорейцы также допускали, что Бог или монада действительно производит саму материю или диаду, а не только оформляет ее). Ср. также *ниже*, pp. 43–47.

[42] См. примеч. 38.

[43] Ср. Pl. R. 388e2–3; Grg. 509a1–4, где, впрочем, акцент скорее на том, что следует придерживаться собственных аргументов, пока их никто не опровергнет.

[44] См. обсуждение этой проблематики, например, в Plot. III, 4, 2;

[p. 10] Теофраст:

Если бы ты знал все, то удивился бы, что за великая битва идет среди тех, кто высказывается [на этот счет]. Ибо я, стоя сам по себе в стороне

И от убийства мужей, и от крови и бранного шума[45],

словно с наблюдательного пункта созерцал разнообразие этой битвы. И хочу описать ее тебе, поскольку ты слушаешь с интересом и любознателен. Итак, египтянам кажется, что одна и та же душа переодевается и в человека, и в быка, и в собаку, и в птицу, и в рыбу. И то она у них словно некий зверь — муравей или верблюд — обитает на земле, то, проскользнув в рыбу, став китом или сардиной, погружается в море, снова же переместившись в птичью природу, проносится в воздухе в виде галки или соловья, являя собой то одно, то другое из живых существ, пока, пройдя через них все, не подымется вновь туда, откуда впервые сошла вниз.

Египет:

Ну и небылицы! И счастлив же был бы я, став верблюдом, китом или галкой…

Эвксифей:

Ты вот шутишь, Египет, а я поражаюсь Теофрасту, если, зная это, он все еще якшается с египтянами (τοῖς Αἰγυπτίοις)[46].

[p. 11] Теофраст:

Сам Аполлон и дитя его[47] Платон сошлись во мнениях с египтянами, Аполлон — изрекая оракулы примерно в этом смысле и

Porph. 447F. Smith; Procl. in R. II, 333, 29 – 341, 4 Kroll; in Ti. III, 294, 22 – 295, 14 Diehl; Dam. in Phd. I, 355, p. 191–192 Westerink. В целом об истории представлений о реинкарнации в античности см., например, Long 1948; Dörrie 1976, 420–440; Deuse 1983, 129–167; Kalogerakos 1996, 18–31, 98–149, 255–262, 324–329, 343–372; Zander 1999, 57–152; Dörrie, Baltes 2002, 96–113, 344–387.

[45] Hom. Il. XI, 164 (перевод В.В. Вересаева).

[46] AG, p. 17: he is still prepared to be mixed up with Egyptian doctrines. Но, на мой взгляд, последующий контекст показывает, что речь идет просто о египтянах.

[47] О легенде, согласно которой Платон был сыном Аполлона, см., например, D.L. III, 2; Plu. Quaest. conv. 717de; Apul. Pl. I, 1 (180) Beaujeu; Or. Cels. I, 37, 33–35; VI, 8, 10–14 Borret; Olymp. in Alc. 2, 21–31 Westerink. Подробнее см. Riginos 1976, 9–32.

повелевая, чтобы открытиям египтян во всем верили[48], а Платон — когда, явив нам Тимея, он сказал, что души мужей, ставшие побабски изнеженными в этой жизни, вновь воскресают в виде женщин, а исполнившиеся порока — нисходят в животных и обитают вместе с сухопутными, летают вместе с пернатыми, собираются в косяки вместе с подводными [тварями][49]. И при изложении беседы Сократа с Федоном он превращает тех, кто побуждаем своекорыстием и готов к грабежам, в коршунов и волков, а тех, кто порабощен вожделениями, изгоняет в ослов[50]. И когда он основывает счастливый город[51], он в каком-то месте говорит там, что Орфей, сын Каллиопы, после того, как он окончил эту жизнь, растерзанный женщинами, избегая человеческой участи (τὸν ἄνθρωπον), стал лебедем из-за того, что тот, будучи музыкально одарен, создает музыку[52]. А Терсит, который был самым безобразным из всех пришедших под Илион, раз уж подражал Ахиллу не в том, как тот воевал, но в том, как он бранил Агамемнона, превращается в обезьяну и копирует действия людей, сменив присущий им облик, но не нрав[53].

Эвксифей:

Так отчего же, дорогой друг, наставники в платоновских таинствах нисколько не умничают в этих случаях, как [они поступают] в других, и не прикрывают откровенно смехотворные вещи (τὸν πλατὺν γέλωτα) перестановкой терминов и смешением понятий?

[p. 12] Теофраст:

Древние наставники ничего не переделывали в этих высказываниях, хорошо зная, что, поскольку Платон обучал египетской премудрости, а египтяне все уши ему прожужжали о том, что душа людей проходит через все живые существа, он повсюду в [своих] рассуждениях распространяет это учение[54]. Поэтому Плотин[55],

[48] Ср. Eus. p.e. IX, 10, 2–5 = Porph. 324F. Smith (где см. др. источники).

[49] Pl. Ti. 42b–d; 90e–92c.

[50] Pl. Phd. 81d–82a.

[51] То есть в диалоге «Государство».

[52] Pl. R. 620a.

[53] Pl. R. 620c.

[54] AG, p. 17: he everywhere spread the doctrine of these sayings. Но мне кажется, что в формулировке πανταχοῦ τῶν λόγων διασπείρει τὸ δόγμα родительный падеж τῶν λόγων лучше отнести к πανταχοῦ (ср. LSJ, s.v.).

[55] Ср. Plot. I, 1, 11, 8–13; III, 4, 2, 17–30; IV, 7, 14, 1–3; VI, 4, 16, 1–4; VI, 7, 6, 21 – 7, 5 Henry-Schwyzer.

Гарпократион[56] и, разумеется (ἀμέλει)[57], Боэт[58] и Нумений[59], переняв у Платона коршуна, и [далее] передают его как коршуна, и волка — как волка, а осла — как осла. И обезьяной у них считается не что иное как она сама, и лебедем — не что иное, как лебедь, и они говорят, что для души возможно исполниться порока еще прежде тела и стать совершенно похожей на неразумных [животных]; стало быть, какому [из них] она уподобилась, к тому и устремляется, облекаясь одна в одно, а другая в другое живое существо[60]. Пришедшие же после Порфирий[61] и Ямвлих[62], первый

[56] Гарпократион — платонический философ II в. н.э. Свидетельства о нем см. в Dillon 1971, Gioè 2002, 435–452 (воспроизведено в Vimercati 2015, 559–584). Первые три фразы этого абзаца соответствуют 18T Vimercati и Fr. 7 Dillon. Ср. также 19–20T Vimercati.

[57] Barth 1655, 98 предложил конъектуру Ἀμέλιος. В таком случае здесь имеется в виду Амелий, философ-неоплатоник III в. н.э., учившийся у Плотина. Brisson 1987, 847, n. 42 и 1989, 163 (DPhA I) принимает эту конъектуру и рассматривает данное место у Энея как свидетельство о взглядах Амелия. Dörrie, Baltes 2002, 373, Anm. 25 и Auffret 2020, 364–365 высказываются в пользу рукописного чтения.

[58] Идентичность этого Боэта является спорной. В научной литературе обсуждались следующие варианты: 1) стоик Боэт Сидонский II в. до н.э., 2) перипатетик Боэт Сидонский I в. до н.э., 3) Боэт, против которого Порфирий написал трактат «О душе» (скорее всего он тождественен перипатетику, хотя некоторые исследователи отождествляли его и со стоиком), 4) платонический лексикограф Боэт, вероятно, II в. н.э. См. соответствующие статьи в DPhA II, 122, 124 и 130. Auffret 2020, 372–376 аргументирует в пользу 4) на основании ранее игнорировавшихся сирийских свидетельств (ср. также Dörrie, Baltes 2002, 373, Anm. 26). Общий контекст у Энея, где речь идет о «наставниках в платоновских таинствах», как кажется, предполагает, что речь должна идти об авторе платонической направленности (ср. Auffret 2020, 373). Подробнее о лексикографе Боэте см. Dyck 1985, 75–84.

[59] Эта и следующая фразы соответствуют Numen. Fr. 49 Des Places.

[60] С финалом этого предложения ср. Plot. IV, 3, 12, 38–39 Henry-Schwyzer.

[61] Вся эта реплика Теофраста = Porph. 448F. Smith. Позиция Порфирия относительно переселения человеческих душ в тела животных является предметом дискуссий. Утверждения Августина о том, что он отрицал такую возможность (Porph. 300–300bF. Smith) в принципе совместимы с метафорической интерпретацией, которую ему приписывает Эней (ср.

— [человек] ученейший, а второй — снискавший божественное вдохновение[63], как презирая в силу своей мудрости собственных предшественников, так и краснея за платоновых осла, волка и коршуна, постигли также, что у разумной души — одна сущность, а у неразумной — другая, и что сущности не переселяются [из одного сущего в другое], но скорее остаются в том же состоянии, в каком были, когда впервые произошли, ибо разумность не случайное свойство для души, чтобы переходить [к другому сущему], но [видовое] различие твердо установленной сущности, и совершенно невозможно, чтобы разум переместился в неразумное[64], если только они не скажут, что и неразумное незаметно присваивает себе природу разума[65]. С некоторым запозданием приняв это в расчет, они оставили в стороне неразумные живые существа и внесли из-

---

также Porph. 447F., p. 515, 14 – 516, 19 Smith). В Porph. 382F. Smith (= Stob. I, 49, 60 = Plu. Mor. Fr. 200 Sandbach) усматривались признаки как метафорической, так и буквальной интерпретации (см. Smith 1984, 277 и Helmig 2008, 250–251, который, впрочем, поддерживает не менее традиционную атрибуцию этого фрагмента Плутарху). Есть также аргументы в пользу того, что позиция Порфирия (Sorabji 1993, 189–194; как, впрочем, и Ямвлиха, ср. Smith 1984, 280–282) могла быть ближе к третьему пониманию переселения человеческих душ в тела животных, которое Эней ниже (p. 14) приписывает Сириану и Проклу. Некоторые исследователи пытаются объяснить разноречивые данные об отношении Порфирия к метемпсихозу той или иной эволюцией его взглядов (см. Dierauer 1977, 80–87; Dörrie, Baltes 2002, 376–377).

[62] Nemes. nat. hom. 2, 595–600 Einarson (= Porph. 447F., p. 516, 20–25 Smith) утверждает, что Ямвлих допускал переселение человеческих душ только в человеческие тела, но при этом еще и противопоставляет его позицию метафорической интерпретации метемпсихоза Порфирием (ср. предыдущее примеч.).

[63] Ср. David in Porph., p. 92, 2–7 Busse, где эти характеристики Порфирия и Ямвлиха приписываются Дельфийскому оракулу. В связи с Ямвлихом ср. также Marin. Procl. 26, p. 30, 22 Saffrey-Segonds.

[64] Ср. Plu. De esu carn. 998c: переселение в тела животных предполагает, что разумное становится неразумным.

[65] Стоит отметить, что в платонической традиции присутствует представление о том, что животные обладают определенной формой рациональности. См. в целом De sollertia animalium и Bruta animalia ratione uti Плутарха, а также Cels. apud Or. Cels. IV, 84 (и в целом 81–98); Porph. Abst. III, 2–18. Подробнее см. Sorabji 1993, 45–47, 78–90, 192; Sorabji 2012, 213.

менения [в учение], говоря, что человек обретает новую жизнь не в осле, но в человеке, подобном ослу, и не во льве, но в человеке, подобном льву[66]. Ибо не природа, но облик тел меняется при переодевании, словно на сцене у трагических актеров, которые играют то Алкмеона, то Ореста[67].

[p. 13] Эвксифей:

Они латают ветошь ветошью (λίνον λίνῳ συνάπτουσι), согласно поговорке, Теофраст, и взялись злом изцелять зло[68]. Ибо к чему нужно было душе разлучаться с телом, если ее снова посылают вниз в тело? Смерть [в таком случае] бесполезна. Ведь следовало бы [тогда уж] продлевать жизнь самых порочных людей как раз настолько, [насколько нужно,] чтобы растянуть их наказание. Да и кроме того, если душа впадет в распущенность, оказавшись в этой жизни под властью бесчисленных похотей и постыдно служа им, как раб своим госпожам, то, когда из-за этого она снова отсылается правосудием для воскресения в человеке, подобном ослу, чтобы, по-видимому, служить похотям еще более, [получится, что] она приняла в качестве наказания то, что предоставляет средства для ее порока. И расплата, оказывается, не уничтожает распущенность, но еще надежнее усиливает ее. Однако же правосудие считается

[66] Ср. Porph. 447F., p. 515, 14 – 516, 19 Smith; Procl. in Ti. III, 294, 23–26 Diehl; in R. II, 309, 3–14 Kroll; Dam. in Phd. I, 355, 5–9 Westerink; Calc. in Ti. 198, p. 219, 4–14 Waszink. Согласно Dierauer 1977, 82–83, Эней якобы вовсе не хочет сказать, что Порфирий и Ямвлих вообще не допускали переселения человеческой души в тело животного, но речь идет лишь о том, что при таком переселении эта душа остается именно человеческой и не утрачивает разумность. Но эта интерпретация представляется слишком натянутой (ср. Dörrie, Baltes 2002, 375, Anm. 39).

[67] В связи с этой театральной метафорой применительно к метемпсихозу ср., например, Plot. III, 2, 15, 21–29 Henry-Schwyzer. Алкмеон и Орест — традиционные примеры матереубийц из греческой мифологии и нередко упоминаются вместе (ср. SVF III, 688, 20–21 von Arnim; Ael. NA I, 24, 11 Herscher; Philostr. VA IV, 38, 36–37 Kayser; VS 1, p. 481, 10 Kayser).

[68] Распространенные поговорки. В связи с первой ср. Pl. Euthd. 298c6; Paroemiographi I, 113, 96 и 272, 16; Suid. Λ 566 Adler, а со второй — Hdt. III, 53, 14 Legrand; Th. V, 65, 2 Powell; S. Fr. 77, 2 Radt; Lib. Decl. 31, 1, 35, 8 Foerster; Hierocl. in CA 14, 6, 9; 14, 12, 11–12 Koehler.

врачеванием страстей[69], потому что оно сокращает, отсекает, расчленяет и полностью искореняет [их], а не потому что пробуждает и обостряет или измышляет для страсти новый материал. Ведь если бы это было так, то это было бы все равно, как если бы какой-нибудь судья, взяв человека, схваченного за кражу, велел ему не претерпеть некоторое страдание, но, посещая святилища, брать там что он только ни пожелает, тем самым отнесясь к алчности с щедростью (ἀφθόνως ἔχοι)[70] и предоставив ему безбоязненно касаться приношений, раз уж его схватили за кражу. Сейчас такой-то принадлежит к числу разнузданных [педерастов] (ἀγρίων) и развращает цветущих юношей, потом пусть станет юным красавцем, дабы и сам испытал это; другой же, прелюбодей, пусть превратится в женщину, чтобы его обесчестило прелюбодеяние[71].

Египет:

Ну и ну, что за нелепость! Правосудие становится сводником…

[p. 14] Эвксифей:

Но, Египет, так велят ученейший Порфирий и боговдохновенный Ямвлих, приписывая то, что зависит от нас (τὸ ἐφ' ἡμῖν), судьям в Аиде и делая правосудие виновным в человеческих промахах[72]. А Теофраст хочет, чтобы мы последовали за ними.

Теофраст:

Пожалуй, пока что не хочу, Эвксифей. Ведь ни Сириан[73], ни

---

[69] Греч. ἡ δίκη τῶν παθημάτων ἰατρικὴ νομίζεται. Отсылка прежде всего к Pl. Grg. 478b1; d6–7. В целом за этим тезисом стоит распространенная у античных и раннехристианских авторов «медицинско-педагогическая» трактовка наказания, при которой ему приписывается прежде всего исправительная функция (например, Pl. Grg. 477a; 478a; 478cd; 480cd; 525bc; Prt. 324a–325b; R. 445a; 591ab; Lg. 854d; 933e–934b; Arist. EE 1214b32–34; 1220a34–37; Rh. 1374b33; SVF II, 1175; Alcin. Epit. 31, 3; Clem. str. VII, 16, 102, 5; Or. Cels. VI, 56; Plot. IV, 4, 45, 46–51 Henry-Schwyzer; Hierocl. in CA 14, 8, 3 – 10, 3 Koehler; Simp. in Epict., p. 39, 25–45 Didot).

[70] Это выражение — возможная аллюзия к Pl. Grg. 494c7; e6.

[71] Ср. Pl. Lg. 870e; 872e–873a; Plot. III, 2, 13, 8–15 Henry-Schwyzer, где действительно предполагается подобная логика, но применительно к другим примерам (убийство, изнасилование и т.п.).

[72] Эта фраза = Porph. 466F. Smith.

[73] Сириан (ум. ок. 437 г. н.э.) был учителем Прокла и Гермия, в

Прокл не следуют за ними, но нашли нечто своеобразное и новое.

Эвксифей:

Что же это, Теофраст?

Теофраст:

Душу, настроенную на грабеж, они не превращают в коршуна, ведь неразумно, чтобы разумная [душа] перемещалась в неразумное [существо], и не высылают в человека, подобного коршуну, ведь нелепо, если наказание становится причиной алчности, но говорят, что у коршуна есть своя собственная душа, неразумная, человеческая же привязана к ней, при ней пребывает и вместе с ней летает[74]. И именно так осуществляется возмездие[75].

Эвксифей:

Эта находка хоть и поновее, но еще более смехотворна — если Одиссей сопровождает муравья, так как оба они хозяйственны и способны перенести множество трудов, а Гектор привязан к осе, ведь и он, и она «потрясают шлемом» (κορυθαιόλω)[76] и донельзя воинственны, лягушка же, конечно, окажется еще и Клеоном[77],

---

текстах которых хорошо засвидетельствована приписываемая ему здесь позиция (см. след. примеч.), хотя сам Прокл возводит ее к ученику Порфирия и Ямвлиха Феодору Асинскому (Procl. in R. II, 310, 4–6 Kroll).

[74] Cp. Procl. in R. II, 309, 28 – 312, 5; II, 334, 13–18 Kroll; in Ti. III, 294, 29 – 295, 14 Diehl; Herm. in Phdr., p. 170, 16–19 Couvreur; Dam. in Phd. I, 355, 9–15 Westerink; Sallust. 20, 1 Rochefort.

[75] Доксография неоплатонических представлений о метемпсихозе, предложенная Энеем на pp. 12–14, предполагает, что платоновские утверждения о переселении человеческой души в тела животных могут трактоваться трояко: 1) буквально, т.е. индивидуальная душа, которая жила в человеческом теле, в следующем воплощении вселяется в тело животного; 2) метафорически, т.е. эта душа вселяется в тело человека, по характеру напоминающего соответствующее животное; 3) эта душа сопровождает неразумную душу животного, одушевляющую его тело. Эти же три варианта отражены в Dam. in Phd. I, 355, p. 191–192 Westerink и Procl. in Ti. III, 294, 22 – 295, 14 Diehl. Как показывает Auffret 2020, 365–370, в конечном счете доксографические сведения Энея, вероятно, восходят к несохранившемуся комментарию Прокла на «Федр». См. также Sorabji 2012, 213–216.

[76] «Потрясающий шлемом» — стандартный гомеровский эпитет применительно к Гектору (Hom. Il. II, 816; III, 83; 324; V, 680 и др.).

[77] Афинский политический деятель V в. до н.э. радикально демократической направленности, обыкновенно изображаемый в античных ис-

ведь оба частенько орут, а муха увлечет за собой Гипербола[78], ибо их общей чертой является бесстыдство. А что муравей, оса, лягушка, муха являются чем-то двойственным, оставалось незаметным! **[p. 15]** Ведь не без тела сопровождает [их] и Одиссей, и любой другой, если уж сопровождает. Ибо, по твоим словам, не целиком разлучился с телом тот, кто еще нуждается в возмездии[79].

Теофраст:

Конечно, нет.

Эвксифей:

Так прячется ли Одиссей внутри муравья или висит у него на ноге, словно на баране [в пещере] у Циклопа[80], а муравей тащит его за собой, куда вздумает? Почему ты смеешься над этим, Египет?

Египет:

Разве не смешно, что в своей заносчивости они нисколько не замечают, что это все басни?

Эвксифей:

Так что же, Теофраст, если бы ты заприметил стаю летящих с криком скворцов или журавлей, то, видимо, сказал бы, что это те, кто буйствовал в армии или на сцене, наглецы, смутьяны и бесстыдники, умерев, оказались привязаны к этим птицам и кричат, подобно им, и повсюду за ними следуют; если же пойманных птиц приносят в жертву, то заклание птиц оборачивается бегством для узников; ибо те освобождаются благодаря исчезновению души, с которой они были связаны. Они ведь не скажут, что неразумная душа бессмертна[81]. Так что же? Если человеческие души были

точниках как образцовый демагог, отличавшийся крайне экспрессивными ораторскими манерами. Ср., например, Plu. Nic. 8, 6 Ziegler.

[78] Еще один афинский политик-демократ V в. до н.э., получающий в большинстве античных источников крайне нелестную оценку (например, Ar. Eq. 1304; Th. VIII, 73, 3 Powell).

[79] Вероятно, речь идет о т.н. «пневматическом» теле. См. *ниже*, примеч. 261, а также AG, p. 60, n. 63.

[80] Hom. Od. IX, 425–461.

[81] Вопрос о бессмертии неразумной души в платонической традиции касается как неразумных частей человеческой души, так и душ неразумных животных. Данные платоновского корпуса на этот счет противоречивы: например, согласно Phdr. 245c5 «всякая душа бессмертна» и образ души как как крылатой упряжки коней, управляемой возничим, в Phdr.

привязаны к сардинам, но сеть у рыболовов работает исправно, разве [души], освободившись, не посмеются над этим возмездием? Ведь что для рыб — пленение, то для душ — избавление, и для человеческих душ ловля сардин оборачивается свободой. **[p. 16]** А, к примеру, пчеловоды, когда не хватает пчел, используют такую хитрость: загнав быка в небольшое помещение, они бьют [его] дубинами, пока он не лишится сил; и когда он вот так упадет, то и остается там лежать (προτίθεται); они же тщательно затворяют двери, чтобы ни с одной стороны внутрь не проникало ни ветерка, а потом уходят; отсчитав сорок дней и затем отворив [двери], они обнаруживают, что бык сгнил, а вокруг кружится целая тьма живых существ вместо одного; в самом деле, дом внезапно оказывается полным пчел, которые родились из быка и, вскормленные в рою, пустили в ход свои крылья; вот их-то подобрав и позабо-

246ab имплицитно предполагает, что души обладают неразумными частями еще до падения в тело, тогда как в Ti. 69c–e эти части эксплицитно обозначаются как смертные, что, возможно, подразумевается также в R. 611b–612a. Мнения последующих платоников по этому поводу разделились. В пользу бессмертия неразумной души ср., например, Speus. Fr. 55 Taran = Xenocr. Fr. 211 Isnardi Parente; Gal. De plac. Hipp. et Plat. IX, 9, 10, 1–3 De Lacy; Harpocr. 15T Vimercati = Fr. 10 Dillon (эксплицитно о душах животных); Iamb. de An. 37, p. 66, 6–8 Finamore-Dillon; In Ti. Fr. 81 Dillon (отдельно от разумной души); а в пользу того, что только разумная душа бессмертна — Attic. Fr. 15 Des Places = Alb. test. 16 Göransson; Gal. Quod an. mor. IV, p. 772, 17 – 773, 7 Kühn; Alcin. Epit. 23, 1; 25, 5; Herm. in Phdr., p. 102, 15–26 Couvreur. Существовали также более нюансированные позиции, согласно которым неразумная душа в той или иной форме сохраняется, как минимум, в течение долгого времени после смерти (ср., например, Plot. IV, 7, 14; Porph. in Ti. II, Fr. 80 Sodano). Позиция Сириана и Прокла, которая, по-видимому, имеется здесь в виду Энеем (ср. также Procl. in R. I, 215, 5–6 Kroll; Dam. in Phd. I, 177, 5 Westerink; Herm. in Phdr., p. 102, 15–26 Couvreur, где можно предполагать отражение взглядов Сириана), по сути, однако, скорее представляла собой достаточно сложный компромисс между всеми этими точками зрения (см. Procl. in Ti. III, 236, 31 – 238, 23 Diehl). Подробнее см. Dörrie 1976, 420–440; Finamore 1985, 15–27 (о Порфирии и Ямвлихе) и в целом спектр мнений, представленный в Procl. in Ti. III, 234, 8 – 238, 23 Diehl; Herm. in Phdr., p. 102, 10–26 Couvreur; Dam. in Phd. I, 177 Westerink.

тившись о них, пчеловоды и налаживают производство меда[82]. Итак, одна ли душа, раздробившись, распалась на многие тысячи [других], которые [прежде] заключал в себе один бык, собрав их [воедино], или же она образовала рои пчел, призвав к себе это множество [душ со стороны]? Мне эти [предположения] представляются явно смехотворными, а тебе нет? И, возможно, у любителей новшеств найдется еще и четвертое [объяснение]. Но сколь велика битва словес, столь же велика и ошибочность учений. Куда вы несетесь[83], афиняне, доверяя любому, кто рассказывает басни? Ты ведь видишь, как это рассуждение, если его, словно те камни, что несут в себе огонь, потереть само о себя, само же испускает свет и разоблачает то, что до сих пор таилось во тьме, и уже не позволяет настаивать на том, что у души была предшествующая жизнь.

Теофраст:

Эти [соображения] и прежде неоднократно осаждали меня, приводя в замешательство мою мысль. Но благоговение перед отеческим наследием и недостаток союзников стесняли и сдерживали меня.

Эвксифей:

А не приходило ли тебе в голову прежде остальных [доводов] вот что: если душа уже жила прежде, она бы, пожалуй, помнила об этом или вспоминала бы? Ведь, разумеется, и познание древние

[82] Т.н. bougonia, т.е. «рождение [пчел] от быка», открытие которого в греческой мифологии приписывается сыну Аполлона Аристею. Это разновидность распространенного в античности и средневековье представления о спонтанном самозарождении насекомых и мелких животных из разлагающихся трупов более крупных живых существ. Ср., например. Archel. Aeg. Fr. 125–129 Lloyd-Jones, Parsons; Antig. Mir. 19; Nic. Ther. 741; Verg. G. IV, 295–314; Ov. Fast. I, 376–380; Met. XV, 361–71; Var. R. II, 5, 5; III, 16, 4; Plin. Nat. XI, 70; Ael. NA I, 28; Porph. Antr. 15, 8–9 (Seminar Classics 609); Olymp. in Mete., p. 278, 4–9 Stüve (CAG 12.2); Phlp. in Ph. I, p. 179, 2–10 Vitelli (CAG 16); Simp. in Ph. I, p. 239, 18–19 Diels (CAG 9); in Cael., p. 344, 10–12 Heiberg (CAG 7).

[83] Распространенное риторическое клише (ποῖ φέρεσθε;). Ср., например, Pl. (sp.) Clit. 407b1; Epict. III, 22, 26; Corp. Herm. VII, 1, 1 Nock-Festugière; Plu. De mul. virt. 246a; D. Chr. Or. 13, 6, 3 von Arnim; Philostr. VA I, 17, 8–9 Kayser; Eus. Hierocl., p. 411, 20 Kayser; Him. Or. 66, 50 Colonna; Lib. Or. 18, 123, 5 Foerster.

зовут воспоминанием[84]. **[p. 17]** Далее, она вспоминает творца и умопостигаемую красоту, от которой уже довольно долгое время как удалилась, но совершенно забыла занятия, переживания, родину и родителей из предыдущей жизни, откуда переселилась [чуть ли не] вчера. Однако, насколько это правдоподобно — вспоминать о прекрасных вещах, но забыть о мучительных, память о которых в большей степени проникает и запечатлевается [в нас]? В самом деле, я, наказывая сына или раба за то, в чем они согрешили, перед возмездием не раз предварительно объявляю о причине возмездия и требую запомнить [ее], чтобы они уже не совершали тех же самых промахов. А Бог, приговорив к предельным карам, не сообщает страдающим, за что эти кары, но, вызывая отчетливое ощущение возмездия, отнимает память о грехах? Так какую же пользу принесло возмездие, утаивая грех? Стало быть, напротив, оно и подстрекает, и доводит [грешника] до безумия: он с легкостью и по справедливости бранит судью, если терпит возмездие, не сознавая за собой ничего дурного[85]. А сам-то ты, Теофраст, напомнив нам о стольких умопостроениях, не помнишь лишь о самом себе и, видимо, не можешь сказать, был ли ты солдатом или философом, или, может, зайцем или львом, или же сопровождал ли ты лебедя или коршуна?

Теофраст:

Говорят, Пифагор помнил, что когда-то был Эвфорбом из Трои[86].

---

[84] Согласно Платону познание возможно только за счет того, что душа вспоминает идеи, которые видела в умопостигаемом мире до своего воплощения. Ср. Pl. Phd. 72e–76e; Men. 81c–e.

[85] Схожую аргументацию против метемпсихоза см. в Just. dial. 4, 5–7. Ср. также Iren. haer. II, 3, 1.

[86] Эвфорб — троянский герой, ранивший Гектора (Hom. Il. XVI, 806–815; 850) и убитый Менелаем (Hom. Il. XVII, 9–69). Согласно античной традиции Пифагор помнил о своих прежних воплощениях и утверждал, что в одном из них был Эвфорбом. Ср., например, Call. Iamb. Fr. 191, 59 Pfeiffer; D.L. VIII, 4–5 (= DK 14 8 = Heraclid. Pont. Fr. 89 Wehrli); D.S. X, 6, 1–3; Max. Tyr. X, 2a–e Hobein; Philostr. VA I, 1, 1–3; VIII, 7, 199–210 Kayser; Her., p. 725, 12–19 Kayser; Hipp. haer. I, 2, 11; I, 3, 3; Luc. Gall. 4, 10–11; 13, 4–16 Harmon; Porph. VP 26, 1 – 27, 3; 45, 4–9 Nauck; Iamb. VP 14 (63) Klein; Hyg. Fab. 112, 3; Ov. Met. XV, 160–164.

Эвксифей:

Говоря это, он бахвалился, замышляя с помощью этой уловки убедить как раз в том, чему учил — что душа уже жила прежде. Из этих же соображений он, спрятавшись на десять лет в выкопанной под землей пещере, вышел наверх якобы из Аида и, утверждая, будто услышал от Плутона, что душа бессмертна, вызвал к себе полное доверие[87]. Впоследствии Аполлоний Каппадокийский[88], став любителем такого бахвальства, наплел грекам басни о мудрецах среди индусов, что, мол, они знают, кем именно рождались когда-то, ссылаясь на свидетелей за пределами нашей части мира (τῆς οἰκουμένης)[89]. Но все же его опровергают. Ведь ни Ктесий[90], сочинивший об индусах много чего баснословного, **[p. 18]** нигде не рассказывает таких басен, ни Арриан[91], пишущий скорее в правдивом, а не баснословном духе, не упомянул об этом учении, хотя он сообщает о беседе брахманов с Александром, в которой они увещевают Александра отказаться от алчности[92]. А ведь момент требовал этого вымысла, дабы, измыслив незримые ужасы, они смогли поразить Александра, если уж его не поражало ничто из видимых. В самом деле, тогда-то в особенности и следовало показать превосходство [своей] философии, когда их единоплеменники подвергались опасности порабощения и вытеснения. Однако, они ни перед Александром ничего подобного не обнаружили, ни позже, когда отправили послание грекам и поносили [в нем] греческую философию, а собственную расхваливали[93], нигде не вклю-

[87] Ср. D.L. VIII, 41 (= Hermipp. Fr. 20 Wehrli). Схожая легенда существует о бывшем рабе Пифагора, Залмоксисе (Hdt. IV, 95–96). В связи с традицией о сошествии Пифагора в Аид см. также D.L. VIII, 14; 28; 31 и Zhmud 2012, 216–218.

[88] Т.е. Аполлоний Тианский, неопифагореец I в. н.э., романизированную биографию которого написал в III в. н.э. Флавий Филострат.

[89] Philostr. VA III, 19–22.

[90] Ктесий Книдский, греческий историк и парадоксограф V–IV вв. до н.э., написавший сочинение «Об Индии» (Ἰνδικά).

[91] Флавий Арриан, греческий историк II в. н.э., ученик Эпиктета, помимо «Похода Александра» также написавший сочинение «Об Индии» (Ἰνδικά).

[92] Arr. An. VII, 1–2.

[93] Этой характеристике неплохо соответствует письмо гимнософи-

чили в послание этот вид бахвальства. Поэтому, если никто ни из предшествующих, ни из последующих [писателей] не свидетельствует в пользу этого рассказа, Аполлоний уличается в том, что один лишь он говорит ложь. Гиерокл же, не [наш] учитель, а тот, что приводит диковинные [истории][94], присовокупил [к ним] и следующую небылицу: что [некий] продажный юноша, — юноша этот был из Керкиры, — совершал плавание со своим любовником Мироном, когда же корабль причалил к какому-то пустынному месту, он сошел с него и опечалился, вспомнив, что там утопился (ἀπεπνίγη)[95] один из его поклонников в предшествующей жизни, не добившись обладания красотой этого юноши, и стал плакать из-за того, что не уступил ему прежде этого. Разве не смешно, если продажный [юноша] припоминает [свое прежнее существование], а Сократ, видимо, не помнит, да и Платон, и они нисколько не бахвалятся тем, что знают что-нибудь о предшествующих [жизнях]? А еще у халдеев, египтян и греков те, кто собирают пожертвования на мистериальные обряды и предлагают своими чарами вызвать души давно умерших и при помощи заклинаний привести и привлечь их, куда им заблагорассудится, утверждают, что, захочешь

ста Калана Александру Великому, которое приводят Филон Александрийский и Амвросий Медиоланский (Ph. Prob. 96 = Epistolographi, p. 192 Herscher; Ambr. epist. II, 7 (37), 35; ср. также Ath. Mech. 5, 7–11 Schneider; Clem. str. IV, 7, 50, 1 и Djurslev 2020, 54–55).

[94] Согласно AG, p. 60, n. 75 (ср. Hadot 1978, 20), предположительно речь может идти о губернаторе Вифинии (RE VIII(2), 1477, Hierokles 13; PLRE I, 432, Hierocles 3), который в начале IV в. н.э. написал антихристианское сочинение «Любитель истины» (Φιλαλήθης), где сравнивал чудеса Аполлония Тианского и Иисуса Христа не в пользу последнего. Его содержание известно в основном благодаря дошедшему до нас опровержению Евсевия Кесарийского («Против Гиерокла»). Однако еще Прехтер (Praechter 1911, 1515–1516) высказал предположение, что это место у Энея представляет собой свидетельство о сочинении «Любители истории» (Φιλίστορες) парадоксографа Гиерокла (FrHG IV 430; ср. PLRE II, 560, Hierocles 2), а Якоби выдвинул альтернативную гипотезу, согласно которой здесь может иметься другой парадоксограф по имени Гиерон (RE VIII(2), 1478, Hierokles 16 и 1515, Hieron 20; ср. FrHG IV 429). Ср. также Herter 1965, 209; Brisson 1978, 89. Milazzo 1987, 67, похоже, ошибочно отождествляет автора «Любителя истины» с автором «Любителей истории».

[95] Или: «удавился».

ли ты позвать душу Гомера или Орфея, или Форонея[96], или Кекропса[97], **[p. 19]** они призовут их и заставят явиться, принося в жертву петухов и чертя [магические] знаки. Однако, если один [из них] родился соловьем, другой лебедем, третий человеком, четвертый львом, то как они явятся на зов, если при своем явлении не оставят птицу, зверя и человека без души? И как лебедь или лев узнает, что когда-то рождался человеком, если и человек [этого] не узнает? Впрочем, и эти [заклинатели] прибегают к мошенничеству в своих обрядах: ведь они заставляют явиться не твоего отца и не [твою] жену, но какого-нибудь злобного демона, изображающего отца и жену. По крайней мере, как только встает солнце, видение рассеивается. Так что эти всем известные россказни — старушечьи побасенки[98], и [в них нет] ничего достоверного.

Теофраст:

Мне кажется, ты хорошо рассуждаешь и весьма достойно вступил в борьбу. Но если мы совершенно устраним предшествующую жизнь души, происходящее кажется беспорядком, раз уж дурные благоденствуют, а хорошие терпят неудачи.

Эвксифей:

Я отвечу, если тебе угодно. Но скажи мне, что ты называешь неудачей? Или ты говоришь о болезни, бедности и о том, чтобы терпеть от порочных [людей] пытки, побои, а то и вовсе быть убитым?

Теофраст:

Я говорю об этом.

[p. 20] Эвксифей:

Но этот довод подошел бы тем, кого волнуют богатство, власть и удовольствие, а никак не Теофрасту. Ты ведь прекрасно помнишь, что бедность, болезнь и смерть не кажутся Сократу и философии ни постыдными, ни дурными, раз уж многим они зачастую приносили пользу. В самом деле, сам же Сократ гордится бедностью и называет ее богатством и оплотом философии[99], рав-

[96] Мифологический персонаж, царь Аргоса и культурный герой.

[97] Имя двух мифологических персонажей. Один из них — царь Аттики и культурный герой, а другой — царь Афин.

[98] Возможная аллюзия к Pl. Grg. 527a5.

[99] Sikorski 1909, 21 указал в качестве возможной параллели X. Smp. III, 8–9, где, впрочем, не сам Сократ, а беседующие с ним Антисфен и

но как и о болезни он сказал, что она сильно подтолкнула Феага к философии — в таких словах, если я правильно помню: «Конечно, и Феага, нашего товарища, все подталкивает, чтобы он отпал от философии, но болезненное состояние стесняет и сдерживает [его в этом]»[100]. Да и Платон, конечно, — ведь он-то сперва был крепок[101], — после того, как завладел участком в болезнетворной местности, проживал на нем[102], лишив себя большей части своего здоровья и променяв силу на умеренность. А смерть он весьма достойно называет освобождением и избавлением от зол[103], наставляя тому, что Бог из жалости к человеку сделал смертными и его оковы[104]. Итак, если это — причины благ, то как же они могли бы быть злом? Распущенность же, алчность, неразумие и трусость и являются, и зовутся самыми постыдными из зол, ни одному из которых хорошие [люди] не причастны, но [им] всегда присуще счастье и непозволительно, чтобы оно [от них] уходило, если уж истинное счастье — это умеренность, справедливость, мужество и благоразумие, из коих ничто не покидает хороших [людей][105].

Хармид утверждают, что гордятся, соответственно, душевным богатством и материальной бедностью — тема, которая далее подробно развивается ими в Smp. IV, 29–44. Свидетельства об отношении Сократа к богатству перечислены в SSR I, p. 100, ad C 162 Giannantoni.

[100] Парафраза Pl. R. 496b7–c3. Феаг упоминается также в Ap. 33e и является одним из главных персонажей диалога «Феаг», принадлежность которого Платону, впрочем, оспаривается.

[101] Согласно D.L. III, 4–5, Платон в молодости отличался крепким здоровьем, занимался гимнастикой и участвовал как борец в Истмийских играх. Ср. в целом Riginos 1976, 35–37; 41–42.

[102] Греч. νοσῶδες χωρίον καταλαβὼν ἐνδιέτριβε. AG, p. 23: ...chose a pestilent place in which to found his school. Разумеется, речь идет об Академии, но ἐνδιέτριβε означает, что Платон «проживал на» этом месте, а не «основал школу». В связи с этой легендой, подчеркивающей аскетическую мотивацию Платона при выборе места для Академии, ср., например, Ael. VH IX, 10; Porph. Abst. I, 36, 5–7 Nauck; Bas. leg. lib. gent. 9, 80–84 Boulenger. Подробнее см. Riginos 1976, 121–123.

[103] Ср. Pl. Phd. 64a; 66b–67e.

[104] Ср. Plot. IV, 3, 12, 8–9 Henry-Schwytzer.

[105] Эней упоминает здесь четыре «кардинальные» добродетели, традиционно признававшиеся в античной и раннехристианской этической традиции, и четыре противоположных им порока (ср., например, A. Th.

И тот, кто решился творить несправедливость, не отнимет их, так как не может. Впрочем, срезать кошелек и распороть тело он может[106], отторгнуть же хоть частицу счастья бессилен. **[p. 21]** Над остальными-то вещами он господствует, но «у добродетели нет хозяев»[107] и свободное произволение есть прекраснейшее из достоинств разумной души, для нас она — первый и самый значительный дар Творца, который я ценю более всего и испытываю к подарившему [его] величайшую благодарность. Ибо что священнее свободы, которая, завладев человеком, делает его богом?

Теофраст:

Так разве не лучше было бы стать хорошими [людьми] в силу необходимости, чем под предлогом свободы иметь возможность воспринять порок?

Эвксифей:

И что это оказалась бы за добродетель у души, принужденной рабствовать? Ведь ничто навязанное силой не усваивается

610; Pl. R. 427e; 433bc; 435bc; SVF III, 70; 76; 95; 262; 265; Cic. Inv. 2, 159; Fin. I, 42–53; Ph. Leg. I, 63; M. Ant. V, 12; Ambr. off. I, 24, 115; Avg. mor. eccl. I, 25). В целом всё это рассуждение Эвксифея подразумевает ригористическую теорию ценностей, согласно которой, с одной стороны, все конвенциональные разновидности неморальных («телесных и внешних») благ и зол на самом деле не являются благом и злом и не влияют на человеческое счастье и несчастье, а, с другой, единственным подлинным благом и злом, целиком определяющим счастье или несчастье человека, является моральное («душевное») благо и зло, т.е. прежде всего — добродетели и пороки и деятельность в соответствии с ними. Эта теория имеет стоическое происхождение (например, SVF I, 185; 190 (= III, 70); 359; 362; 577; III, 16; 29–31; 33; 35–38; 40; 51; 79; 129; 139; 181; 587; 39 Diog.), но разделялась также многими платониками (например, Alcin. Epit. 27, 4–5; Attic. Fr. 2; 43 Des Places; Plot. I, 4, 4–8. 12–15; III, 2, 5, 6–7; III, 2, 6, 1–3 Henry-Schwyzer; Sallust. 9, 8; 21; предпосылки чему можно найти у самого Платона, ср. Pl. Ap. 30cd; 41cd; Smp. 216e; Euthd. 281de; 292b; R. 613a; Grg. 527cd) и христианскими отцами (например, Or. Cels. IV, 66, 10–13; VI, 54, 4–6; 55, 1–3 Borret; Gr. Thaum. pan. Or. 75–76; Bas. hex. 2, 5, 14–26 Giet; Gr. Naz. ep. 32, 5–7 Gallay; Gr. Nyss. or. catech. 7, 38–42 Srawley (= GNO III, IV, p. 28, 1–5 Mühlenberg); Chrys. stat. V, 2 (PG 49, 70); Thdt. affect. VI, 57–58; Cassian. conl. VI, 3–4).

[106] Ср. Pl. Grg. 508d7–e1.

[107] Pl. R. 617e3: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον.

наилучшим образом, да и что-либо, возникнувшее по необходимости, не заслуживает доброй славы[108]. Каким же образом человек был бы лучше — если бы он был камнем (λίθος)[109], влекомым, куда бы ни пожелал мастер, или когда он самостоятельно издает какой-нибудь звук, который Творец превосходно встраивает в гармонию целого?

Теофраст:

Но меня удивляет, что, возненавидев порок тех, кто хуже, он не уничтожает вместе с ним и свободный выбор у добрых.

Эвксифей:

Отчего же? Разве не прекраснее ради хороших терпеть неповиновение плохих, чем из-за непорядочности (ἀκοσμίαν) дурных отбросить добропорядочность (κόσμον) тех, кто лучше? Вот смотри, если некто, кому поручили возделывать землю и кого называют земледельцем, сбежав из виноградника, прибежав в город и сразу же заприметив гетеру, **[p. 22]** которая блещет красотой и золотом, пахнет благовониями, умело с ним заигрывает и льстиво говорит, в ошеломлении последует за ней, забыв о винограде, а тот, кто делит с ним земледельческий труд, узнав о любовной страсти товарища, еще усерднее возьмется за работу и станет возделывать виноградник еще больше, так чтобы восполнить недостаток в сбежавшем [работнике], — если бы тебе случилось быть хозяином тех земель, неужели ты выгнал бы из дома того, кто блюдет умеренность и трудится, из-за того, кто влюбился и пьянствует в городе?

Теофраст:

Ни в коем случае. Ведь мой участок пришел бы в ужасное запустение.

---

[108] Традиционное христианское представление, согласно которому добродетель является подлинной, только если не детерминирована природой, а свободно выбрана волей. Ср., например, Iren. haer. IV, 37, 2; 37, 6–7; Or. Cels. IV, 3, 31–55 Borret; Bas. hom. 9 (PG 31, 345, 18–31); Gr. Nyss. hom. opif. 16 (PG 44, 184, 28–30); Jo. D. f.o. (II), 43, 76–79 Kotter; Man. 32, 9–10; 69, 18–20 Kotter. Ср. Gronau 1922, 85–86.

[109] Возможная параллель развиваемой здесь метафоре — Plot. III, 2, 17, 64–70 Henry-Schwyzer, если вместо принятой издателями Плотина конъектуры Λίνος в 67 строке принять рукописное чтение λίθος (ср. Armstrong 1999, III, 104, n. 1 с указанием этого места у Энея; Brisson-Pradeau 2009, 289, n. 206). Ср. также Plot. III, 1, 5, 18–20 Henry-Schwyzer.

Эвксифей:

Так разве ты не восхваляешь того, кто возделывает землю, тем в большей степени, что [у него] есть возможность пойти в город и напиваться вместе с влюбленным [товарищем], а он променял удовольствие на достославный труд в поте лица (καλοὺς ἱδρῶτας)?

Теофраст:

И даже очень, если только хочу, чтобы мой виноград был в порядке. Но следовало бы хороших сохранять, а тех, кто хуже, либо не создавать изначально, либо уничтожать, едва они родились.

Эвксифей:

Стало быть, законодательство Солона не позволяет устанавливать закон под [отдельного] человека, но скорее — один и тот же для всех афинян, ты же не позволяешь, чтобы закон великого Законодателя был всеобщим, и не соглашаешься, чтобы один и тот же [закон] установили для всех людей, но есть такие, кого ты исключаешь, повелевая, чтобы одних рождали и взращивали, а у других — чтобы смерть опережала рождение. **[p. 23]** Тогда уж пусть и солнце не всех согревает, да и земля не для всех приносит плод[110]. Или это утверждение чрезмерно, но ты хочешь[111], чтобы человек во всем поступал правильно и ни в чем не погрешал? Ты в сильном восхищении перед человеком, потому и удивляешься, если он в чем-то погрешил. Но человек принадлежит не к первому разряду разумных [существ], а к последнему: хоть он превосходит неразумных [животных] бессмертием души и разумом, но тленностью тела и потребностью в пище уступает разумным сущностям свыше[112]. Следовательно, в происходящем нет ничего необычного[113]. Если бы душа побуждалась к вожделению и гневу, обосо-

[110] Возможная аллюзия к Мф. 5, 45.

[111] Греч. Ἢ τοῦτο μὲν λέγειν περίεργον, ἐθέλεις δὲ... AG, p. 24 переводит: Or does this go without saying, *that* you wish... (курсив мой — А.С.) Но мне мне кажется довольно очевидным, что δὲ противопоставляет вторую часть фразы предыдущему контексту.

[112] Ср. Plot. III, 2, 8, 4–11 Henry-Schwyzer: моральное несовершенство человека обусловлено его средним иерархическим статусом между богами и животными.

[113] Греч. Οὐκ ἄρα παράδοξον τῶν γιγνομένων οὐδέν. AG, p. 24, на мой

бившись от тела, это было бы удивительно[114], но теперь, [когда она] вместе с телом, ей должно было заботиться о здешних телах, <которые>[115] сохраняет пища. Стало быть, пусть вожделеет правильно и в меру, говорит Творец. Или отчего только что родившийся ребенок жаждет молока и гневается на то, что [его] огорчает, если не для того, чтобы сохранить самого себя, приняв первое, но защитившись от второго? Итак, жизнь в соответствии с природой прекрасна и сберегается, вопреки природе — постыдна и наказывается, а сверх природы — велика и достойна почитания. Если же мы вычеркнем последних за то, что они — не первые, то не разрушим ли сразу же все устройство [вещей]? Ну в самом деле, если мы захотим вышвырнуть камень за то, что он не приносит плодов, словно растения, а растения опорочить за то, что они не возделывают землю, словно волы, да и вола разбранить, ведь его желания не того же рода, что у земледельца, то пусть и сам земледелец будет изгнан за то, что не пренебрег пищей наравне с высшими силами. А затем, исходя из [подобной] безрассудной премудрости, кто-нибудь поднимется вплоть до божественных [вещей], так как и высшие силы были назначены не творить, но прислуживать Творцу. Если мы так поступим, то какое из сущих оставим покоиться на своем месте? Но да будет Творец благосклонен [к нам], и пусть все останется в соответствии с [существующим] устройством. Ибо среди возникших вещей нет ничего ничтожного, но все они прекрасны, велики и упорядочены. И камень прекрасен <как> камень, и дерево <как> дерево[116], и лев прекрасен, даже если и нападает в соответствии с принципом (λόγον) неразумной жизни, ведь нет в нем ничего лучше неразумия, потому он и не несет ответственности, что бы противоразумное ни делал[117]. **[p. 24]** Человек же — некое создание, исполненное значи-

---

взгляд, слишком усложняет смысл этой фразы, переводя: This is in no way unreasonable for those who are subject to generation.

[114] Это должно предполагать, что неразумные части души не сохраняются после смерти. Ср. примеч. 81.

[115] Вслед за AG, p. 61, n. 85 читаю ἃ вместо рукописного ὃ.

[116] Вслед за AG, p. 61, n. 87 читаю ἦ... ἦ вместо рукописного εἰ... εἰ.

[117] В связи с тем, что от сущих можно требовать только той степени совершенства, которая соответствует их природе, занимающей то или иное иерархическое положение в универсуме, ср., например, Plot. III, 2, 3,

мости и красоты всякий раз, когда это человек, восходящий к благу и [заключенной] в благе мудрости; однако и к пище он стремится, и ощущает вещи, причиняющие страдание. Ибо он — человек и в том, и в другом отношении: благой ум, пользующийся неразумным телом[118], но ставший самодержавным[119], по своему произволу перемещается то вверх, то вниз, выбирая одно прежде другого; ведь присущая человеку свобода выбора на это способна. И сила разума упорядочена и [есть] управляющее начало[120], а рвение неразумного [начала] — это беспорядочное стремление, если в него не привносится мера разумом. И если разум празден из-за нерадивости и медлительности или же из-за непросвещенности и занятости дольним (τὴν κάτω σχολὴν)[121], а также забвения о горнем (τὴν τῶν ἄνω λήθην), то вожделение и гнев, словно упряжка коней после падения возничего[122], приходят в возбуждение. Но это не то дело, которое не влечет за собой ответственности. Ибо Устроитель состязаний предварительно разъяснил упражнения и заранее сообщил, сколько всего участник состязаний должен одолеть (ἀσκεῖν). Пренебрегши этими [вещами], разум несет наказание не за то, что

36–41; III, 2, 7, 1–12; III, 2, 14, 6–20; III, 3, 3, 6–31 Henry-Schwyzer.

[118] Определение человека как души, пользующейся телом, восходит к Pl. Alc. 1 (sp.) 129e–130b.

[119] AG, p. 61, n. 88 проводит параллель с аналогичной характеристикой ума, правда — космического, у Анаксагора (DK 59 A 55: αὐτοκράτορα; DK 59 B 12: αὐτοκρατές).

[120] Или: «И сила разума и [его] управляющее начало упорядочены».

[121] Возможно, следовало бы читать τὴν <τῶν> κάτω σχολὴν по аналогии с τὴν τῶν ἄνω λήθην? AG, p. 61, n. 89 переводит это выражение «concern for things here», отмечая при этом, что в данном контексте естественнее было бы ожидать ἀσχολίαν вместо σχολήν. Впрочем, Lampe, s.v. σχολή, 2 дает значение study, attention. В PG 85, 915B сохраняется более привычный смысл σχολή: ob rerum futurarum negligentiam, et praeteritarum oblivionem («из-за пренебрежения будущим и забвения о прошлом»). Но противопоставление будущего и прошлого кажется здесь не особенно уместным по контексту. Возможно, Эней как раз хочет сказать, что разум одновременно и «пренебрегает» дольним, т.е. не относится к нему, как должно, и «забывает» о горнем?

[122] То есть неразумные части души как они представлены в платоновском уподоблении души крылатой колеснице, которой управляет возничий-разум (Pl. Phdr. 246a–249d). Ср. примеч. 26.

сделал, а за то, что не сделал, не за то, что совершил, а за то, что оставил без внимания. Ведь разум, который способен прекратить беспорядок в неразумном [начале души], но оставляет его без внимания, в более истинном смысле [сам же] его производит. Стало быть, не следует доверять власть «ребенку в нас» (τῷ ἐν ἡμῖν παιδὶ)[123] — или же [не надо] удивляться, если все наши дела идут шиворот-навыворот. Ибо ребенок желает многих вещей, но наилучший ум и гнев, его соратник (συμμαχῶν)[124], препятствуют бесчисленным желаниям и сокращают их. Если же господство худшего [начала] ужесточается, то в лучшем [начале] порождается смятение, которое можно исцелить. Ведь лекарств много: [это и] хороший образ жизни, и воспитание, и разум, и закон, и практикование прекрасных [поступков], и привычка, и знание, и порядок во всем. И, конечно, преходящесть накапливающихся [богатств][125] для тех, кто [ее] наблюдает, есть достаточное наставление в умеренности. Например, как раз [таковы] частые превратности с деньгами, которые учат стремящихся побольше урвать, что, пролив много пота, они не приобрели ничего прочного, а тем, кто лишился всего, принесли утешение, **[p. 25]** поскольку они были избавлены от ненадежного предмета, который невозможно обезопасить[126]. Кто же ничего из этого не осознал, не может пребывать в спокойствии, но смятенно несется куда попало и, спотыкаясь словно во тьме, бранится, не постигнув ничего из тех прекрасных [вещей], что лежат у него на пути; однако непросвещенно не ведая о самом своем неведении[127], он болен вдвойне, так как и сам не рассматривает и хулит то, что у него под ногами, и не желает происходяще-

[123] Pl. Phd. 77e5: ἐν ἡμῖν παῖς.

[124] Согласно Pl. R. 441e–442a функция гневного начала души, когда оно правильно воспитано, состоит в том, чтобы быть соратником (441e6: συμμάχω) разума в сдерживании вожделеющего начала.

[125] Греч. τῶν ἐπιρρεόντων ἡ μετάστασις. Ср. LSJ, s.v. ἐπιρρέω, 2 и PG 85, 915B: eorum quae mortalibus affluunt bonorum commutatio. Или: «переменчивость преходящих [вещей]». Ср. AG, p. 26: the shifting nature of the flow of things.

[126] Ср. Aen. Gaz. Ep. 5; Plot. III, 2, 15, 39–43 Henry-Schwyzer.

[127] AG, p. 61, n. 92 связывает это выражение с сократической темой «двойного неведения» в Pl. Ap. 23ab; Men. 84ab; Tht. 210bc.

го[128], но что ему только ни заблагорассудится, то и считает прекрасным и полезным. Так что, если дурной причинит несправедливость хорошему, сам же подстегиваемый к этому своим неразумием, Бог невиновен[129]: причинит же он несправедливость тому, кто на него наткнется, подобно тому как, если лучник стреляет, то необходимо, чтобы подвернувшийся [под выстрел] был ранен, каков бы он ни был. Но [этот] наглец поступает не в соответствии с порядком. Бог же обращает к порядку беспорядок [его] наглости, словно превосходный мастер, который правильно воспользовался тем, что [само собой] обнаружилось, для общего [блага своего] предприятия и то, что бесцельно выброшено и бесполезно для остальных, очищает, принуждает к согласию и встраивает в целое. Так что случающаяся несправедливость — зло и несправедливость для того, кто ее совершил, и сделавший [такое], по-видимому, не будет освобожден от вины, и не избежит правосудия; но для претерпевшего это не зло, а польза[130], если уж страдание обеспечило ему преумножение счастья и оборачивается выигрышем для общества, ведь то, что хороший [человек] не избегает добродетели из страха смерти, — это достаточное поощрение к добродетели для тех, кто мыслит здраво. Потому-то, стало быть, Бог и сделал ее лишенной излишеств, могущества и удовольствия, так чтобы достойные участники состязания выбирали добродетель не ради чего-то [другого], но ради нее самой, не смешивая таким образом добродетель со страстью. И Он допускает, чтобы мучения предшествовали прекрасным [поступкам], словно тот, кто устраивает состязание и желает пробудить всю мощь души, раз она может вынести столь великую опасность ради прекрасного, так чтобы

[128] Греч. οὐκ ἐθέλων τὸ γιγνόμενον. Формулировка в стоическом духе. Ср. у Эпиктета: «Не требуй, чтобы происходящее происходило, как ты желаешь (τὰ γινόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις), но желай происходящего, как оно происходит (θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται), и ты будешь счастлив» (Epict. Ench. 8; ср. Ench. 33, 10 Schenkl; Diss. I, 12, 15; II, 14, 7; II, 17, 17–18; 21–22).

[129] Греч. Θεὸς ἀναίτιος. Ср. Pl. R. 379c; 617e.

[130] Ср. Or. exp. in Pr. 11, PG 17, 189C; Plot. III, 2, 13, 8–9; IV, 3, 16, 17–22 Henry-Schwyzer; Olymp. In Grg. 17, 2, 20–28 Westerink; Nemes. nat. hom. 42, 327–338 Einarson.

бедствие оказалось доказательством силы, а не слабости[131]. И кроме того, если пострадавший добродетелен, то смерть случается ему на благо. **[p. 26]** Ибо на самом деле возможно, и умерев, жить по-настоящему и взойти вплоть до Первоначала, и уже не бояться изменения, но обладать бессмертным счастьем и наслаждением, подобающим чистой душе. Ведь эти-то вещи и считаются наградами за добродетель[132], а не тираническая власть, и не излишек богатства, которые часто меняли многочисленных хозяев, да они и не блага, раз уж еще и причины зол, и не бессмертны, но [представляют собой] подобные теням мимолетные призраки[133]. Иногда человек хоть и спешит к добродетели, но — споткнулся и либо совершил, либо замыслил что-нибудь противозаконное, и нам-то кажется, что он в порядке, ибо наши и его [телесные] покровы оказываются помехой для ясного усмотрения того, что внутри, и в силу неведения причины мы удивляемся, если он как-нибудь пострадает, но для Судии все обнажено и, заметив человека, который остальное-то делает прекрасно, но в какой-то незначительной своей части поврежден, хотя и исцелим при помощи лекарства, Он позволяет ему в чем-то пострадать и понести расплату здесь, так чтобы, став чистым, он получал чистейшее наслаждение от прекрасного там[134]. Если же кто-то, кто причиняет несправедливость одному [человеку], претерпит зло от другого, то сам он пострадал справедливо, совершивший же [это] напал [на него] несправедливо и уже не избежит [наказания]. Бог же сочетал одно с другим и свел вместе того, кому предстояло пострадать, с тем, кто пригоден сделать то, что тому подобало претерпеть[135], и хотя каж-

[131] То есть мнимое (ср. примеч. 105) неморальное зло является благом для добродетельного человека, потому что позволяет ему полнее проявить свою добродетель. Ср., например, тезис Сенеки: «Несчастье — это повод для [проявления] добродетели» (Sen. Dial. (= De prov.) I, 4, 6: calamitas virtutis occasio est), а также множество ссылок на античных и христианских авторов, которые приводит в связи с этим Gronau 1922, 39.

[132] Греч. ἀρετῆς ἆθλα. Ср. Pl. III, 2, 5, 4 Henry-Schwyzer.

[133] Выражение «подобные теням... призраки» (σκιοειδῆ φαντάσματα), вероятно, заимствовано из Pl. Phd. 81d2.

[134] Ср., например, Or. exp. in Pr. PG 17, 189C; Nemes. nat. hom. 42, 327–333 Einarson и в целом Gronau 1922, 42–43.

[135] Ср. Plot. III, 2, 13, 9–11 Henry-Schwyzer.

дый, словно голос, самостоятельно издает звук[136], один лучше, другой хуже, и один — делая, а другой — <претерпевая>[137], Он тем не менее свел их в единую гармонию. И не потому возникло зло, чтобы быть встроенным в этот порядок (συνταχθείη), но, поскольку оно возникло от нас, то было встроено в него Провидением. И это тоже великое могущество — прекрасно воспользоваться даже злом и при помощи тех [вещей], что от нас произошли бесформенными, быть способным довести до совершенства другие формы[138]. Именно так для душ подбирается то, что соответствует их заслугам, и то, что заболело, лечится, а общее [благо] сохраняется. **[p. 27]** Пусть дурной покамест будет богатым и здоровым, говорит человеколюбие Провидения, ведь либо он благодаря лечению станет лучше, словно дети, которых привлекает к ремеслу какое-нибудь удовольствие, либо, уличенный и обнаживший всю тайную гниль, что есть в его душе, и полностью раскрывший самого себя, он сам приуготавливает себе огонь, нагромоздив [для него] много топлива, и, упав туда, уже не будет иметь ни оправдания, ни прощения. Ибо он не мог бы оправдаться ни тем, что не помог нуждавшимся в благодеяниях из-за нехватки денег, ведь он был богат, ни тем, что пренебрег терпящими несправедливость из-за недостатка могущества, ведь он обладал тиранической властью, ни тем, что был побежден удовольствиями из-за расстройства своих сил, ведь ему была присуща телесная мощь. Ибо судья от избытка справедливости желает, чтобы приговор не был сомнительным, но чтобы осужденный и страдал, и восхищался решением судьи. Вот если бы смерть была избавлением от всего, то я по праву недоумевал бы, если кто-нибудь, будучи дурным, закончил бы свою жизнь, обладая тиранической властью; однако, поскольку душа бессмертна, она не избегает правосудия, даже переместившись в Аид, но там ощущает возмездие сильнее всего, упав в Тартар, откуда уже

[136] Греч. ἑκάστου οἷον φθόγγου ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν φωνὴν ἀφιέντος. Если допустить, что φθόγγος соответствует «голосу», а φωνή — «звуку» этого голоса, то, на мой взгляд, можно сохранить чтение φθόγγου вопреки предложенной в AG, p. 61, n. 95 конъектуре φθόγγον.

[137] Вслед за AG, p. 61, n. 96 читаю πάσχοντος вместо φάσκοντος.

[138] В связи с последними двумя фразами ср. Plot. III, 2, 5, 21–25 Henry-Schwyzer. См. также Gronau 1922, 39–40.

никогда не выйдет. Так что для дурных это настоящая удача[139] — болеть, нуждаться и быть рабами здесь. Ведь, бывало, некто, кто совершил небольшие грехи в частной жизни, после того, как у него ослабла гармония членов, познав причину [этого] и оплакав ее, был избавлен от возмездия в Аиде. А другой, которому выкололи оба глаза, став примером правосудия здесь, возненавидев то, что дало повод для этого страдания, был отпущен как свободный [от греха][140].

Теофраст:

Ты прекрасно рассуждаешь об этих тайнах, почтеннейший. Но он-то лишился глаз, поскольку совершил несправедливость, а вот только что родившееся слепое дитя, **[p. 28]** если не жило прежде, то и не согрешило прежде. Ибо каким же образом? Так откуда, скажи мне, [у него] болезнь глаз?

Эвксифей:

Я-то, по крайней мере, полагаю, что по большей части эти вещи представляют собой случайное несчастье (συντυχίαν) тела, а не возмездие души. Ибо когда начало не управляет, проистекающие [из него вещи] по необходимости приходят в беспорядок. Ведь что [их] удержит, если распалось то, от чего зависит целое? Итак, если начало и потенция семени возобладает над материей, то, что составлено, оформлено и упорядочено творящим [принципом], становится превосходным зародышем и словно бы одушевленной статуей. Но когда плод чахнет от недостатка теплоты, а материя разбухает от избытка влажности, то затапливаемая [материей] форма все более соскальзывает и целиком погружается [в нее], и то, что рождается, по необходимости превращается в свою противоположность. А противоположным для силы является бессилие, для крепкого — разложившееся, для здорового — больное. И скорее вот таким образом возникают немощи, уродства и увечья у детей. Потому-то одному привешен лишний палец, а у другого отнят [и необходимый], и одно вышло за пределы природы, а другое отстало от нее; один — с рождения обременен какой-то чахо-

[139] Начиная с «Вот если бы...» и до настоящего места в тексте используется ряд формулировок из Pl. Phd. 107c5–d2 и 113e5–6. Ср. Pl. R. 610d5–7, а также Just. dial. 5, 3, 1–2 Goodspeed.

[140] Ср. Gronau 1922, 49.

точностью, у другого так и остался недоразвитым глаз, у третьего искривлены ноги, а четвертый обнаруживает, что у него иссохла правая рука. И из них одни достигли вершин философии, а их изувеченное тело нисколько не стало им помехой, другие же, впавшие в порок, не делают всего того, что хотят, и телесный вред оказывается для них тем, что оберегает их душу, и для тех, кто [это] видит, их страдание скорее предстает спасением, а не возмездием. Те же, кто блуждает словно во тьме, оставив око собственной души поврежденным и недоразвитым, поносят душу слепца, словно ее уже наказывают в Аиде. Но я могу тебе **[p. 29]** изложить и еще одно тайное учение. Закон Провидения смотрит не только на настоящее, но и на то, чему предстоит случиться, и исходя из этого назначает заслуженное тем, кому подобает: одному он позволил родиться рабом, ибо тот оказался бы свирепым господином; другого оставил в бедности, ибо тот дурно воспользовался бы богатством[141]; третьему же, которому в будущем предстояло обманывать, льстить и хитроумно подлавливать всякого, кто [ему] попадется, размозжили голову, где более всего [осуществляется] деятельность души, и разум его перестал действовать, и человек этот остался несмышленым; подобно тому, как некто, кто был готов к убийству, удовольствовался праздностью, поскольку ему отказала правая рука. Пусть тот слепой ребенок, о котором речь, предстанет перед нами, ведомый за руку этим рассуждением! Он воспользуется своими глазами для распутства, если уж воспользуется — потому-то и было дозволено[142], чтобы они были сомкнуты. Это принесло пользу пострадавшему и слепец этот счастливее Линкея[143], если только стал праведнее. Но такое случается не со многими, так как не следовало дозволять, чтобы многое происходило вопреки природе, дабы упорядоченная Им самим природа не пришла в расстройство. Однако, Он дозволяет, чтобы [подобное] происходило всегда, дабы благо-

[141] Ср. Plot. III, 2, 13, 1–7 Henry-Schwyzer.

[142] Греч. συνεχώρησεν. Можно перевести как личную форму, т.е. «дозволил», но субъект при ней был бы не вполне ясен (ср. Boissonade 1836, p. 234, n. 303). Следую переводу в AG, p. 29 (it was permitted), который кажется возможным с учетом безличного употребления данного глагола (ср. LSJ, s.v. συγχωρέω, II. 7–8)

[143] Линкей — мифологический персонаж, участник похода Аргонавтов, обладавший необычайно острым зрением.

даря сопоставлению с бесформенным мы могли постичь, что такое красота и из какого источника обеспечивается появление красоты в природе: ведь опыт зла оборачивается более точным познанием прекрасного[144]. А самое чудесное — в том, что существует не один только способ лечения. Ибо врачебное искусство Провидения, по-видимому, использует не одно-единственное лекарство, но, одному поднося одно, другому — другое, все-таки подносит [их] всем. Ведь это искусство разнообразно, поскольку и недуги отличаются разнообразием. Один отсутствием зрения был избавлен от того, чтобы дурно использовать зрение (τοῦ κακῶς ὁρᾶν); другой же, презрев и это [лечебное средство], оказался более восприимчивым к удовольствиям, чем тот, у кого острое зрение, и требует другого лекарства, и иногда его ждет и огонь, и железо; кому-то для умеренности хватило недостатка денег, другому приносит пользу другое, третьему — третье, а не одно и то же — всем. И для каждого недуга лекарства многообразны, благодаря чему [врачебное] искусство [Провидения] и обретает свою красоту. Но тот, кто несведущ во врачебном искусстве, если увидит неизвестное ему лекарство, бранит врача. **[p. 30]** А тот, кто подступается к этому искусству неразумно и ненаучно, узнав об одном лекарстве, применяет ко всем страждущим одно и то же, не учитывая никаких различий — ни в природе, ни в темпераменте, ни в местности, ни в возрасте, ни в недуге, хотя по-настоящему искусный [врач] не обошел бы вниманием ни одну из этих [вещей]. Вообще бедность, болезнь и [прочее] так называемое зло — для добродетельных ничто, ибо их забота не о богатстве, телесной силе или красоте, а у самых дурных они считаются несчастьем, но, однако, и для них скорее еще и полезны[145]. Ведь удовольствие, конечно же, пробуждает всякий порок, подобно тому как масло [разжигает] пламя; страдание же, совсем как мандрагора, усыпляет [его][146]. Ибо не только в телах, но и в душах противоположное оказывается тем, что исцеляет от противоположного[147]. Но не всегда будущий порок

[144] Ср. Plot. IV, 8, 7, 15 Henry-Schwyzer.

[145] Ср. Plot. III, 2, 5, 6–7 Henry-Schwyzer.

[146] В связи с этим сравнениями ср. X. Smp. II, 24.

[147] Исцеление противоположного противоположным — общее место в античной медицинской литературе. Ср., например, Hp. Flat. 1, 19–26; Loc. Hom. 41, 20–21 Littré; Gal. MMG, Vol. XI, p. 32, 8–9; Ven. Sect. Er.

заблаговременно сдерживается болезнью, ведь Провидению не подобало существовать таким образом, чтобы мы были ничем; ведь если бы Провидение было всем, оно [и само] было бы ничем; ибо к чему оно относилось бы, если бы существовало только божественное?[148] Потому-то, конечно, и отцов следует винить в немощи их потомства: и лысые рождаются от лысых, и болезненные — от болезненных, как утверждает Гиппократ[149] и истинное учение [на сей счет]. И неумеренность, и пьянство наносят вред плоду, предоставляя ухудшенное и чахлое семя, так что ему нелегко воспринять форму от разумного принципа (ἀπὸ τοῦ λόγου), подобно тому как поддельное серебро из-за своей немощи ускользает от искусства мастера и отвергает форму. Потому-то и появляется на свет множество уродств и недугов. И все же и они не совершенно бесполезны для вселенной, ибо становятся обличением неумеренности, а остальных приводят в себя и убеждают быть бдительными, так чтобы они принимались за деторождение в трезвом состоянии. Потому я одобряю и закон евреев, по которому отца увечного [ребенка] побивают камнями, так как он из невоздержности **[p. 31]** не дождался очищения жены [после месячных], откуда [возникли] и избыток материи, и в высшей степени отвратительная болезнь ребенка[150]. И законодатель лакедемонян принял правильное решение, когда даже женщинам не позволил быть праздными[151], ведь если оба [родителя] крепче, то и потомство обыкновенно

Vol. XI, p. 167, 6–8; Hipp. Aph. Vol. XVIIb, p. 530, 14; 804, 5–7; Vol. XVIIIa, p. 172, 6–7; Hipp. Off. Med. Vol. XVIIIb, p. 634, 3–5; 817, 8–9 Kühn (аббревиатуры для сочинений Галена см. в Hankinson 2008, 394–396).

[148] Ср. Plot. III, 2, 9, 1–4 Henry-Schwyzer.

[149] Ср. Hp. Aer. 14, 14–19 Littré.

[150] Согласно Лев. 20, 18 (ср. 18, 19) мужчина и женщина, вступившие в половой акт в период менструации, должны быть «истреблены» или «исторгнуты из народа своего». Эта формулировка подразумевает т.н. «карет», специфический вид наказания, точный смысл которого проблематичен (см. Ta-Shma 2007, XI, 806–807), но, по-видимому, не предполагает смертной казни, как минимум — применительно к данному проступку (ср. Kiel 2016, 208, n. 28). В любом случае, ни в библейском тексте, ни в раввинистической традиции речь не идет о побивании камнями (ср. Rodkinson 1918, 161 (m. Sanh. 7, 5), где перечислены все преступления, заслуживающие этого наказания).

[151] Имеется в виду законодательство Ликурга, которое предписыва-

становится крепче. В этом и состоит разумность (λόγος) Провидения, которой не порицает никто, если только не страдает неразумием, подобно тому как несведущие в живописи поносят разнообразные, утонченные и изящные [проявления] этого искусства[152].

Теофраст:

Стало быть, нет непоследовательности в том, что один умирает при рождении, а другой — в глубокой старости?

Эвксифей:

Бог сокращает или продлевает жизнь как можно дольше ради пользы каждого (ἐπ' ὠφελείαις)[153]. Ведь если душа и отошла быстрее, она все же упорядочила материю, в которую поместила форму, сама же отошла прежде, чем <испытала вред>[154], и вдобавок приобрела опыт рождения и благодаря сопоставлению со смертным телом познала, что бессмертное — лучше[155], а самое главное — посеяла в смертном теле принцип (τὸν λόγον) бессмертия, и наставляет живущих не во всем верить природе. Ибо не ей принадлежит высшая власть над жизнью. А иначе-то ее движение подчинялось бы установленным правилам, она отмеряла бы и предоставляла бы всем одинаковое время, нисколько не оглядываясь на то, лучше это или нет — ведь это свойственно Провидению, а не природе. Потому-то ей присуще разнообразие, целесообразное для Него, и она меняется так, как заблагорассудится Тому, кто управляет целым[156]. Если же кто достигнет старости, то хоть это и

ло женщинам участие в спортивных состязаниях наряду с мужчинами (например, X. Lac. 1, 4; Plu. Lyc. 14)

[152] Ср. Plot. III, 2, 11, 9–12 Henry-Schwyzer.

[153] Ср. Aujoulat 1987, 66: le mot ὠφέλεια est au pluriel, pour montrer que la volonté divine s'adapte à chaque cas particulier.

[154] Вслед за AG, p. 62, n. 111 и некоторыми рукописями читаю πρὸ τῆς βλάβης вместо πρὸ τῆς ὕλης.

[155] В принципе можно перевести: «лучше познала бессмертное». В связи с этой фразой ср. Plot. IV, 8, 5, 27–29; 8, 7, 12–17 Henry-Schwyzer.

[156] Греч. Διόπερ αὐτῇ πρὸς τὸ λυσιτελοῦν τὸ διάφορον ἴσχει καὶ μετατίθεται, ὡς ἂν τῷ ἐπιστατοῦντι τῶν ὅλων δοκῇ. Я исхожу из того, что подлежащее в этой фразе — «природа», обладающая разнообразием и изменчивостью, а не «Провидение», которое подразумевается в αὐτῇ. Но AG, p. 31 переводит: Therefore, Providence makes distinctions in Nature for the advantage of the soul, and alters it in whatever way seems good to the Administrator of the universe.

опасное испытание (κίνδυνος), он все же изведал более великие награды, если отойдет [в мир иной], узнав и совершив все предначертанное, привнеся в свою жизнь всевозможную мудрость и искусность и **[p. 32]** поспособствовав порядку не только в себе самом, но и на всей земле. Ибо не подобало, чтобы всем было определено одно и то же время [жизни]. А иначе люди проводили бы расцвет жизни в распутстве, но, достигнув седин, находили бы опору в умеренности, и, в молодости насладившись за чужой счет, прикрывались бы справедливостью для защиты [своей] старости. Если уж сейчас они со столь безудержной легкостью устремляются к неумеренности и своекорыстию, не зная, доживут ли до вечера, то что они сделали бы, прекрасно зная, что достигнут старости? Так что пусть уж никто не привязывается к деньгам ради детей[157], полагая неясным, не погибнут ли те прежде, чем вступить в наследство. И, конечно, божественным является и такой закон — чтобы некоторые ушли [из жизни] преждевременно, а наилучший жил больше положенного, если обстоятельства или нужда призовут [его к этому]. Ибо Провидению свойственно принимать решения во имя прекрасного и менять их во имя того, что прекраснее всего, а если бы предел [жизни] был установлен непоколебимо, это показалось бы делом необходимости, а не Провидения. Теперь же оно позволяет выйти за рамки этого [предела], научая тех, кто способен это понять, что своим произволением, а не по необходимости оно ставит каждое отдельное [сущее] на подобающее место и ради величайшего блага перемещает [на другое]. И отпускает или не отпускает [из жизни] на разумном основании, а не просто так, и ради наставления, а не принуждения. Это признаки силы, а не слабости, и заботы, а не бездействия. И пусть никто не удивляется, если с телами происходит великое множество несчастий; это ведь случается не просто так, но часто материя, которая не смогла следовать за душой, приходит в упадок, так и не обретя хорошего и подобающего внешнего вида. Те, кто одновременно с Творцом вводят материю и устанавливают между ними равновесие, знали, что она — предел (ἔσχατον), а не начало, что она немощна, а не равномощна [Ему], что она вкусила жизни извне, а не от самой

[157] Формулировка, заимствованная из Pl. Lg. 729a2–3.

себя[158]. И вот уже упорядоченный строй тела расстраивается и разлагается: либо его разрывает на части набросившийся зверь, либо ударяет упавший камень; иногда человек, выпив много, давится, а, не выпив ничего, лишается сил; как пресыщение, так и голод производят одно и то же; а еще, конечно, и враг, напав, закалывает того, кто ему попадется, **[p. 33]** и море топит, и землетрясение погребает, и молния истребляет. И нет [ничего] необычного, если [кого-то] застигнет круговорот столь многочисленных несчастий, скорее [необычно], если он их всех избежит. Ибо одному противоположно одно, другому — другое, но вселенной [не противоположно] ничто; в самом деле, свойство гармонии также в том, чтобы даже[159] из противоположных звуков создавать единую мелодию. Итак, если отец погибшего неправеден, то несчастье не было предотвращено, дабы, сильнее помучившись, он стал умереннее, если же, напротив, праведен, то [его сын] ушел [из жизни] ради более блистательного испытания [отца]. Ибо тот, кто уже постарел, по-юношески бодро противоборствуя страданию, вместо ребенка обрел более прекрасную славу и живет с прекрасной надеждой, опираясь на которую он легче переносит[160] страдание от преждевременной кончины ребенка. Ведь этому ребенку не суждено было проявить никакого величия, никакой мощи — а иначе он был бы спасен вопреки ожиданию и сверх всякой надежды, как и в самом деле неоднократно случалось. Рассказывают же, что Пе-

[158] Имеются в виду типично неоплатонические представления о материи: с одной стороны, она не сотворена Богом из ничего, как полагали христиане, и в этом смысле совечна ему, но, с другой, не является самостоятельным метафизическим первоначалом, как допускали еще средние платоники, а представляет собой последнюю (ἔσχατον) и необходимую ступень эманации самого Абсолюта (например, Plot. I, 8, 7, 21–22 Henry-Schwyzer; Procl. in R. I, 37, 30 – 38, 3 Kroll; in Ti. I, 209, 13–21 Diehl; Theol. Plat. V, 61, 27–30 Saffrey-Westerink; in Alc. 118, 6 Westerink; Olymp. in Alc. 110, 15–16 Westerink). В связи с характеристикой материи как «немощной» или «слабой» ср., например, Procl. in Alc. 85, 3–4; 152, 21–22; 164, 15–17 Westerink; Olymp. in Phd. 7, 3, 12–13 Westerink.

[159] В отличие от AG, p. 62, n. 115 не вижу особой необходимости опускать второй союз καί.

[160] Вслед за AG, p. 62, n. 116 опускаю стоящее здесь в рукописях слово τὸ γῆρας, т.е. «старость», как возможную неудачную глоссу.

лий, Телеф и Кир[161] сразу после рождения были брошены среди зверей, но, однако, их выкормили те, кому они были предложены в качестве корма[162]. Ибо им предстояло совершить великие и удивительные дела. Схожим образом и о Геракле поется, что после того, как корабль, на котором он плыл, получил пробоину, он был пойман китом и спасся, очутившись у него внутри[163]. И набирается множество героев, которые столкнулись с величайшими опасностями, но ускользнули от них милостью Божией, хотя на это и нельзя было надеяться. Большинство же из тех, с кем приключается несчастье, оказываются повержены [им], но все — на пользу и

[161] Пелий и Телеф — мифологические персонажи, а Кир II — царь Персии в середине VI в. до н.э. Все они согласно ряду античных источников были в детстве выкормлены животными: Пелий — кобылой (Ael. VH XII, 42), Телеф — ланью (Apollod. Bibl. II, 147; Hyg. Fab. 99, 2; 252, 1), а Кир — собакой (Pomp. Trog. Iust. 1, 4, 10–14; ср. Hdt. I, 122).

[162] Греч. ὑπὸ τούτων τρέφεσθαι, ἃ τρέφειν ἐξετέθησαν, т.е. буквально: «они были вскормлены теми, кого (ἃ) кормить (τρέφειν) их выставили (ἐξετέθησαν)». Ср. PG 85, 935C: ab his nutriti atque educati sunt quibus pascendis ac nutriendis expositi fuerant. Но AG, p. 32 переводит: were nurtured by these animals which were picked out to nurture them, т.е. «они были вскормлены теми [животными], которых (ἃ) выбрали (ἐξετέθησαν), чтобы кормить [их] (τρέφειν)». На мой взгляд, первый перевод ἐξετέθησαν лучше соответствует обычному значению этого глагола, не говоря уже о том, что в противном случае остается непонятным, кто, собственно, «выбрал» этих животных. Разумеется, трудно ожидать, что кобыла или лань (ср. примеч. 161) съели бы детей, но Эней не упоминает конкретных животных и мог либо намеренно драматизировать такого рода истории в риторических целях, либо самым общим образом иметь в виду, что детей, выброшенных на съедение животным, спасли также животные.

[163] Ближайшая аналогия этой истории — это миф, согласно которому Геракл намеренно проник внутрь кита или морского чудовища (κῆτος), насланного Посейдоном на Трою, и убил его изнутри, чтобы спасти от него Гесиону, дочь троянского царя Лаомедонта (Hellanic. FGrH IA 4F 26b Jacoby; S.E. M. I, 255; Lyc. (sp.) Alex. 33–37; 468–478 и схолии Иоанна Цеца к этому тексту в Scheer 1908, 28–29). Согласно D.S. IV, 42, этот эпизод имел место после того, как корабль аргонавтов, на котором находился Геракл, попал в бурю и его прибило к берегам Троады. Христианские авторы могли сравнивать этот миф с историей пророка Ионы (например, Cyr. Comm. in Jon. 2 PG 71, 616CD). См. в целом Gantz 1993, 400–402; Pizzone 2001; Ziolkowski 2009, 74–75; Wickkiser 2021.

себе, и тем, кто это наблюдает: у первых остановилась болезнь их ума[164], для вторых эта болезнь [стала] страшной. Пожалуй, и тот, кто стяжал добродетель, может пострадать, дабы ни он сам, превознесшись, не оскорбил добродетель, ни те, кого он часто спасал, не нарекли этого человека богом, а не человеком, забыв о [его] природе — что и правда произошло со многими из эллинов, фракийцев, египтян и италийцев, **[p. 34]** которые считают собственных благодетелей или властителей в целом не героями, но богами, поклоняются им и, как и для богов, совершают обряды и приносят жертвы[165]. В самом деле, в Терапнах, что в Лаконии, причислив к богам Менелая и, Зевсом клянусь, Елену, а потом — Александра[166], а потом — Деифоба[167], они воспевают и тех, и других вместе, почитая жертвами и приношениями[168]. И вплоть до Геракловых столпов[169] все провозглашают богами Диониса, сына Семелы, и Геракла, сына Алкмены, которые, как с очевидностью обнаруживает[170] Порфирий, от роду были смертными. Ведь описывая в одном сочинении демонов, он где-то говорит, что самые злые демоны устраивают добродетельным мужам ловушки и засады и внезапно нападают на них, как, например, Гера — на Диониса и

[164] Греч. τοῖς μὲν γὰρ ἔστη τῆς διανοίας ἡ νόσος. Ср. PG 85, 938A: Aliis morbus laesi mentis sedatus est. Имеется в виду, что несчастье воспрепятствовало реализации морального порока. AG, p. 32–33 переводит: For some, the disease of their intellect has been a stabilising factor.

[165] Представления в духе т.н. «эвгемеризма», т.е. восходящей к Эвгемеру из Мессены (IV–III вв. до н.э.) теории, согласно которой религиозные культы возникли в результате обожествления выдающихся личностей. Христианские авторы подчас использовали элементы этой теории для критики античного политеизма (см. Winiarczyk 2013, 150–151).

[166] То есть. Париса.

[167] Брат Париса, женившийся на Елене после его гибели.

[168] О поклонении Менелаю и Елене в Терапнах см. также Isoc. Hel. 63; Hdt. VI, 61, 18–19 Legrand; Paus. III, 19, 9.

[169] То есть Гибралтарского пролива.

[170] Греч. ἐξελέγχει. Как явствует из дальнейшего контекста, Порфирий в каком-то месте назвал Геракла и Диониса «добродетельными мужами», из чего здесь и делается вывод, что он не считал их богами. Поэтому перевод финала этой фразы в AG, p. 33 (whom by way of refutation Porphyry showed to be mortal) кажется мне неадекватным.

Геракла[171]. Во Фракии живут Геты, обитающие возле реки Истр, которые признают единственным богом слугу Пифагора (это был Залмоксис), ставшего беглецом и разъяснившего им философию своего господина, и, закалывая ради него благородных и наилучших людей, они полагают, будто делают их бессмертными[172]. И Протей считается у египтян богом, и Елена, которую посвященные в эти таинства называют Чужеземной Афродитой, вместе с ним имеет свою долю в этих священнодействиях[173]. А италийцы причисляют к богам своих царей, относя к ним их всех[174]. Александр же был провозглашен афинянами тринадцатым богом, но, когда он после неоднократных ранений и болезней скончался, было признано, что тот, кто до сих пор был зачислен в ряды богов, по природе являлся смертным[175]. Так страдания (παθήματα) достойных [мужей] становятся для людей достойными уроками (μαθήματα)[176]. И в целом: человек может претерпеть зло либо ради проявления добродетели, либо ради устранения порока; если же тот не устраняется, **[p. 35]** то возмездие [служит] примером для остальных. И землетрясения, и засухи, и наводнения, и моровая болезнь, и невиданные прежде небесные светила, и неурожай плодов, и удары молний

[171] Две последние фразы = Porph. 469F. Smith.

[172] Ср. Hdt. IV, 94–95.

[173] Ср. Hdt. II, 112–116.

[174] Греч. ἅπαντας καταλέγοντες. Ср. LSJ, s.v. καταλέγω, (B), 2, b: *reckon, count as*. Буквально можно также перевести, как AG, p. 33: enumerating all of them, т.е. «перечисляя их всех». Не вполне ясно, что имеет в виду Эней, если только он не называет «италийцами» римлян, которые обожествляли почти всех своих императоров после их смерти.

[175] Согласно ряду свидетельств предложение причислить Александра Македонского к олимпийскому пантеону в качестве тринадцатого бога было выдвинуто промакедонским оратором Демадом, но изначально отвергнуто афинянами (Ael. VH V, 12; Ath. VI, 58, 8–9 Kaibel; Plb. XII, 12b, 3; Val. Max. VII, 2(ext.), 13; критику этих свидетельств см. в Dmitriev 2021, 178–182). Был ли Александр в итоге все же признан богом в Афинах и в какой именно форме, остается дискуссионным вопросом (см., напр., Fredricksmeyer 2003, 276; Badian 2012, 262; 378–379; Winiarczyk 2013, 56–57).

[176] Возможное обыгрывание распространенного в древнегреческой литературе топоса, согласно которому πάθημα (страдание) есть μάθημα (урок) для того, кто страдает (например, A. A. 176–178; 250–251; Hdt. I, 207; Paroemiographi II, 159, 44; 600, 90; см. в целом Dörrie 1956). Ср. *ниже*, p. 61.

сдерживают распространение человеческого порока. Пусть общественный бич наказывает всеобщее бесчинство, отсекая часть, дабы спаслось целое, подобно тому, как наилучший врач, когда болезнь стала тяжелой и обширной, препоручает ногу [больного] тем, кто назначен ее отрубить, чтобы остальное тело человека было здоровым. Ты же бранишь врача, а не болезнь, которой случилось иметь место из-за неверия и забвения о том, что предписал врач.

Теофраст:

Мне кажется, ты говоришь хорошо и, похоже, [для меня будет] правильно передумать. Ибо уже ничто из происходящих в этом мире (ἐνταῦθα) вещей не вынуждает меня соглашаться с тем, что душа жила прежде.

Эвксифей:

Ты правильно поступаешь, друг. Ведь душа, у которой есть разум, не захочет после испытания вновь претерпеть столь великую опасность, да и не позволено нам состязаться во второй раз; ибо нынешней жизни достаточно, чтобы проявить себя (πρὸς ἐπίδειξιν). В самом деле, Устроителю состязаний[177] сила души становится очевидной, начиная с самого детства, мощь или немощь оказываются известны еще до начала схватки, а последующие занятия, решения и действия не являются тайной даже для зрителей и, уж конечно, не для Судьи. Потому Он не ждет второй жизни и другой проверки, подобно тем, кто не распознает настоящего и не предвидит будущего. Но ту [душу], что украсила собой это состязание, проявила мощь и искусность и осталась верной всем его законам, Он увенчал как победительницу и удостоил нектара[178], почестей и горнего хоровода[179], из которого нельзя быть изгнанным; малодушную же, нерадивую, **[p. 36]** неразумную и многословную [душу], которая вносит сумятицу в зрелище[180], а законы нарушает, Он возненавидел и отправил прямиком под стражу, в узилище для расплаты, откуда нельзя бежать.

---

[177] Та же метафора применительно к Богу используется выше (p. 24).

[178] То есть, тем самым, бессмертия. Ср. Pl. Phdr. 247e6.

[179] Греч. τῆς ἄνω χορείας. В связи с этим образом ср. Plot. VI, 9, 8, 44–45 Henry-Schwyzer.

[180] Греч. διαταράττουσαν μὲν τὸ θέατρον. Мне кажется, что этот перевод уместнее, чем вариант, предложенный в AG, p. 34: which upsets the audience.

Теофраст:

Так откуда же он призывает этих многочисленных участников состязания, если за долгое время столь многие уже выбыли из него прежде? Ведь, по твоим словам, это не одни и те же [участники][181].

Эвксифей:

Конечно, нет.

Теофраст:

Так откуда же? Скажи мне.

Эвксифей:

Бог создает становящееся, оставаясь тем, что Он есть, ибо Он не умаляется, создавая иное, и не истощается, производя многое, но даже тем в большей степени остается целым, чем большее множество созидает. Ведь не из-за отдельных становящихся [вещей], а благодаря самому себе Творец является творцом[182], поскольку и у людей строитель не разделяется на те вещи, которые творит, и ни одна [часть] души или всего знания в целом не отнимается [у него], если он строит то святилища, то дома, то верфи; нет, сперва [существует] Творец, а возникающие благодаря ему [вещи] сохраняются, нуждаясь в Провидении с Его стороны. Итак, отказавшись от [вопроса] «Откуда?», — ибо это <выше>[183] тебя и меня, — и доверившись женщинам[184] **[p. 37]** в том, что для Творца вселенной нет в ней ничего невозможного, не спрашивай, откуда приходят беспрерывно спускающиеся [на арену] участники состязаний. Ибо Тот, кто устроил состязания, сам призывает их, и Его распоряжение становится [для них их] природой. Вот так по своему желанию Он дал существование разумным силам, и ни одна [из них] не сподвиглась спрашивать: «Откуда?». Так Он творил небо и землю и украшал первое звездами, а вторую — растениями. Ты, надо думать, видишь,

[181] С точки зрения неоплатоников, если переселения душ нет, пришлось бы допустить представление о неограниченном числе душ, противоречащее Pl. R. 611a4–8; Ti. 41d8–e1. Ср. Sallust. 20, 3; Iamb. de An. 25, p. 50–52 Finamore-Dillon. Ср. ниже, pp. 41–42.

[182] Комментарий в AG, pp. XII–XIII и p. 63, n. 133 связывает это утверждение с вопросом о вечности творения (о котором см. примеч. 214).

[183] Вслед за AG, p. 63, n. 134 читаю ὑπὲρ вместо περὶ.

[184] Очевидно, как предполагаемым носительницам «простой» веры. Ср. также Pl. Grg. 512e3.

что растения, уже сейчас отяжелевшие от плодов, вынашивают и те [плоды], что еще не родились; всякий же раз, когда [соответствующее] время года снова призывает [их к этому], они повинуются распоряжению, производят плоды, являют [их миру] и отдают [нам уже] вполне спелыми, хотя сила, посредством которой [каждое растение] сперва их породило, остается у него внутри. И опять же, обилие плодов [имеет место] неоднократно, но ни одна часть корня [из-за этого] не истощается, а то еще и[185] становится крепче. Так что же мы еще удивляемся, если Творцом охвачено все возникшее, становящееся и грядущее в будущем, и Он всегда с премудростью и искусством производит каждое [сущее на свет] каким пожелает, когда подобает и так, чтобы оно было в наилучшем состоянии?

Теофраст:

Но отчего же, наконец, остальным разумным силам Бог давно уже и дал существование, и установил предел, а человеческие души, которые [тоже] разумны, Он производит еще и поныне?

Эвксифей:

Благой законодатель благодаря знанию, а не опыту заранее постигает человеческие страдания и не ждет, когда они все осуществятся, — это ведь уже дело судьи, — однако заявляет, что они не возникли в самом начале[186], поскольку велит земле[187] заранее при-

[185] Вслед за AG, p. 63, n. 135 читаю ὅτι μὴ καὶ вместо ὅτι καὶ.

[186] Греч. μηδὲ τὴν ἀρχὴν γενέσθαι προλέγει. AG, p. 35 и p. 63, n. 136, следуя альтернативной рукописной традиции, читает μόνον вместо μηδὲ и переводит в противоположном смысле: The good lawgiver <only> proclaims that they *were* there in the beginning (курсив мой. — *А. С.*). Смысл подобного утверждения в данном контексте мне непонятен. То обстоятельство, что Бог подготовил лекарственные средства «еще прежде [возникновения] болезней», на мой взгляд, свидетельствует в пользу того, что «страданий» *не было* изначально. Общая логика этого пассажа, как кажется, примерно такова: Бог заранее предвидит возможные проблемы и потому предпринимает меры для их решения еще до того, как они возникают; в случае с телесными болезнями он предусмотрел лекарственные средства против них еще до их возникновения; в случае с творением разумных существ он решил постоянно производить новые человеческие души, предвидя, что альтернативное решение опосредованно поспособствовало бы обожествлению прочих разумных сил.

[187] AG, p. 63, n. 137 читает здесь τὴν γῆν вместо τῇ γῇ, что не особенно меняет смысл текста.

уготовить и травы, и многочисленные лекарства и снадобья еще прежде [возникновения] болезней. И вот Бог предвидел, что в восхищении перед разумными силами люди, сочтя их безначальными и нерожденными и [тем самым] творя многочисленные начала и бесчисленных богов, введут беспорядочное народовластие вместо **[p. 38]** упорядоченного единовластия: они ведь также, восхвалив чувственный мир и остановившись в его пределах (ἐν αὐτῷ στάντες), сказали, что он есть безначальный и нерожденный Бог, и в своей величайшей философской напыщенности[188] впали в неразумные фантазии. Потому-то Он еще и поныне производит наши души, хотя они [также] разумны[189], [как] образец своей силы и наставление относительно тех, кто существовал еще раньше, что все — от одного Творца, и всякая разумная и умная сила и сущность произошла и все еще происходит от одного начала. Вы не усомнитесь [в этом], наблюдая, как вы сами, рожденные совсем недавно, восходите выше небес подобно уже ранее существовавшим сущностям и поднимаетесь до Первоначала. Схожим образом Он несомненно поступил и в случае с небесными телами: из всех светил одной лишь луне Он позволил убывать и утрачивать свой свет, и начинаться заново, и обновляться, дабы мы, предположив, будто какое-нибудь из тел наверху является нерожденным, как-нибудь не пострадали из-за нашего неразумия. Ибо как из того, что самое нижнее (ἐσχάτου) из светил, только что появившись, исчезает, мы научаемся, что те, что выше него, также возникли, так и из того, что последняя разумная сущность, человеческая душа, произведена недавно, разум правильно постиг, что и существовавшие прежде нее разумные силы получили начало от Творца. Ибо Он не создает ничего праздного, излишнего или напрасного. Если же, несмотря на то, что человек — един, мы будем утверждать, что сперва существовала душа, а гораздо позже было образовано еще и тело, то душа прежде, чем сойти вниз, в течение столь долгого времени была какой-то праздной и излишней и не проявила свою

[188] Греч. οἱ πάνυ φιλοσοφίαν σφριγῶντες. AG, p. 63, n. 138 читает φιλοσοφίᾳ, что опять же не ведет к существенным изменениям в смысле текста.

[189] То есть как и прочие разумные существа, которых он, однако, более не творит.

силу <в действии>[190], и не узнала, чем обладала, ведь эти преимущества она получает, спустившись, и более праздной [оказывается] скорее наилучшая [душа], которую вы называете неиспорченной и новопосвященной, если уж она не имела опыта предшествующего тела и проживает здесь свое первое рождение (подобное, говорят, и случилось с Дионисом и Гераклом в Фивах[191]). А если прежде она осуществляла наверху нечто, что было ей предназначено, то позже, когда она сошла вниз, она оставила собственное место пустым, заброшенным **[p. 39]** и [пребывающим] в праздности. В самом деле, другие [разумные] силы, как только появились, так и были назначены куда каждой следует и для той обязанности, службы, помощи или опеки, которая им подобает, но человеческую душу [сторонники этого мнения], заставив довольно долгое время сидеть в праздности, только когда-то потом отправляют как узницу в могилу тела[192]. Однако, ей предписано благоустраивать землю, поскольку [иначе] она не была бы [душой] человека, и проповедовать на ней культ Божества, дабы ни одно место не осталось в пренебрежении как безбожное. Стало быть, лучше выполнять предписанное, едва появившись, чем так долго оставаться бесплодной и несовершенной и совсем не ведать собственной силы из-за первоначального полного бездействия; ибо действие — это проявление и познание силы.

Теофраст:

Но если она возникает во времени, каким образом она бессмертна[193]?

---

[190] Вслед за AG, p. 63, n. 139 читаю ἐνεργείᾳ вместо ἐνεργείας.

[191] Согласно греческой мифологии и Дионис, и Геракл, сыновья Зевса, родились в Фивах (например, Hom. Il. XIV, 323–325; ср. комментарий к этому месту в Krieter-Spiro 2018, 155–156). В остальном не вполне ясно, что именно Эней имеет здесь в виду. В случае с Дионисом мифологическая традиция допускает несколько его рождений (от Персефоны, от Семелы, из бедра Зевса, не считая его возрождения после гибели от рук Титанов), в связи с чем он может именоваться «трижды рожденным» (см. Orph. H. 30, 2 и комментарий к этому месту в Athanassakis, Wolkow 2013, 126). Апофеоз Геракла после его физической гибели также мог трактоваться как новое рождение, благодаря которому прежде преследовавшая его Гера становится его матерью (D.S. IV, 39, 2–3).

[192] См. примеч. 21.

[193] Этот вопрос апеллирует к т.н. perishability axiom, одному из фун-

Эвксифей:

Не один [Творец] творит высшие силы, а другой — человеческую душу, но тот же самый производит и их, и ее. Если же тот же самый, то нет ничего странного в том, что одна сила и одно знание создает ее и тогда, и теперь. Ведь ни сила Творца не иссякает со временем, ни Его знание не ограничивается неким [пределом]. Поэтому либо мы не согласимся с тем, что и они являются бессмертными, либо необходимо поверить, что и она такова. Ибо, как и они, она поднимается вплоть до Первоначала. Ведь ни одну разумную сущность Он не создал смертной. Каким же образом Он преступил свой же закон, творя нашу душу, которую Он создал хотя и не из собственной сущности, но все же схожей [с нею] и как некий образ [Самого Себя], а также <способной>[194] уподобляться Богу при помощи философии? Но что весьма схоже с бессмертным, то и бессмертно. Ибо смертное не схоже с бессмертным, но противоположно ему. Ты же, впитавший в себя Платона, **[p. 40]** говоришь, что все, что возникает, непременно является смертным, гибнет и разлагается. Я напомню тебе «Тимей» и речь демиурга, начало которой, насколько я помню, [таково]: «Боги богов, для которых я — и отец, и творец, совершенно бессмертными вы не являетесь, поскольку вы родились, но, конечно же, вы не не будете уничтожены, так как вам досталась в удел моя воля, которая сильнее смерти»[195]. Итак, он сводит воедино оба [этих обстоятельства] — и то, что они созданы, и то, что неразрушимы, и то, что возникли, и то, что оказываются сильнее смерти. Такой и явилась на свет человеческая душа — разумной сущностью, вечно движущейся и самостоятельной, обладающей жизнью от самой себя[196] и способной сооб-

даментальных тезисов античной онтологии, согласно которому все, чему присуще возникновение, обречено на гибель (например, Pl. R. 546a2; Arist. Phys. 203b7–10; Cael. 279b17–21; SVF II, 588–589; 595; Cic. N.D. I, 20; Porph. in Ti. II, Fr. 39 Sodano; Sallust. 7, 2).

[194] Следую конъектуре в AG, p. 63, n. 140.

[195] Парафраза Pl. Ti. 41a7–b6. Таким образом, уже Платон допускал, что perishability axiom (см. примеч. 193) может преодолеваться волей Бога (ср. также Pl. Lg. 904a8–9; Ph. Heres 246; Sen. Ep. 58, 27–29). О схожей тенденции в христианской традиции см. Krausmüller 2009, особ. 53–58 (об Энее).

[196] Традиционные характеристики души в платонической традиции.

щать ее своему орудию, телу (ὀργανικῷ σώματι)[197], что ни одному смертному [существу] не досталось в удел; но все эти [вещи] и в самом деле — признаки бессмертия. И ты, пожалуй, изумишься, постигнув внутреннюю силу души из разнообразия внешних [проявлений], ибо всякое искусство, знание, деятельность и созерцание достаточно свидетельствует (ἑρμηνεύει)[198] о бессмертии души. Ведь Тот, кто дал бытие, предоставил в дар нашим душам также и вечное бытие, и этот дар оказался [их] природой. Платон же считает, что даже весь этот мир в целом и возник, и является смертным, и сохраняется как бессмертный[199], ибо то, что может сгореть, вовсе не обязательно каким-то образом сгорает[200]. Соответственно, они хвалят Платона, даже если он говорит, что тела возникают и не гибнут, но

Ср., например, Pl. Phdr. 245c–246a; Plot. IV, 7, 9; Porph. Sent. 17; Procl. Inst. 188–189.

[197] Ср. примеч. 118.

[198] AG, p. 63, n. 142 читает ἑρμηνεύειν вместо ἑρμηνεύει, что мало влияет смысл текста.

[199] Из сочетания тезиса о том, что материальный мир «возник» (Pl. Ti. 28b7) с perishability axiom (Pl. R. 546a2; ср. примеч. 193) вытекает, что мир сам по себе обречен на гибель, но с учетом того, что perishability axiom может преодолеваться волей Бога (Pl. Ti. 41a7–b6; ср. Lg. 904a8–9), мир может оставаться фактически нетленным (ср. Pl. Ti. 37d1), если Богу так угодно. Это прямолинейное толкование Платона в платонической традиции принимали, например, Аттик и Гарпократион (Attic. Fr. 4; 25 des Places), и Эней здесь, по-видимому, следует схожей интерпретации, так как ее можно согласовать с христианским креационизмом (ср. другие примеры подобной позиции у христианских авторов в Wacht 1969, 47, Anm. 32). Неоплатоническую критику этого подхода и альтернативное толкование, согласующееся в тезисом о вечности материального мира, см., например, в Procl. in Ti. I, 287, 23 – 288, 1; 293, 6 – 296, 12; III, 214, 10–23 Diehl; in R. II, 9, 26 – 11, 16 Kroll. Ср. примеч. 41, 195.

[200] Трудно сказать, является ли это осознанной аллюзией со стороны Энея, но данная формулировка подразумевает понятие возможности в духе Филона из Мегары (IV–III вв. до н.э.). Оно предполагает, что, к примеру, о куске дерева, который вечно лежит на дне моря и никогда не сгорит, все равно можно сказать, что он *может* сгореть, тогда как согласно альтернативному понятию возможности, которое отстаивал учитель Филона Диодор Кронос, такое утверждение имеет смысл, только если этот кусок дерева фактически сгорит когда-нибудь в будущем (см. Diod. SSR IIF Fr. 27 Giannantoni и, например, Vuillemin 1996, 128).

не хотят уступить душам то, что с легкостью предоставляют телам.

Теофраст:

Нельзя не согласиться и с этими [соображениями]. Одно лишь от нас ускользнуло — что остальные умные и разумные сущности, по нашим словам, ограничены пределом, а человеческие производятся до беспредельности, если уж [наше] рассуждение не допустило, что одна и та же душа переходит в многочисленные тела.

[p. 41] Эвксифей:

Множество человеческих душ беспредельно для нас, но для Творца ограничено, как и другие существа из числа разумных, которых ты не сочтешь, но Бог-то подсчитал. А все, что Им объято, для нас хоть и является неопределенным, есть определенное для того, кем объято, и Сам Он становится мерой <тех>[201], кто Им объят. Но в случае с нематериальными и разумными сущностями многочисленность не означает стесненности, ибо все они — одно и каждое наполнило собой целое, а целое приемлет их все, и одно не [оказывается] препятствием другому, как материальные тела[202]. Ведь подобия того, о чем я сейчас говорю, обнаруживаются и среди растений: от одного дерева отрезают тысячи отростков, но каждый из отрезанных [отростков] обладает всей жизнью в целом, так чтобы, вверенный земле, он пророс, и схожим образом вся жизнь в целом сохранилась в большом дереве, и порождения от одного беспредельны, и все они — одно, и ни одно из порождений не является непохожим на то, из чего эти порождения [произошли][203]. И нам кажется, что так продолжается до бесконечности, а [все же в этом] нет ничего неопределенного. К тому же, все составленное из неподобных [частей] со временем когда-нибудь распадается. Таков и чувственный мир, и необходимо, чтобы целое, чьи части, из которых это целое [состоит], разрушаются, претерпевало то же самое, что и части, из которых оно составлено[204], до тех пор пока оно

[201] Вслед за AG, p. 63, n. 143 читаю ὧν вместо ᾧ.

[202] В связи с этой характеристикой различия между духовной и материальной реальностью ср., например, Plot. VI, 4, 4; VI, 5, 6–7 и Tornau 1998, 102.

[203] В связи с этим образом ср. Plot. III, 8, 10, 10–14 Henry-Schwyzer и Wacht 1969, 41.

[204] Традиционный аргумент против вечности материального мира в античной философской традиции. Ср. SVF II, 588–589; 591; Phil. Aet. 124–

не получит чистейшего бессмертия. Но все время [в целом] кратко для Бога, хотя чрезвычайно продолжительно для смертных[205]. Итак, если смертные тела ограничены неким [пределом], то и души мы производим не беспредельно, но порождение (φορά) душ остановится, когда остановится то, что нуждается [в них], так что мера для душ — потребность, и эта мера определяется тем, что необходимо. Или Аполлон, как заявляют, знает число всех песчинок[206], а Сам Творец не будет знать число душ, которые Он производит? И в самом деле, все небо в целом преисполнено разумных сил, эфир преисполнен ангелами и демонами, полон [ими] **[p. 42]** и воздух, полны и земля, и море, и все то, что под землей, и, как сказал один из ваших мудрецов, нет ничего пустого — даже настолько, чтобы бросить туда былинку или волос[207]; так что, даже если бы Он пожелал продлить жизнь людям до десяти тысяч лет, я не думаю, что души людей стали бы равными по числу огромному множеству ангелов и демонов. А в соответствии с тем, о чем идет речь теперь, в этой жизни, по-видимому, случилась бы полнейшая нехватка душ. Ведь если она всегда остается такой, а добродетельные [люди], поднявшись в Элисий, будут проводить бессмертие в

129; Lucr. V, 235–246; D.L. X, [74], 869–871 Dorandi. См. также Wacht 1969, 100, Anm. 7.

[205] Ср. библейские тексты, согласно которым тысяча лет для Бога — как один день (Пс. 89, 5; 2 Пет. 3, 8).

[206] Ср. Дельфийский оракул, цитируемый в Hdt. I, 47 (F Q212 = PW 52, где см. др. источники).

[207] Греч. κενὸν οὐδὲν οὐδ' ὅσον ἀθέρα καὶ τρίχα βαλεῖν. Неясная аллюзия. AG, p. 63, n. 145 предлагает в качестве возможного источника X. Smp. VI, 2, где Сократ говорит своим собеседникам, что «между вашими речами волоса даже не всунешь (οὐδ' ἂν τρίχα... ἄν τις παρείρειε)» (перевод С.И. Соболевского). Massimilla 1996, 123–124 и 366–367 вслед за рядом других исследователей усматривает здесь аллюзию к фрагменту Каллимаха (Fr. 55, 1a–1 Massimilla), цитируемому Плутархом (Plu. (sp.) Cons. Apoll. 115a), где говорится, что смертных окружают беды и несчастья, так что, буквально, «нет пустого входа даже для былинки (= ости колоса)» (κενεὴ δ' εἴσδυσις οὐδ' ἀθέρι). Это выглядит убедительно, так как непосредственно перед этим Плутарх цитирует также Hes. Op. 101 (буквально, «бедами полна земля, полно и море»), с чем можно сравнить выражение «полны и земля, и море» у Энея. Но точной тематической параллели с данным местом «Теофраста» нет ни в том, ни в другом случае.

пирах, постоянно насыщаясь нектаром (ибо и это — закон платоновского «Государства»)[208], дурные же, провалившись в Тартар, откуда уже больше никогда не выйдут, сами уже не получают пользы, но всегда будут находиться [там], став образцами правосудия (ведь на этом настаивает Сократ в «Федоне» и «Горгии»)[209], то, поскольку так много [душ] изъято из их отмеренного числа (ἐκ τοῦ μέτρου), они, пожалуй, незаметно для себя оставили бы эту жизнь совершенно лишенной людей. И ты не скажешь, что душа снова будет жить вот этой [земной] жизнью. Ведь эти [представления] опровергнуты и, осмелюсь сказать, закованы в стальные узы[210]. Если же Сократ в «Федре» говорит, что каждая душа соединяется с телом один раз за тысячу лет[211], и отмеренного числа душ, говорят, хватает на десятитысячелетний период[212], то нам понадобится меньше душ. Ведь мы не утверждаем, что смертные тела продлят свое существование так долго, так что души ограничены мерой скорее у меня, чем у тебя.

Теофраст:

Итак, относительно души ты не оставляешь ничего, что вызывало бы сомнения, Эвксифей. Но считаешь ли ты, что этот мир со временем когда-нибудь разрушится?

[p. 43] Эвксифей:

[Конечно], друг мой, если уж это прекрасное зрелище возникло в материи и не самопроизвольно (αὐτόματον)[213].

Теофраст:

---

[208] Ср. Pl. R. 540b6–c2, а также Grg. 523a5–b2; 526c1–5. В связи с пиром богов и нектаром ср. Phdr. 247a8; e6; R. 363c3–d2; Ax. (sp.) 371c5–d7.

[209] Pl. Phd. 113e1–114b6; Grg. 523b2–4; 525b1–c8; 526b6–c1. Однако, Платон в этих местах различает неисцелимых и исцелимых грешников. Навсегда в Тартаре остаются только первые, тогда как для вторых как раз возможны новые реинкарнации, как, впрочем, и для добродетельных людей (ср. Pl. R. 614d5–615a4).

[210] В связи с этим образом ср. Pl. Grg. 508e6–509a2.

[211] Ср. Pl. Phdr. 248e5–249b3, а также R. 615a3.

[212] Ср. Pl. Phdr. 248e6.

[213] Под «самопроизвольным» возникновением, вероятно, имеется в виду неоплатоническая эманация, которая не подразумевает волевого и сознательного решения о творении мира, принимаемого Богом. Ср. AG, pp. xvii–xviii, а также ниже, p. 46.

Что ты хочешь сказать?

Эвксифей:

Порождение тел, представляя собой движение, не желает стоять на месте. Ибо какое движение желает стоять на месте? Но оно всегда влечется к совершенному и единому [началу], откуда оно и произошло, и в спешке торопится к нему. Ведь движение не напрасно и, стало быть, никогда не остановится, пока не обретет вожделенное. Обретет же, когда Сам Творец [этого] захочет. А Он захочет, когда это будет уместно. Ибо после испытания душ и явного обличения порока все воспринимаемое чувствами обратится в бессмертное, так чтобы соответствовать бессмертию людей и снова стать подходящим местом для блаженства своих жителей. Ведь было необходимо, чтобы смертное живое существо обитало в смертном мире, а бессмертное — в бессмертном. Ибо вселенной присуще единодушие, и [в ней] нет ничего беспорядочного и нестройного, но каждое [сущее] и дружественно, и приспособлено для каждого [другого] и сделало волю Творца [своей] природой. И я думаю, что это свойство мудрого и могущественного [существа] — одни и те же вещи делать сперва смертными, а потом бессмертными. В самом деле, сколь великая мудрость и мощь [видна в том], что мы и познаем смертность, и не остаемся в ее пределах!

Теофраст:

Так что же? Разве мир не является невозникшим и безначальным? Или каким образом Творец есть творец, если было время, когда Он не производил собственные [творения][214]?

[214] Христианский креационизм предполагает, что тварный мир имел начало во времени. С платонической точки зрения это трудно согласовать с неизменностью и абсолютной благостью Бога: не означает ли это, что Бог не был творцом всегда и только потом стал им, а, значит, все же не является неизменным? или что до творения мира он оставался праздным, тем самым не проявляя свою благость полностью, и, стало быть, не был абсолютно благ? Христианские авторы среди прочего могли отвечать на это, что и до творения материального космоса Бог всегда был благим и благодетельным творцом, либо потому, что в божественном Логосе всегда имелись умопостигаемые идеи и архетипы, трактовавшиеся в этом случае как своего рода вечное творение (например, Or. princ. I, 4, 3–5; ср. Wacht 1969, 91 и 97), либо потому, что уже тогда он создал мир нематериальных разумных существ, как и утверждает ниже

[p. 44] Эвксифей:

Выслушай же, как говорится, прекрасное сказание[215]. Царь всего, от которого все [происходит], начало и источник сущих (и не бесплодный источник), Благо само по себе, Отец Премудрости[216] и Творец вселенной, не во времени дал начало способности и деятельности порождения, ибо Он вечно [является] Отцом Слова и Премудрости, родив не из страсти, ибо не по необходимости (οὐ γὰρ ἐξ ἀνάγκης), и не привлекая для рождения соучастника, ибо [ничего] другого не было, и не израсходовав собственную силу, ибо Он вечно содержит в Себе самом Того, кого породил, целого в целом, наполняя [Его Собою] и наполняясь [Им]; ведь Он пожелал (ἠβούλετο) быть единственным Отцом единственного [Сына]. И порожденное не излишне, иначе Он и не заключал бы [Его] в Самом Себе, и имеет ту же самую сущность, ведь в Нем нет сложности. Потому Он породил Слово сущностно (οὐσιωδῶς), чтобы Оно как Слово само по себе, и Ум сам по себе, собирающий все вещи воедино своей мыслью, <явило>[217] субстанцию (ὑπόστασιν) и силу Отца: Отец творит все через Него. Ибо Он нуждался <в Премудрости>[218], чтобы создать эту вселенную. И вместе с Отпрыском Он произвел святой Дух, [имеющий] ту же самую сущность, не по необходимости природы (οὐ βίᾳ φύσεως), но свободным произволением [своего] могущества (ἐξουσίᾳ δυνάμεως). Так что Он и породил, поскольку желал [этого] (βουλόμενος), и произвел, поскольку мог[219]. И вдыхая этот Дух как в умопостигаемые, так и

Эней. См. в целом Sorabji 1983, 232–252, а применительно к Энею — Wacht 1969, 62–67.

[215] Цитата из Pl. Grg. 523a1.

[216] Типичное для патристической традиции отождествление библейской Премудрости (ср. Притч. 3, 19; 8, 22–30) с Богом-Сыном (ср. Lampe, s.v. σοφία C.3).

[217] Вслед за AG, p. 63, n. 153 читаю δηλώσει вместо διηγήσεται.

[218] Вслед за AG, p. 63, n. 154 читаю Σοφίας вместо Σοφία.

[219] То, что согласно Энею Бог-Отец родил Сына и произвел Дух не по необходимости природы, а по своему желанию, можно трактовать как отступление от ортодоксальной христианской догматики, которая противопоставляет рождение Сына и исхождение Духа как действия божественной природы творению мира как действию божественной воли (ср. Wacht 1969, 56–57). Показательно также, что Эней, по-видимому, ссыла-

в чувственно воспринимаемые вещи, Он наполняет [их] силой и скрепляет, и влечет к Себе. Ибо Дух всегда обращает к Отцу и влечет ввысь все, чего только ни коснется. Таким-то образом великая Премудрость и сила Отца, Монада, божественная Троица, пребывает вне времени, не принимая ни увеличения, ни умаления. Ибо до [начала] времени единая Сущность создала и упорядочила также и разумные сущности. Ведь Она хотела иметь <тех, кому могла бы>[220] благодетельствовать, потому-то Она и производит высшие силы, способные наслаждаться благом и первым благодеянием. Ибо Благо ни в чем никому не завидует[221]. Вот таким образом Он не пребывал в праздности до [создания] чувственно воспринимаемых вещей. **[p. 45]** Небо же (откуда время и начинается[222]) и землю, воздух и море Он творит после первых [творений]; ибо по [Своему] произволению Он создает одно в одно время, а другое — в другое, но всегда создает Сам, и предоставляет вселенной материю, и приводит [ее] в движение, и приспосабливает, и упорядочивает, и украшает. Ибо материя не является ни нерожденной, ни безначальной. Этому тебя учат и халдеи[223], а

ется на вечное рождение Сына и исхождение Духа (вдобавок к творению духовных существ) для решения проблемы вечности творения (Ibid., 62, 66, 96–97; ср. примеч. 214).

[220] Вслед за AG, p. 64, n. 156 и Wacht 1969, 63, Anm. 3 читаю οὗς ἂν вместо οὐσίαν.

[221] Ср. Pl. Ti. 29e1–2; Phdr. 247a7 и ниже, p. 49. См. также Wacht 1969, 63, Anm. 5.

[222] Согласно Платону (Pl. Ti. 37d6–e5; 38b6–c6; 47a4–7) время есть своего рода мера или число движения вселенной или «неба». Схожие представления были характерны и для последующей философской традиции (см. множество ссылок, собранных в Pease 1955, 188–190). Отсюда можно сделать вывод, что до творения неба и начала его движения времени не было.

[223] Халдеи — изначально семитские племена, обитавшие в Месопотамии. В греко-римской традиции так называли вавилонских жрецов, а также в целом любых магов, астрологов и т.п. «эзотериков». В данном случае, судя по контексту, Эней имеет в виду традицию, связанную с т. н. «Халдейскими оракулами», гекзаметрическим текстом мистико-философского содержания (II в. н.э.), приобретшим сакральный статус у неоплатоников (см. фрагменты в Des Places 1971; Majercik 1989). Wacht 1969, 70 соотносит с этим местом у Orac. Chald. Fr. 34 Des Places, а также

Порфирий вообще (καθόλου) дает выпущенной им в свет книге, где он настаивает, что материя возникла, название «Халдейские оракулы»[224], и, разъясняя книгу Плотина «Откуда зло?»[225], утверждает где-то, что материя, конечно же, не является нерожденной, а причисление [ее] к началам следует отвергнуть как безбожное учение[226]. Поэтому, если материя рождена и не есть начало, но [нечто] последнее, то как же это чувственный мир нерожден или безначален, или предшествует времени? Ведь не предшествует материи то, что сделано из материи. Да и сам наш Платон, ты ведь помнишь, как он безо всяких околичностей высказывает свое мнение в «Тимее», сперва спрашивая, возник ли мир или не возник; затем добавлена причина, [в силу которой надо признать, что он возник]: он ведь и видим, и осязаем[227]. Самое прекрасное на небесах —

фрагмент из т. н. «Тюбингенской теософии», приводимый в Porph. 325F., 13–14 Smith, но аналогия в лучшем случае сводится к утверждению, что материя произведена Богом.

[224] Какое именно сочинение Порфирия имеется в виду, остается дискуссионным вопросом. Например, AG, p. 64, n 169 допускает, что речь может идти о сочинении «О философии из оракулов» (Porph. 303F–350F. Smith). Согласно Goulet 2012, 1302 (DPhA Vb), Эней скорее имеет в виду книгу «На [сочинения] Юлиана Халдея» (Porph. 362T–368F. Smith), т. е. одного из возможных авторов «Халдейских оракулов». Lewy 2011, 449–452 на основе альтернативной редакции текста Энея (в частности, читая <περὶ> καθόδου вместо καθόλου) выдвинул гипотезу, что эта книга Порфирия называлась «На [сочинения] Юлиана Халдея о нисхождении и обратном восхождении души», тем самым отождествив ее с другим сочинением Порфирия, которое в латинском варианте обычно обозначается как De regressu animae (Porph. 283T–302F. Smith). См. также Wacht 1969, 67–70.

[225] То есть Plot. I, 8. Другие свидетельства о том, что Порфирий комментировал некоторые из текстов Плотина, см. в Porph. 189–192T. Smith, где это место из Энея не учитывается.

[226] Две последние фразы = Porph. 368F. Smith. Хотя материя в неоплатоническом контексте не признается одним из первоначал, а рассматривается как последняя ступень эманации Единого (ср. примеч. 158 и Wacht 1969, 71–74), отсюда еще не следует, что с точки зрения Порфирия она имеет начало во времени, как пытается представить здесь это Эней. В целом Порфирий придерживался представления о вечности материального космоса (подробнее см. Baltes 1976, 136–169).

[227] Pl. Ti. 28b6–8.

звезды, но все же и они возникли. Ибо их перемещения, движения, повороты, и восхождения к северу, и нисхождения к югу, и затмения солнца и луны — все это чувственно воспринимаемые [явления], которые, по мнению Платона, возникают, но никогда не существуют надежным образом[228].

Теофраст:

Наставники в платоновских таинствах говорят, что «возник» (γέγονεν) [значит] не «возник», но «произошел от причины» (κατ' αἰτίαν ἐγένετο)[229], как, например, мое тело — причина моей тени, однако оно не создало ее, но она стала его сопровождать[230].

[p. 46] Эвксифей:

Стало быть, Творец — не творец, если Он не творит то, что создал, потому что желает [этого], но эта вселенная существует самопроизвольно (αὐτόματον)[231], раз уж она не возникла. Ведь противостоящее солнцу тело не допускает, чтобы [солнечное] сияние оказалось позади него, и это-то и есть тень; потому каково тело, таковы и ее очертания. Творец же бестелесен, неограничен, будучи светом как таковым. Так как же или откуда произошла тень? Каким образом Он был бы лучшим и истинным Творцом — сам создавая и упорядочивая так, как пожелает, или если [за Ним] по необходимости следует тень? Да и кто пожелал бы украшать или очищать собственную тень? Стало быть, рассуждение этих безумцев отменило еще и Провидение: ведь заботы о тени, по-видимому, быть не может. Кроме того, тень появляется одновременно с телом, но невозможно допустить материю одновременно с Творцом. Об этом весьма ясно заявляет Плотин, когда подробно рассуждает о материи[232], и высмеивает Анаксагора за то, что тот [этого] не заявляет, но ввел Творца и материю одновременно. Но

[228] В связи с этой характеристикой чувственно воспринимаемой реальности у Платона ср., например, Pl. Ti. 28a2–4; Phd. 78d10–79a11; Phlb. 53e6–7; Sph. 246b9–c2; 248a10–13.

[229] См. примеч. 41.

[230] В связи с метафорой тени в схожем контексте ср., например, Sallust. 7, 2; Bas. hex. 1, 7, 18–23 Giet; Phlp. Aet., p. 14, 20–28 Rabe и AG, p. xvi–xix; Wacht 1969, 74, Anm. 49; Klitenic Weir 2013, 153–159 (где указаны возможные параллели с Плотином).

[231] Ср. примеч. 213.

[232] То есть в Plot. II, 4.

невозможно, [чтобы они были] одновременно, ибо создатель должен быть старше создания[233]. Великий Аттик[234], поклонник (ἐραστής) Платона, излагая мнения возлюбленного (ἐρωμένῳ), где-то сказал, что природа и устройство мира требуют[235], 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[236], 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, **[p. 47]** поскольку тот хоть и согласен, что эта вселенная видима, осязаема и телесна, но упрямо настаивает, что она не возникла и не погибнет[237]. Или как же он не смешон, если не желает последовать даже за египетскими пророками, которые, рассуждая о начале и возникновении этой вселенной, устано-

[233] Ср. Plot. II, 4, 7, 2–10 Henry-Schwyzer. Но у Плотина речь должна идти об онтологическом, а не хронологическом приоритете, так как он всегда придерживался представления о вечности материального космоса (подробнее см. Baltes 1976, 123–136, а о плотиновской критике Анаксагора — Stamatellos 2007, 145–150).

[234] Средний платоник II в. н.э., действительно допускавший, что в отличие от неоформленной материи упорядоченный материальный космос имел хронологическое начало существования (Attic. Fr. 4; 19; 20–21; 23; 25; 29; 31; 37; 38ab Des Places). Это и три следующих предложения = Fr. 37 Des Places.

[235] Греч. τοῦ κόσμου τὴν φύσιν καὶ τάξιν ἐπιζητεῖν. 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 альтернативный перевод: «…где-то сказал, что он [т.е. Платон] исследует природу и устройство мира, что, раз уж тот таков...» и т. д. (AG, p. 40: …said somewhere that he was seeking the nature and order of the universe, and, being such as it is…; ср. Wacht 1969, 83).

[236] Ср. Pl. Ti. 28b7–8; 31b4.

[237] Ср. Attic. Fr. 4 Des Places. В связи с аристотелевской позицией относительно вечности мира см. Arist. Cael. 279b4–283b31; De philos. Fr. 18–19 Ross.

вили, что мир был рожден под знаком Рака[238] (ἐπέστησαν καρκίνῳ τοῦ κόσμου τὴν ὥραν)? Да и Аполлон, упоминая в каком-то из оракулов, что демоны тоже возникли, поет также о том, что возникли они прежде человека и прежде устроения мира и служат Творцу на пользу человеку. Оракул же [этот таков]: «Прежде вас, божественного потомства мира, были сотворены нетленные духи вам на пользу»[239]. Так каким же образом наставники в платоновских таинствах, производя всё одновременно — и умопостигаемое, и чувственное, не противоречат своими мудрствованиями Аполлону с Платоном? Ведь все, конечно же, [возникло] не одновременно. Сейчас летняя пора и растения украшены плодами, а разгар зимы еще далек. Так что же, Творец есть творец лета, а зимы — уже нет? Он не посылает дождь и не приуготовляет землю к рождению плодов, потому что лето не наступает одновременно с зимой? Но это признак не слабости и беспорядка, а порядка и силы. Учение Пифагора предполагало молчание, однако он был способен к речи (λογικὸν)[240], даже если тогда и решил молчать[241]. Искусством Фидия было ваяние, однако он был мастером, даже если еще не создал статуи на Акрополе и в Олимпии[242].

---

[238] В данном случае ὥρα, по-видимому, употребляется в астрологическом значении, ср. LSJ, s.v., III: *degree of the zodiac rising at the nativity*. Согласно автору IV в. н.э. Фирмику Матерну (Firm. math. III, prooem., 4 – 1, 1; ср. Macr. somn. I, 21, 24) древнеегипетские астрологи Нехепсо и Петосирис (о которых см. Fuentes González 2005, 601–615) составили гороскоп мира (т. н. thema mundi), приурочив его «рождение» к восхождению Рака в середине лета, т. е. примерно к тому времени, когда начинался древнеегипетский год (ср. Porph. Antr. 24; о thema mundi см., например, Raffaelli 2001, 141–146; Brennan 2017, 228–230).

[239] Кроме Энея, этот оракул более нигде не упоминается (ср. Champion 2014, 140, n. 4; Tissi 2014, 15).

[240] AG, p. 64, n. 172 предлагает читать λόγιος = p. 41: a man of words.

[241] Согласно ряду поздних источников стать учеником Пифагора можно было, только выдержав обет пятилетнего молчания (Sen. Ep. 52, 10; D.L. VIII, 10; Iamb. VP 17, 72; ср. Philostr. VA VI, 11, 27–28 Kayser; Porph. VP 19, 8 Nauck), но это может быть легендой, возникшей уже в неопифагорейской традиции (см. Zhmud 2012, 162–163).

[242] Фидий — древнегреческий скульптор V в. до н.э., создавший, в частности, знаменитую статую Зевса в Олимпии и ряд статуй на афинском Акрополе и в Парфеноне.

Теофраст:

Так разве эта вселенная была плохо устроена?

Эвксифей:

Напротив, как нельзя лучше.

[p. 48] Теофраст:

Так как же она разрушится?

Эвксифей:

Потому что то, что связано воедино, не является простым, ведь [в нем] одно[243] сплетено с одним, а другое с другим. Но то, что составлено из многочисленных [частей], как неподобных, так и противоположных [друг другу], потенциально легко разрушимо. А то, что обладает потенциалом, пригодным для разрушения, некогда актуализирует именно то, чем его потенциал был чреват.

Теофраст:

Так что же? Тебе кажется свойством мудрости разрушать то, что прекрасно связано и прилажено [друг к другу][244]?

Эвксифей:

Если Он оставил части смертными, то заранее предопределил целое к разрушению, ведь оно [состоит] из них. Если глаз, палец и каждая часть [тела] могут пострадать, то тело не бесстрастно, но целое будет претерпевать то же самое, что и части[245]. Затем, если бы разрушение привнесло во вселенную гибель, то разрушать [ее] было бы неразумно. Если же разрушение упразднит саму гибель, то это свойство великой мудрости и несказанной силы — делать смертное бессмертным.

Теофраст:

А что же Он изначально не сделал [его таким]? Не мог или не хотел[246]?

Эвксифей:

---

[243] Вслед за AG, p. 64, n. 173 читаю ἄλλο вместо ἀλλὰ.

[244] Ср. Pl. Ti. 41a8–b2.

[245] См. примеч. 204.

[246] Ср. классическую критику теодицеи, приписываемую Эпикуру (Epicur. Fr. 374 Usener; ср. S.E. P. III, 9–12 и Wacht 1969, 104–105), согласно которой Бог может допустить некое зло либо потому, что не может ему воспрепятствовать, либо потому что не хочет, либо потому что и не может, и не хочет, но все эти альтернативы несовместимы с божественной благостью и / или всемогуществом.

[p. 49] Могущество Бога вполне соразмерно его желанию. Так что Он сделал умопостигаемое бессмертным, а чувственное способным также и к перемене, потому что захотел.

Теофраст:

Из зависти или по какой-то другой причине?

Эвксифей:

У Благого нет ни к чему никакой зависти[247]. Но если бы все [вещи] были похожими, их бы и не было, поскольку они составляли бы одно[248]. Тогда как Он произвел бессмертными разумные и умные существа и вообще умопостигаемый мир в целом, и никакой зависти [с Его стороны в этом не было], вторыми же добавил [к ним] чувственно воспринимаемые [вещи], которые, хоть и прекрасны, и велики, но ниже первых. Так что добавить эти вторые не было поступком завистника, но [он состоял бы скорее в том в том, чтобы] не допускать (μὴ παραλείπειν)[249] что-то из прекрасных [вещей], которые Он мог создать. И за творение благоустроенного порядка, невидимого и видимого, <ответственной была>[250] сила, а не слабость. Ведь совершенному Слову и Творцу свойственно создавать не только различное, но и противоположное друг другу, например, белое и черное, горячее и холодное, бессмертное и смертное, которое благодаря преизбытку силы Он превратит в бессмертное. Потому-то также и в смертных Он заранее посеял бессмертное [начало], которое когда-нибудь прорастет, возобладает, искоренит то, что ниже [его], преобразит [его] в себя и принесет неувядающие плоды. И далеко не последним подтверждением этого довода является то, что чистейшая [часть] неба и земли — а именно, то, что оракулы зачастую называют Олимпом, Островами блаженных, **[p. 50]** и Элизием[251] — и поныне сохраняется бес-

---

[247] См. примеч. 221.

[248] Т.е. если бы все было одинаково совершенно, стало бы невозможным иерархически организованное разнообразие реальности. О плотиновских предпосылках этого тезиса см. Wacht 1969, 106–108.

[249] Ср. LSJ, s.v. παραλείπω, II: *permit, allow*. Но если считать, что этот глагол значит здесь «пропустить», «пренебречь» и т. п., то надо опустить μὴ (ср. PG 85, 963B: παραλιπεῖν).

[250] Вслед за AG, p. 65, n. 176 читаю αἰτία вместо αἴτια. Ср. LSJ, s.v. αἰτία, 3.

[251] Неясно, какие именно оракулы имеет в виду Эней. Применитель-

смертной для доказательства того, что все небо и земля целиком будут такими. Ибо ничто, произошедшее от Творца, не является смертным всецело; соответственно, оно и не остается смертным [навсегда]. Но Он позволяет чувственному и материальному какое-то время быть подверженным возникновению и гибели, поскольку заранее заботится о большем благе, одновременно давая место как идеям (ἰδέαις), так и многообразной красоте эйдосов (εἰδῶν)[252], так чтобы благодаря гибели и возникновению они запечатлевались множество раз[253] и прекрасные очертания формы в силу непрерывного изменения обнажались в материи, и смысловые основания эйдосов (τοὺς περὶ τῶν εἰδῶν λόγους) утверждались на практике и выявлялись в движении, дабы благодаря многообразию внешних [вещей мы] пришли в восторг от представления о том, что внутри: как если бы некий живописец при наличии прекрасного прообраза изготовил множество его изображений, чтобы ничто из этой красоты не осталось скрытым, но стало явным повсюду и в большей степени показало великолепие [его] искусства[254]. А в то же время Он показывает и разумным существам, что бессмертие предоставляется им не по необходимости, а как дар, и Он помещает их среди первых [по рангу существ] по своей воле, а не в силу отсутствия вторых, и что первые должны заботиться о вторых и ничем из них не пресыщаться, но соприкасаться [даже] с последними[255] и быть

но к Олимпу ср. Orac. Chald. Fr. 217 Des Places и дельфийский оракул PW 472, частично цитируемый в Hierocl. in CA 1, 19, 7 Koehler. «Оракулы Сивилл», собрание пророческих текстов, приписывавшихся языческим сивиллам, но на самом деле имеющие иудео-христианское происхождение, также упоминают Олимп (VII, 109; XIV, 218) и Элизий (II, 337). С представлением о «чистейшей [части] неба и земли», возможно, стоит сравнить Pl. Phd. 109a–111c.

[252] Хотя Платон не проводил эксплицитного различия между идеями и эйдосами, уже в среднеплатонической традиции первый термин начал использоваться для обозначения трансцендентных образцов всего сущего, а второй — индивидуальных форм, имманентных материи (например, Alcin. 4, 7, 5–8 Louis; Sen. Ep. 58, 19–21; ср. Wacht 1969, 113–114).

[253] Греч. ὥστε τῇ φθορᾷ καὶ γενέσει πολλάκις ἐντυποῦσθαι. Или: «часто запечатлевались на гибели и возникновении», как переводит AG, p. 42 (so that they are often imprinted on destruction and coming to be).

[254] В связи с переводом этой фразы ср. Wacht 1969, 110–111.

[255] Греч. μηδὲν ἐξ αὐτῶν ἐμπίπλασθαι, ἀλλὰ τῶν ἐσχάτων ἐφάπτεσθαι.

зависимыми от Начала, всегда взирать на Него, делать то, что приказывают, и желать скорее повиноваться, чем управлять. Ибо свобода и истинная сила — в стремлении быть рабом Блага. Итак, те, кто получил в удел разумную сущность, должны по своей воле благочестиво повиноваться, если они намерены правильно воспользоваться свободной волей (τῷ αὐτεξουσίῳ), которая дана им от Творца как величайший знак бессмертия. Если же они тяготятся служением Первому [Началу], и каждый [из них] недоволен тем, что сам не стал первым, стремится к тиранической власти и начинает нарушать закон, то, исторгнутые из порядка, они впадут в беспорядок и, удалившись от сияния Царя, хоть и не станут смертными, поскольку изначально рождены от Него бессмертными, **[p. 51]** все же будут воспринимать смертные [вещи] словно во тьме и подобно тем, кто, упав в реку, несутся из стороны в сторону, скорее подвластные [ее течению], чем властвующие [над ним][256]. Предвидя это, Творец придумал еще и как сделать так, чтобы это прекратилось, и не отнял свободную волю у [своих] подданных из-за отступников, но при помощи материальных [вещей] обличает слабость последних, поскольку, обособившись [от Него], они умеют [только] разрушать, а не сохранять, и Он, смилостивившись над этим [их состоянием], не позволяет [им] болеть, так как сделал смертным то, чем они стремятся еще больше наслаждаться, а когда оно распадется, вместе с ним разрушится и [его] тираническая власть. И после свержения тиранов Он снова сделает бессмертной ту часть, которой из-за них сперва дозволил быть смертной. И это было целесообразно как в качестве приманки для тиранической власти, чтобы обличить [ее] и уничтожить, так и для того, чтобы показать силу, справедливость, кротость и человеколюбие Творца. Платон знает об этой тленности (φθορὰν), даже если он не ведал о грядущем бессмертии. Ведь в «Тимее» он вводит тление не только

Не очень ясное место. На мой взгляд, Эней хочет сказать, что чисто духовные существа, созданные еще до творения материального мира («первые»), не должны «пресыщаться» контактами с разумными существами, наделенными телом («вторыми»), включая самых «последних» из их числа. Ср. PG 85, 970B; Wacht 1969, 119. Ho AG, p. 43 переводит: not absorb anything of them, but make contact with the ultimate things.

[256] Формулировки из финала этой фразы (метафора реки и т.д.) напоминают Pl. Ti. 43a6–7.

земли, но и неба, говоря, что небо подпитывается собственным тлением[257]. Итак, если [и на небе есть] питание и тление, то где же бессмертное, если [только] Творец не преобразит тление неба и земли, сочетав вселенную с бессмертием, после чего [не будет] уже ни конца, ни восстановления порока, да и ничего смертного? Стоики же считали, что небо и земля неоднократно разрушаются и неоднократно восстанавливаются заново[258]. Но если [им] предстоит снова разрушаться, то преображать [их] излишне. Стало быть, лучше однократное преображение, после которого преображения уже не [будет] и человек оживет не так, чтобы снова умереть: ведь ничто не будет смертным, но все — новым и бессмертным, и весь этот мир, и человек.

Теофраст:

Человек оживет вместе с телом или нет?

[p. 52] Эвксифей:

Вместе с телом, если уж человек — это разумная душа, пользующаяся телом как орудием[259].

Теофраст:

Но с каким телом? Световидным (αὐγοειδοῦς), воздушным (ἀερώδους) или подобным устричной раковине (ὀστρεώδους)[260]? Ведь душа обременяется (ἐμπίπλαται) столь многочисленными и многообразными телами, сколь многочисленны и многообразны места, через которые она проходит[261].

---

[257] Ср. Pl. Ti. 33c7–8.

[258] Стоическая космология предполагает, что мир, т. е. совокупность неба и земли, периодически сгорает в мировом пожаре, а затем возрождается снова. См. SVF I, 98; 102; 107–109 и в целом II, 596–632.

[259] Ср. примеч. 118.

[260] Под последним имеется в виду обычное физическое тело, которое далее называется еще «земляным». Характерный для неоплатонического дискурса термин, которым оно обозначается здесь, восходит к метафоре из Pl. Phdr. 250c5–6 (ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι, т. е. «...то, что мы теперь, нося на себе, называем телом, будучи скованы [им] подобно устрице»). Об остальных телах см. след. примеч.

[261] В этой реплике Теофраста и следующем за ней ответе Эвксифея отражены характерные для неоплатонической традиции представления, согласно которым при нисхождении в мир становления и еще до воплощения в физическое тело разумная душа постепенно облекается в раз-

Эвксифей:

Ты говоришь, что душа несет на себе бремя разнообразных тел. И подобно тому, как мелкие живые существа, попав в паутину, сразу же опутываются [ею] и становятся добычей, так, по-видимому, человеческая душа, приближаясь к телам, даже если они разные, быстро проникает [в них] и оказывается в плену, и если она проходит по небу, то привлекает к себе небесное тело, если между звезд — то звездное, если же путь лежит через эфир, то она со всех сторон окружается эфирным телом, и если спустится в воздух, то обволакивается воздушным, а если уж покажется на земле, то для нее образуется земляное тело. Если, стало быть, она так легко преисполняется остальными элементами, то что мешает [ей], очутившись в огне, быть захваченной огненным телом, а, утонув в море, тащить за собой водяное тело? Хочешь познакомиться с такими телами на опыте, Египет?

Египет:

Недосуг мне сгорать дотла и тонуть в воде.

[p. 53] Эвксифей:

Но всякое тело, по словам Теофраста, подогнано к душе, подобно плащу. А от нас-то скрылось, что в нем [этих тел], похоже, три, а то и четыре (καὶ τριπλοῦς τις ὢν καὶ τετραπλοῦς ἡμᾶς ἐλάνθανε)!

Теофраст:

личные типы «тонких» тел (например, Plot. IV, 3, 9, 4–9 Henry-Schwyzer; Iamb. de An. 26, p. 54, 4–16 Finamore, Dillon; Macrob. In Somn. I, 11, 12; 12, 13–15). Некоторые авторы вслед за Проклом различали «световидное» тело, изначально присущее разумной душе от природы, от приобретаемого ею в мире становления «пневматического» тела, которое может существенно видоизменяться в зависимости от конкретного местонахождения души и ее близости к тому или иному элементу, но в любом случае отличается от физического тела, «подобного устричной раковине» (например, Procl. in Ti. III, 297, 14 – 300, 20 Diehl; Inst. 196; 207; 209–210; Dam. in Phd. (vers. 2), p. 141, 5–7 Westerink; Phlp. in de An. XV, p. 18, 24–33 Hayduck; ср. Siorvanes 1996, 131–133). Другие, как, например, предполагаемый учитель Энея Гиерокл, не проводили принципиального различия между «пневматическим» и «световидным» телом (Hierocl. in CA 26, особенно 26, 21, 5 — 22, 7 Koehler; ср. Schibli 2002, 102). См. в целом Dodds 1963, 306–308, 313–321; Finamore 1985; Sorabji 2012, 221–241.

Ты насмехаешься над тайнами древних, Эвксифей.

Эвксифей:

А ты говоришь серьезно, Теофраст, и тебе не кажется смехотворным, что бестелесное с легкостью переплетается с каким угодно телом, и что оно привязывает и пришивает одно [из них] к другому и одновременно надевает на себя многочисленные тела? Если же тела одушевлены, а они непременно одушевлены, ведь тела [принадлежат] душе, то, по твоему утверждению, одна душа погоняет множество живых существ, словно стадо сросшихся друг с другом скотин, и ведет за собой вереницу оседлавших друг друга животных.

Теофраст:

Это кажется нелепым, и ты не оставляешь ничего без опровержения. Но слышал ли ты, какие призраки, подобные теням, [бродят] возле могил? Это и есть воздушные тела душ, которые называют привидениями[262].

Эвксифей:

Ты, постигший все, еще не постиг, что злые демоны, пребывающие в материи, притворяются человеческими душами, и те, кто искусны в колдовстве и обещают вызвать давно умершего, привлекают заклинаниями не человека, но демона, который изображает из себя привидение в облике человека **[p. 54]** и ради обмана творит мнимые чудеса[263] и что-нибудь лопочет? Но солнце, поднимаясь ввысь, рассеивает это театральное представление внизу. А если бы это была человеческая душа, то она бы и днем весьма охотно беседовала и проводила время с теми, кто ей милее всего. В самом деле, Пифагор — только не Самосский, а Родосский[264] — приступая к

[262] Такие призраки обычно обсуждаются в платонической традиции в связи с их упоминанием в Pl. Phd. 81cd (например, Olymp. in Phd. 3, 4, 1–4 Westerink; Ammon. in Porph., p. 5, 21–23 Busse), причем зачастую возможность их существования прямо обосновывается отсылкой к «пневматическому» телу (например, Or. Cels. II, 60, 1–15 Borret; Procl. in R. I, 119, 12–22 Kroll; Dam. in Phd. (vers. 2) 239; Phlp. in de An. XV, p. 19, 15 – 20, 9 Hayduck).

[263] Греч. τερατεύεται. AG, p. 45: performs wonders; ср. Lampe, s.v. τερατεύομαι, 5: *perform as a bogus miracle*, хотя в принципе глагол можно перевести как «рассказывает небылицы» и т.п.

[264] По-видимому, автор сочинения, посвященного заклинанию богов

рассказу о некромантии (ψυχομαντείαν), сперва спрашивает, кто же те, кого вызывают — боги, демоны или же их эманации (ἀπόρροιαι), не один ли это демон, который кажется разным в разные времена, или их много и они отличаются друг от друга, одни кроткие, другие дикие, и одни — хоть иногда говорящие правду, а другие притворщики во всем; и описывая великое замешательство древних и более поздних [авторов на сей счет], в конечном счете заявляет, что призрак есть эманация демона.

Теофраст:

Так как же подвергающаяся возмездию душа будет испытывать боль, если мы устраним воздушное тело? Ведь без тела она не будет испытывать боль[265].

Эвксифей:

Вот это ты правильно говоришь: без тела не [будет]. Но она вновь обретет собственное [тело], которым она зримо пользовалась, когда назначенное для суда время призовет [ее к этому]. Ведь не одно [тело] наслаждалось, а другое будет испытывать боль и одно служило, а другое поведут на суд.

Теофраст:

Ты говоришь о земляном [теле]? Ну и чудеса! Оно ведь и разложилось, и рассеялось, и одно разрывают на части рыбы, другое растерзывают птицы, а иные ловят и губят <звери>[266], так что от человеческого тела не остается и следа[267].

и демонов. Помимо Энея, упоминается еще только один раз Порфирием (Porph. 347F. Smith = Eus. p.e. V, 7, 8, 1–3). Dodds 1936, 117 относит его ко времени «не раньше III в. н.э.».

[265] С неоплатонической точки зрения бестелесная разумная душа бесстрастна, а значит — не может испытывать боль и страдание (например, Plot. III, 6, 1–5; IV, 4, 18–19; Porph. Sent. 18; 21; Iamb. Myst. 1, 10, 15–48 Des Places; Procl. Inst. 80; ср. Dodds 1963, 242–243; Blumenthal 1971, 45–66; Brisson 2005, II, 479–483). В частности, поэтому наказание души в Аиде возможно только благодаря наличию у нее «пневматического» тела (Phlp. in de An. XV, p. 17, 26 — 18, 8 Hayduck; Olymp. in Grg. 47, 7, 12–16 Westerink).

[266] Вслед за AG, p. 65, n. 189 читаю θηρίων вместо ἑτέρων.

[267] В связи с этим аргументом против возможности телесного воскресения ср., например, Athenag. res. 4; Or. apud Meth. res. 1, 20, 4 (GKS 27, S. 243 Bonwetsch); Porph. Chr. Fr. 94, 11–18 Harnack, а также см. в целом Sorabji 2006, 70–77; AG, pp. ix–xi.

[p. 55] Эвксифей:

Ты нагнал страху, любезный, но, поняв, станешь более покладистым. Лучше ответь: человеческое тело — простое или составное?

Теофраст:

Ясно, что составное.

Эвксифей:

Из чего же оно составлено? Ты ведь скажешь, что из четырех элементов[268]?

Теофраст:

Скажу.

Эвксифей:

А составное, распадаясь, не возвращается ли снова к тем [элементам], из которых было составлено?

Теофраст:

Да, разумеется.

Эвксифей: Следовательно, человеческое тело и рыба, и птица, и зверь снова вернулись к элементам, и каждое [существо] из чего сложилось, в то и разлагается.

<Теофраст: Да.>[269]

[p. 56] Эвксифей:

Если, стало быть, элементы сохраняются, то и начаток (ἀφορμὴ) нашего тела сохраняется и собирается отовсюду, когда Творец призывает [его]. Ведь если изначально какая-то толика бесформенной влаги произвела целого человека, меня бы уже не удивило, если все тело человека в целом, засеянное в элементы, принесло пусть и не бóльшую, но ровно ту же меру [урожая]. Во всяком случае, я видел большой и прекрасный, раскидистый и тенистый виноградник, украшение моего хозяйства, который не был посажен земледельцем и не вырос из черенка, — нет, весь его подарила [нам] сгнившая виноградная косточка. Так где же скрывался ствол? Где — тысячи и тысячи листьев? Где был спрятан плод? Те, кто искусен в земледелии, трут фигу о веревку и, наполнив ее

[268] То есть из стандартных четырех элементов, признававшихся традиционной греческой натурфилософией — земли, воды, воздуха и огня, но с преобладанием земли, так как речь идет о «земляном» теле.

[269] Делаю это дополнение в соответствии с рядом рукописей вслед за AG, p. 65, n. 190.

фиговыми зернышками, зарывают веревку [в землю[270]. Проходит] немного времени и сообразно числу этих зерен появляются высаженные в ряд фиговые деревья. А ведь фиговое зернышко — это что-то мелкое, неделимое, все равно что точка, но все же, сперва совершенно истлев, оно порождает большое дерево! Также и пальмовое дерево возносится высоко в воздух, но причина его рождения — иссохшая косточка. А есть и уже ранее упомянутое нами[271] человеческое искусство, которое производит пчел. Пчеловоды, убив быка, не очень глубоко закапывают труп в помещении, тщательно запирают и позволяют [ему] совершенно истлеть и сгнить. И удивительнейшим образом убийство и гибель одного [животного] оборачивается рождением, существованием и жизнью (ζωὴ καὶ βίος) многих тысяч пчел. И набирается множество живых существ, благодаря гибели получивших в удел рождение. Но ничему из этого Теофраст не удивляется. Если же оживет человеческое **[p. 57]** тело, вот этому он дивится и не верит — это он-то, верящий, что [его] афинские предки были рождены землей[272]! И как раз упреждая это неверие, Творец предлагает [нам] так много схожих зрелищ, дабы и то впоследствии не выглядело невероятным, и велит земле производить множество животных, множество растений, тысячи и тысячи семян, заранее приуготовляя ее к родам, так чтобы его приказание не показалось ей напрасным. Ибо если она [и вообще] порождает живые и одушевленные тела, пожалуй, уже не покажется странным, когда она станет возвращать обратно одни только тела людей.

Теофраст:

<В каком-то смысле>[273] ты меня убеждаешь. Однако, если бы

[270] Схожие методы упоминаются в античной и византийской сельскохозяйственной литературе (например, Varro rust. I, 41, 5–6; Pallad. I, 34, 5–6; Gp. X, 45, 5).

[271] Ср. *выше*, p. 16.

[272] В мифологической традиции Эрихтоний (или в некоторых версиях Эрехтей) и Кекропс, древние цари Афин и тем самым, если угодно, прародители афинян, были рождены Геей, богиней земли. Ср., например, Hom. Il. II, 546–549; S. Aj. 202; E. Ion, 20–21; Pl. Mx. 237e; Hyg. Fab. 48 и см. Gantz 1993, 233–236; Barbato 2020, 82–86.

[273] Вслед за AG, p. 66, n. 195 читаю ᾗ̃ вместо ᾗ. Ср. Smyth 1956, § 2515.

тело по-прежнему сохраняло свою форму, не было бы [ничего] невероятного в том, что душа снова вошла в него, словно в статую. Если же гармония тела уже много лет как распалась, то как же [душа] сможет воспользоваться им впоследствии?

Египет:

Ну, у нас-то [в Египте] тела, видимо, с легкостью вновь обретут жизнь, так как покоятся набальзамированными и готовыми принять душу.

Эвксифей:

Как мило шутит Египет! А Теофраст еще не постиг, что нет никакой разницы между разложившимся мертвецом и все еще крепким, ибо гармония одинаково распалась в обоих. Ведь душа, пожалуй, не покинет тела, если гармония не распалась, так что мертвый человек ничуть не лучше нарисованного, а то и бессильнее [его]: ведь тот-то хорошо раскрашен и [весь] в цвету, а этот — отцвел и совершенно увял. Поэтому или надо предпочитать мертвому телу раскрашенные и **[p. 58]** обработанные камни в качестве вместилища души, или согласиться, что с точки зрения общности с душой составленное воедино тело ничуть не отличается от рассеявшегося, поскольку и ныне по прибытии [в этот мир душа] находит не вполне развитое тело, но бесформенное семя, однако могущественным [оказывается] не то, что явлено, а скрытая внутри сила.

Теофраст:

Так каким же образом каждая душа вновь обретет свое собственное тело?

Эвксифей:

Тело [состоит] из материи и формы (εἴδους). Материя тлеет и распадается, но смысловой принцип формы (τοῦ εἴδους ὁ λόγος) остается сохранным и тем же самым. Или ты не видишь, что и хлебный злак, когда люди посеяли его, прикрыв землей, сам истлел, разложился и умер, но творческий принцип в нем (ὁ δὲ δημιουργικὸς αὐτοῦ λόγος)[274], крепкий, сплоченный и словно бы хранящий бессмертную мощь, собирая землю вокруг семени, привлекая текущую окрест влагу и согревая [его] теплом, заново оживляет угаснувший злак, отпускает [ему] корни, отращивает ли-

[274] Об использовании этого термина в неоплатонической традиции см. AG, p. xii.

стья, пробуждает стебель, питает колосья, одним словом — заставляет находящийся под землей злак вновь жить над ней? И смысловой принцип полбы сохранил полбу, а принцип бобов — бобы, и в этом нет ничего невероятного. Но если нужно, чтобы был воссоздан человек, демоны завидуют, а люди не верят! Если, однако, в смертных [существах] смысловой принцип формы бессмертен, то уж у бессмертной-то души такой же принцип безусловно бессмертен и никогда не разрушается со временем, но, пребывая в самом себе, когда наступает назначенный срок, **[p. 59]** пробуждает материю и собственной силой упорядочивает [ее] на прежний манер, так чтобы форма была очень хорошо знакома душе, и сам Бог, созывающий [их], отсылает каждую душу к тому, что принадлежит ей, и разводит, и распределяет [души] подобно тому, как у нас хорошие пастухи, которые с легкостью различают, куда следует [идти] каждой из многих тысяч имеющихся овец, и не надо бояться, что возникнет какая-то путаница. Ведь и ныне Бог посылает дождь; и деревьев, растений и трав — несметное множество, а вода одна, но, тем не менее, смысловой принцип каждого [из растений], привлекающий воду, преобразовал [ее] в собственную форму, вид, цвет, величину, [например, в] сладкое и горькое, теплое и холодное, благоухающее и неблагоухающее. И происходящее [в мире] всегда необыкновенно, но, однако, не вызвало у мудрецов замешательства. Если же вышло распоряжение Творца и бессмертная душа, вспомнив собственную форму, признала [ее] и получила обратно, то вот из-за одного этого они недоумевают и спорят! Итак, форма, какой изначально появилась, такой и осталась, материя же, поскольку она есть субстрат (ὑπόκειται) всякого качества, являясь чем-то, что восприняло [его], принимает изменение. Если бы, к примеру, существовал медный Ахилл, но со временем этот Ахилл подвергся разрушению и какие-то [люди], взяв никому не нужную медь и раздробив на части, повсюду [ее] разбросали, а искусный мастер, одобрив материю меди как пригодную для [своего] искусства, [т.е.] для того, чтобы работать по меди, отыскал и собрал ее всю целиком, затем же, сплавив, очистив и благодаря некой искусной способности превратив медь в золото[275], придал [ей] форму

[275] Это место, как и еще один пассаж ниже (pp. 62–63), представляет собой одно из немногочисленных и важных античных свидетельств об

Ахилла, то, по-видимому, некогда медный Ахилл выглядел бы золотым, но все же — Ахиллом. Вот так телесная материя, избавившись от тяжести, смешения и смертности, благодаря щедрости и искусству Творца становится чистой, легкой и бессмертной. Ведь было необходимо, чтобы, вступив в общение с бессмертной [природой] души, она однажды получила свою долю бессмертия[276], которым наслаждалась бы и прежде, **[p. 60]** если бы из-за того, о чем неоднократно было сказано, [ей] не было позволено на какое-то время умереть, дабы порок был искоренен, а она обрела для себя возмездие. Ведь если бы тела разлагались в ничто, то с чего бы это в них оставалась столь великая мощь, что, будучи помещены в гроба, они [оказываются] более могущественны, чем когда горделиво расхаживали по всей земле? Как тебе известно, считалось, что, когда Эдип покоился в Колоне, это было на пользу афинянам[277]. И рассказывают, что, когда афиняне болели [чумой], Аполлон дал им оракул перенести в Афины Тесея, сына Эгея, — ведь он был похоронен на Скиросе, поскольку там и скончался, коварно убитый, — подразумевая, что избавления от страданий не будет, пока Тесей, пусть и мертвый, не обоснуется среди афинян; и как только останки Тесея прибыли в Аттику, мора как не бывало[278].

алхимических практиках вне собственно алхимической литературы. Подробнее см., например, Lindsay 1970, 62–63; Dufault 2019, 102–103.

[276] Греч. Ἔδει γὰρ αὐτὴν πρὸς τὸ ἀθάνατον τῆς ψυχῆς κοινωνίαν πεποιημένην ἀθανασίας ποτὲ μεταλαγχάνειν. AG, p. 66, n. 198 предлагает читать: πρὸς <τὴν πρὸς> τὸ ἀθάνατον τῆς ψυχῆς κοινωνίαν. В этом случае надо перевести: «Ведь было необходимо, чтобы, созданная для общности с бессмертной [природой] души, она однажды получила свою долю бессмертия». Но, на мой взгляд, Эней здесь говорит примерно то же, что и ниже на pp. 61–62: однажды «вкусив бессмертия» благодаря контакту с бессмертной душой, тело не могло впоследствии и само не обрести его.

[277] Схожее представление прослеживается в трагедии Софокла «Эдип в Колоне» (ср. S. OC, 92; 459–460 и в особенности 576–582; 1520–1525). Но речь идет не столько о чудесных свойствах мертвого тела как такового, сколько о том, что учреждение посмертного культа герою (в смысле традиционной греческой религии) является благотворным для соответствующей местности, в частности — помогает защищать ее от врагов (в данном случае — от фиванцев) и т. п. (ср. F, 75; Burkert 1987, 206–207).

[278] Например, Plu. Cim. 8, 5–6; Thes. 36, 1–2; Arist. Fr. 611, 1, 6–11 Rose. Это оракул F Q164 = PW 113, где см. др. источники.

Или ты не знаешь, что Орест весь целиком (ὅλος Ὀρέστης) был спрятан в гробу у жителей Аркадии, и уже по прошествии долгого времени после кончины Ореста лакедемоняне, успешно ведшие остальные войны, ушли от аркадцев не солоно хлебавши? Так как они не понимали, что с ними станется, то спросили Аполлона, что следует делать, он же предписал им не созывать гоплитов и не собирать всадников, но отыскать для [заключения] военного союза одного мертвого человека, и научил их, — хоть и неясно, но все же научил, — что сын Агамемнона покоится в кузнице и что, похитив его, они вместе с ним переманят [на свою сторону и] победу. Они нашли Ореста, похитили его и с тех пор побеждали[279]. Итак, если совокупившийся с матерью[280] Эдип, убивший мать[281] Орест и изничтоживший проклятиями целомудренного сына[282] Тесей, находясь под землей, говорят, спасают [свою] землю, то уж, право, мужи, соразмерявшие всю [свою] жизнь с добродетелями и саму смерть славно принявшие во имя благочестия, [тем более способны на нечто подобное]: так, мне известно множество [мертвых] тел добродетельных мужей, которые столь же сильно устрашают воинства демонов, как те — преследуемого [ими] человека, а тысячи болезней, по отношению к которым искусство врачей оказалось бессильным, с легкостью смягчают, **[p. 61]** изгоняют и полностью искореняют. А если бы тела были совершенно непричастны к будущему бессмертию, то они лежали бы без сил и без пользы и напрасно Платон призывает нас почитать умирающих стражей своего города и поклоняться гробницам с [их] телами[283] (ты-то в этом сведущ). И кроме того, если необходимо, чтобы дурные шли в узилище для наказания в теле, — какое бы [из тел] вы ни предпочитали[284], — то разве не справедливо, чтобы тело наслаждалось благами

[279] Например, Hdt. I, 67–68 и в особенности Paus. III, 3, 6–7 (который приводит подряд истории про останки Ореста и Тесея). Это оракулы F Q89–90 = PW 32–33, где см. др. источники.

[280] То есть с Иокастой, царицей Фив.

[281] То есть Клитемнестру, которой он мстил за убийство своего отца Агамемнона.

[282] То есть Ипполита, которого жена Тесея Федра ложно обвинила в домогательствах.

[283] Pl. R. 469ab.

[284] Видимо, намек на «пневматическое» тело. Ср. примеч. 265.

(καλῶν) души, раз уж оно не избегает общности [с ней] в несчастьях? Что душа покидает тело, так чтобы страдание (πάθημα) стало уроком (μάθημα)[285] того, сколь велика сила души и какова слабость тела, это мудро придумано, но закон [для тела состоит в том], чтобы оно снова ожило. Ведь не подобало, чтобы тело было навсегда бесцельно отброшено, если уж сперва оно вкусило бессмертия души. Однако [закон не в том], чтобы оно ожило именно для этой жизни. Ибо первого рождения достаточно, чтобы научить [ее] опыту нынешнего состязания. И кроме того, смерть [была бы] излишней, если бы оно снова вернулось к той же самой жизни. Это, конечно, басни, как и прежде нами было показано[286] (ведь ты с твоей превосходной памятью не забыл [этого]). А более истинно то, что издавна желанно для добродетельных, но страшно для тех, кто прежде не устрашился порока — что оно снова оживет для бессмертной жизни.

Теофраст:

Ты весьма достойно построил свое рассуждение. Но если тела становятся бессмертными благодаря общению с душой, то и у неразумных животных они станут такими, ведь и те были причастны душе.

[p. 62] Эвксифей:

Но неразумной и смертной, о мудрейший [из людей], которая распалась вместе с телом! Поэтому, если души не стало, излишне пробуждать тело, ведь тела восстают [из мертвых] не ради самих себя, но на благо душе. Итак, в неразумные [существа] не заложено ничего бессмертного, поскольку смерть сильнее даже их души, [а не только тела], тогда как наша душа в силу того, что бессмертна, став с телом единым [целым], оставила в нём семя бессмертия, а самое главное — человек есть как бы порождение и создание самого Творца. Стало быть, ничто из человеческой сущности не могло оставаться всецело смертным. Но порождение неразумных животных Он повелел производить элементам, и это повеление было [для них их] природой и силой. Те, кто происходят от подобных родителей, разумеется, полностью разлагаются, ведь они не вкусили бессмертия. Человеческое же тело, содействуя душе, подпитывалось тем, что бессмертно, и, совершая вместе с ней весьма утон-

[285] Ср. примеч. 176.
[286] См. *выше*, pp. 13 и 35.

ченные и необходимые для всевозможных искусств движения, отторгло для себя частицу бессмертия и, раз оно не [является] совершенно не отведавшим нектара, то, стало быть, упав [в землю], не будет лежать вечно. Ибо если уж в результате падения солнечного света на холодную воду возникает жар и исторгает из воды огонь и пламя, то кто не поверил бы, если тело человека, принявшее в себя целую бессмертную душу, приобрело мощь и славу (ἀκτῖνα)[287] бессмертия? К примеру, заогневевшая земля, сера, которая до поры до времени остается холодной на ощупь и малозаметной, когда оказывается вблизи от огня, с легкостью захватывает то, к чему изначально была тайно пригодной, быстро воспламеняется, показывает свою потенцию в действии и стремительно становится разновидностью огня. Вот так, конечно же, и тела людей, соприкасавшиеся с бессмертием души, все остальное время [лежат] совершенно заброшенными, холодные и неподвижные; однако, если она когда-нибудь снова соприкоснется [с ними], то, будучи приспособлены для общения с душой, они с готовностью теплеют, восстают, радостно следуют [за нею] и вновь устремляются к бессмертию. А преобразование материи к лучшему не является неправдоподобным, поскольку и среди нас сведущие в ней люди, взяв серебро и олово, **[p. 63]** устранив [присущую им] форму, сплавив и окрасив [их], преобразовав [их] материю в [нечто] более достойное, создавали превосходное золото[288]. [Схожим образом] и песок разбросан, и сода рассеяна [повсюду], но человеческое искусство изобрело на их основе некое новое и прозрачное [вещество] — стекло. Преобразование же растений воспевают ученики земледельцев. Так почему же вы сочли, что Творец людей слабее и неопытнее их самих, и вера в ежедневно происходящие [события] все еще не изгнала неверие в будущие? Но хотя состязанию предшествуют многочисленные упражнения, вы, забыв [их] все, ближе к состязанию теряете силы. Если мир имел начало, как, конечно, и было, то в отношении своего тела человек первоначально рожден землею[289]. Ибо чем же еще? Стало быть,

[287] Ср. LSJ, s.v. ἀκτίς, 2: *brightness, splendour, glory*.

[288] См. примеч. 275.

[289] AG, p. 66, n. 203 почему-то усматривает в этом месте отсылку к мифу об Эрехтее (ср. примеч. 272), но Эней здесь явно формулирует христианскую позицию, в рамках которой данный тезис скорее может

согласно с природой, чтобы и впоследствии человек родился из земли. Так что же вы яростно противитесь истинным и общепризнанным [представлениям], хотя сами же с превеликим удовольствием допускаете неочевидные и нелепые? Ведь вы-то, если рассказывают, что прорицатель из Аргоса Полиид, когда прибыл на Крит, воскресил захлебнувшегося медом Главка, сына Миноса, узнав [нужную для этого] траву у змеи, без вопросов принимаете [этот рассказ][290]. И что Ипполита[291] или Тиндарея[292] (ведь рассказывают и это) [воскресил] Асклепий[293], а Алкестиду — Геракл[294], как и Тесея[295], и лидийца Тимона, и афинянина Тимостена[296], вы верите пишущему о подобных [вещах] Евдоксу[297]. А Пиндар Фиванский[298] и Геродот Галикарнасский[299] утверждают, что Аристей Проконнесский[300], зайдя на Проконнесе к сукновалу, там и умер и,

---

отсылать к творению Адама «из праха земного» (Быт. 2, 7).

[290] Apollod. Bibl. III, 18–20; Hyg. Fab. 136.

[291] Ср. примеч. 282.

[292] Царь Спарты, муж Леды, отец Клитемнестры.

[293] Например, Apollod. Bibl. III, 120–121; Hyg. Fab. 49. Свидетельства о воскрешениях, совершенных Асклепием, см. в Edelstein 1945, I, 37–46 (T 66–86).

[294] Apollod. Bibl. I, 106; II, 129. Алкестида или Алкеста — жена царя Феры Адмета, добровольно согласившаяся умереть вместо мужа.

[295] Apollod. Bibl. II, 124. Тесей был освобожден Гераклом из Аида после того, как отправился туда с Пирифоем, чтобы похитить Персефону, но был пленен.

[296] В таком контексте неизвестные персонажи. Некоторые спекуляции по поводу данного текста см. в Lasserre 1966, 267; Cook 2018, 183–184. В частности, в традиции известна история о воскрешении лидийца Тилона (например, Plin. Nat. XXV, 14; см. Cook 2018, 185–186 и в особенности Herter 1965), но она не имеет никакого отношения к Гераклу.

[297] Вероятно, Евдокс Книдский, знаменитый ученый и математик IV в. до н.э. Эта фраза = Eudox. Fr. 372 Lasserre. Впрочем, Herter 1965, 202–206 указывает ряд исследователей, которые возводили этот пассаж Энея к Евдоксу Родосскому, историку III в. до н.э. (RE XI Hb. 1907, 930, s.v. Eudoxos, 7), но сам все же высказывается в пользу Евдокса Книдского.

[298] Ср. Pi. Fr. 284 Bowra = Or. Cels. III, 26, который приводит ту же историю, что Эней, также ссылаясь на Пиндара и Геродота.

[299] Hdt. IV, 14–15. Изложение Энея представляет собой сильно сокращенную парафразу геродотовского текста.

[300] Полулегендарный греческий поэт и чудотворец VII в. до н.э. См.

исчезнув [оттуда], у всех на виду беседовал с жителями Кизика, а спустя двести сорок лет явился метапонтийцам в Италии и велел почитать жертвоприношениями самого себя и Аполлона. «Ибо я следую за Аполлоном, — сказал он, — прежде я был вороном, а теперь — Аристей». Метапонтийцы же, отправив посольство в Дельфы, спросили Аполлона, следует ли верить Аристею, и Пифия изрекла, что лучше им будет поверить[301]. **[p. 64]** И поныне названная в честь Аристея статуя стоит возле самого изваяния Аполлона и по обычаю [им] обоим как богам приносится общее жертвоприношение[302]. И вот за этими [рассказами] вы следуете не раздумывая, словно скотина за свежей веткой[303], и радостно предаетесь совместному сумасбродству, подобно корибантам[304]. По крайней мере, никто не берется написать [что-нибудь] противоречащее [этому]. Если же сам Творец обещает бессмертной душе сделать бессмертным и ее тело, вы подстрекаете друг друга развязать с ним непримиримую и беспрерывную (ἀκήρυκτον)[305] войну. Однако, и Платон выводит Гармония из Аида обратно к живым в теле[306], а Зороастр предсказывает, что некогда будет время, когда настанет воскресение всех мертвых[307]. Теопомп знает, о чем я говорю, и сам подробно учит остальных [об этом][308]. Тем не менее из

о нем Bolton 1962.

[301] Это оракул F Q165 = PW 116.

[302] Греч. ὡς θεοῖς ἀμφοτέροις ἡ θυσία κοινὴ νομίζεται. Ср. LSJ, s.v. νομίζω, 1 и 3. Но, конечно, можно перевести и как AG, p. 50: ...the sacrifice is regarded as common to both of them as gods.

[303] Ср. Pl. Phdr. 230d6–8.

[304] Ср. Pl. Cri. 54d3.

[305] Ср. LSJ, s.v. ἀκήρυκτος, 1: *a war in which no herald was admitted, truceless*.

[306] Pl. R. 614bc описывает воскресение Эра, сына Армения (614b3), но в традиции это последнее имя иногда заменяли на Гармония или даже отождествляли Армения с самим Эром (Plu. Quaest. conv. 740B; Procl. in R. II, 110, 11–18 Kroll; см. Herter 1965, 202, Anm. 73). Кроме того, Эра могли отождествлять с Зороастром, который в таком случае тоже считался сыном Армения (Clem. str. V, 14, 103, 3–4; Procl. in R. II, 109, 8–16 Kroll).

[307] О воскресении из мертвых в зороастрийской эсхатологии см., например, Shaked 2012.

[308] Теопомп Хиосский — греческий оратор и историк IV в. до н.э. Он упоминает зороастрийскую веру в воскресение в FGrH IIB 115 F 64a

древних мудрецов им никто не возразил, нынешние же ведут себя дерзко и поднимаются на войну с божественным Словом — те самые, что, отступившись от божественного предназначения и привнося много чего неразумного, не только тело оставляют навсегда мертвым, но от неразумия вынуждают умереть и саму душу. Ибо неведение добродетели есть смерть души. Оракулы же евреев[309], которые были восславлены оракулами Аполлона[310], повсюду предсказывают, что вновь оживет не какая-то часть человека, а человек в целом. В самом деле, существуют люди, которые с детства до старости вели благонравную жизнь, возводили душу к умопостигаемым вещам и убеждали тело служить ей даже в сновидениях, достигнув же вершины философии и в деятельности, и в созерцании, делая явным [свое] родство с Богом и в чистоте взывая к Нему, заставляли мертвых оживать, тем самым заблаговременно предложив удовлетворительное доказательство [своего] учения. Ибо у них ни одно учение не ограничивается словами, но сразу же

(= D.L. I, 9). Данное место из Энея = FGrH IIB 115 F 64b.

[309] «Оракулы евреев» (Τὰ τῶν Ἑβραίων λόγια) — по-видимому, просто обозначение Ветхого Завета. В патристической традиции эту формулировку часто использовал Евсевий Кесарийский (например, Eus. p.e. II, 6, 12, 3; IV, 21, 3, 2; VII, 8, 1, 9 Mras и др.). В таком случае смысл фразы сводится к тому, что в Ветхом Завете есть множество мест в пользу телесного воскресения (по крайней мере, с точки зрения патристической интерпретации; ср., например, Дан. 12, 2; Ис. 26, 19; Иез. 37, 1–14). Однако, Troncarelli 2003, 431–433 исходит из того, что Эней имеет в виду «Оракулы Сивилл» (см. примеч. 251), и, проводя параллель между этим местом у Энея и Boeth. Cons. IV, 6, 36–38, идентифицирует загадочную греческую цитату, приводимую там Боэцием, как неизвестный фрагмент из этих «Оракулов». Хотя сама предложенная им параллель не лишена интереса, а в «Оракулах Сивилл» тоже не раз упоминается телесное воскресение (см. Sigvartsen 2019, 137–150), проблема в том, что иудео-христианское происхождение этих текстов есть скорее тезис современной науки, тогда как патристическая традиция была склонна видеть в них независимое «языческое» подтверждение собственного откровения.

[310] Eus. p.e. IX, 10, 2–5 = Porph. 324F. Smith приводит оракулы Аполлона, содержащие крайне позитивную оценку религиозной «мудрости» варварских народов, в особенности же — халдеев и евреев. Однако, эксплицитно речь не идет о прославлении каких-то других «оракулов». Ср. примеч. 48.

обретает правдоподобие благодаря делам, и узревший чудо уходит несомневающимся последователем учения. И сказанное — не басня, и время не отделяет [от нас] давно совершившееся чудо, но я сам видел весьма достойного старца[311], во всех отношениях угодного Богу, у которого был знакомый крестьянин, простой человек и отец одного ребенка. **[p. 65]** Он часто посещал старца вместе с ребенком, желая узнать и сделать что-нибудь полезное, и приносил туда словно в святилище первые плоды от урожая. Немного времени [прошло] и ребенок, заболев, расстался с жизнью. И после того, как он умер, отец не прикрыл его землей, как велит обычай, а, поместив в корзину, спрятал под листьями и, взвалив [ее] на плечи, пришел к старцу. Сложив с себя ношу и поздоровавшись, как обычно, он посидел [там] с неподвижным взором и, перемолвившись словом-другим, снова ушел, оставив ребенка как есть (ὡς εἶχε), словно это первинки винограда. Когда же солнце село и старец, помолившись, собирался притронуться к плодам и сдвинул листья, он обнаружил не виноградные гроздья, а мертвого ребенка. Поразился старик тому, сколь велики надежды отца, вознес свой ум к Богу и, упав на ребенка, поднялся не прежде, чем ребеночек восстал. Тогда он отослал его к родителю, а сам обратился в бегство, дабы ему не докучали дивящиеся люди. Вот так дело согласуется со словом. И он не совершил бы столь великого [деяния], если бы усвоил ложное мнение, однако, постигнув слово от Бога, с Божьей помощью обращает слово в дело. Вот это и есть величайший вид доказательства — сделать именно то, что, по твоим уверениям, может произойти.

Теофраст:

Да, невероятно. Но нельзя легкомысленно проявлять недоверие к правдивому свидетелю.

---

[311] В научной литературе этого старца иногда идентифицируют как авву Зенона (Kofsky, Bitton-Ashkelony 2006, 19; Champion 2014, 60), который был важным представителем палестинского монашества V в. н.э. (см. Kofsky, Bitton-Ashkelony 2006, 18–20), но конкретные основания для этого остаются мне непонятными (ср. Westberg 2016, 408, n. 40; судя по Ciccolella 2010, 133, n. 36, их, вероятно, указывает Van Parys 1988, 469–471, но эта работа остается мне недоступной). В любом случае излагаемая далее история вполне типична для монашеской литературы того времени (ср., например, Wortley 2012, 353 [19, 11]; 355 [19, 14]; 356 [19, 17]).

Эвксифей:

Могу рассказать тебе и другое. Послушай-ка, что я видел сам. Ученик [одного] добродетельного мужа был неплохим [человеком], но, обладая душевной красотой, был лишен зрения (τῶν ὀφθαλμῶν). И вот когда [его] учителю предстояло уйти из этой жизни, слепец, стоявший возле, умолял помочь ему чем он только сможет. И тот сказал: «Если мое мнение истинно, если Бог милостив, на седьмой день, когда мрак рассеется, ты увидишь вот это солнце». **[p. 66]** Только это и сказав, старик испустил дух. А для того все обернулось именно так: через семь дней тот слепец, которого до сих пор водили за руку, внезапно в изумлении узрел свет солнца и, взяв Писания и прилюдно прочитав [что-то из них], поразил свидетеля и убедил неуступчивого слушателя как в том, что душа бессмертна, так и в том, что при хорошем образе жизни и воспитании, отойдя [в мир иной], она восстанавливает отмершие [части] тела.

Теофраст:

Ты — счастливец, и я радуюсь вместе с тобой твоему рассказу и тому, что ты видел.

Эвксифей:

Это случилось у нас, да и в других местах подобное [случалось] и будет случаться. А случившееся, можно сказать, на днях (χθὲς καὶ πρώην) ты, думаю, и сам видел.

Теофраст:

О чем это ты говоришь?

Эвксифей:

В Великой Ливии воцарилась жестокая тирания[312]. А у тирании не вызывают доверия человеколюбие и истинные мнения, и вот тиран ставит благочестие подданных им в вину и велит священнослужителям отрекаться от вышеизложенного превосходного учения. Тем же, кто не повинуется, — что за кощунство! — он вырезает их богоугодный язык, как Терей из мифа отрезал язык у изнасилованной девушки, думая предотвратить обвинение [с ее стороны]. Но дева выткала содеянное на ткани и разъяснила при

[312] Имеются в виду гонения против ортодоксальных христиан в североафриканском королевстве вандалов в последние годы царствования Гунериха (477–484 гг.), арианина по вероисповеданию.

помощи искусства, ведь говорить [ей] природа **[p. 67]** уже не позволяла[313]. Эти же, нисколько не нуждаясь в ткани и искусстве, призывают Творца природы, и на третий день Он милостиво дарует им новую природу, дав им не другой язык, но [способность] без языка беседовать яснее, чем прежде[314]. А ведь я был убежден в невозможности того, чтобы флейтист показывал искусство игры на флейте при отсутствии флейт, как невозможно и чтобы кифаред исполнял музыку при отсутствии кифары. Но теперь вот это новое диво заставляет поменять мнение и ни одну из видимых [вещей] не признавать незыблемой, если Бог хочет [ее] переделать. Я сам лицезрел этих мужей, слышал, как они говорят, и, дивясь членораздельности [их] речи, искал ее орган; не веря ушам, я предоставил судить глазам, и, приоткрыв [им] уста, видел, что язык целиком вырван у самого корня, и потрясенный удивлялся не тому, как складно они говорили, но тому, как [вообще] выжили. Пусть даже у того, кто ничего не смыслит, это развеет неуверенность в том, восстают ли почившие тела. Ибо в том случае воскресение тел [имеет место] на основе существующих [вещей], тогда как здесь гармония речи [возникает] из несуществующих. Если [эти люди] совершают такое, то кто столь глуп, чтобы не последовать за тем, что постигнуто ими?

Теофраст:

Никто, любезный друг. Но скажи мне, откуда мудрецы научились убеждать делами в том, чему сперва учили на словах?

Эвксифей:

Пусть никто не рассуждает о Боге, не научившись этому у [самого] Бога. Уж этих-то мудрецов, конечно, научил делать и говорить подобное не италийский муж, не грек, не халдей и не египтянин, но это Бог, друг мой, Бог, который, оставаясь тем, чем и был, из человеколюбия стал человеком, внушил мудрость слова и силу дела пригодным [для этого людям] и, сам первым как Бог воскресив собственное тело для бессмертия, обещает [это] всем в качестве общего дара. А быть пойманным на лжи непозволительно

[313] Речь идет о Филомеле, сестре Прокны, жены Терея. Ср, например, Ov. Met. VI, 424–674; Apollod. III, 193–195 и см. Gantz 1993, 239–241.

[314] Об этой истории, имевшей место в Типазе, сообщают многие источники (например, Vict. Vit. III, 30; Procop. Vand. I, 8, 4; Evagr. h.e. IV, 14; см. также Moorhead 1992, 76, n. 15).

даже мудрому мужу, не то что Богу. И тот, кто слушается Его законов — **[p. 68]** уже «бессмертный бог, а не смертный [человек]»[315], так что, причастившись бессмертия, он делает то же самое, что и умные сущности, и с этих пор с достоинством стоит подле Великого Царя и повсюду уверенно следует за Ним.

Теофраст:

Верю, ведь я уже чувствую благоволение Бога. Так прощай, Академия, а мы пойдем к Нему. Ведь и сам Платон велит слушаться Платона только до тех пор, пока не объявится тот, кто мудрее его[316]. Но нет никого мудрее Бога.

Эвксифей:

Но раз уж мы убедили [тебя], принесем благодарственную жертву Богу — не гекатомбу, как у афинян Афине[317], не муравья (μύρμηκα), как на Истме Гелиосу и Посейдону[318], не сына, как Креонт Менекея[319], и не дочь, как Леой Праксифею[320], и вообще не человека, как в Аркадии Кроносу[321], но — ум, очистив [его пред-

[315] Цитата из Эмпедокла (31 DK 112B, 10).

[316] Ср. примеч. 43.

[317] Афиняне приносили гекатомбу, т. е. жертву из ста быков, в честь Афины во время Панафиней, т.е. посвященного ей ежегодного праздника.

[318] Коринф, который находится на Истмийском перешейке, был центром культа как Гелиоса, так и Посейдона. Согласно легенде (например, Paus. II, 1, 6; 4, 6) они состязались за эту местность, но в конце концов великан Бриарей, выступавший как судья в этом состязании, разделил ее между ними. Однако о странном жертвоприношении, упоминаемом Энеем, из других источников ничего не известно.

[319] Согласно основной версии мифа Менекей, сын фиванского царя Креонта, добровольно и даже против воли отца принес себя в жертву за родной город (например, E. Ph. 911–1018; Paus. IX, 25, 1; Apollod. III, 73). Однако, версия в духе Энея встречается в Schol. in Aristid. Or. 13, 119, 4, 5–6 Dindorf.

[320] Согласно легенде Леой, сын Орфея, руководствуясь предсказанием оракула, принес в жертву трех своих дочерей, включая Праксифею, чтобы спасти Афины от чумы (например, Ael. VH XII, 28; Suid. s.v. Λεωκόριον (Λ 261 Adler); Phot. Lexicon, s.v. Λεωκόριον (Λ 234–235 Theodoridis, где см. др. источники)).

[321] Уже Pl. R. 565d намекает на человеческие жертвоприношения в Аркадии, но не Кроносу, а Зевсу Ликейскому. Porph. Abst. II, 27, 10–12 Nauck упоминает человеческие жертвоприношения в Аркадии во время

варительно], чтобы он уподобился самому Богу[322]. Ибо для нечистого считается недозволенным прикасаться к чистому[323]. О Царь, Отец и Творец всего, о первая Премудрость Отца и Слово, посредством которого Он все произвел, — ибо чем же Бог творит, как не Премудростью и Словом? — о Дух Святой, посредством которого Бог, одухотворяя всех, объединяет [их], сохраняет и возводит к совершенству, о божественная Троица и святая Монада, даруй нам память о горней красоте и даруй всему бессмертие. Мы достаточно помолились. Пойдем же[324].

Перевод с древнегреческого и примечания
А.В. Серёгина

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

Seregin, Andrei Vladimirovich, Candidate of Sciences (in Letters), Senior Research Fellow, RAS Institute of Philosophy (Russian Federation, Moscow), avis12@yandex.ru

Ликей (т.е. празднеств в честь Зевса Ликейского) и в Карфагене Кроносу (ср. Pl. (sp.) Min. 315bc). Ошибка у Энея могла возникнуть на основе подобных свидетельств. См. в целом Farnell 1896, 28–29; Hughes 1991, 96–107; 115–116.

[322] Представление о том, что истинное жертвоприношение носит чисто духовный характер, нередко встречается как в античной философской традиции, так и у раннехристианских авторов. Ср., например, Sen. Fr. 123 Haase; Ap. Ty. apud Eus. p.e. IV, 10, 7; Tert. apol. 30, 5–6; Clem. str. VII, 3, 14, 5; Porph. Abst. II, 34, 3–14; 61, 1–2 Nauck; Iamb. Myst. 5, 19, 17–22 Des Places. См. Young 1972, 279–281; Ferguson 1980, 1152–1156.

[323] Почти точная цитата из Pl. Phd. 67b2.

[324] Ср. Pl. Phdr. 279c8. Таким образом, начало и конец «Теофраста» отсылают к началу и концу платоновского «Федра» (ср. примеч. 1).

Дунгал Затворник

ПИСЬМО КАРЛУ ВЕЛИКОМУ

О ДВОЙНОМ ЗАТМЕНИИ СОЛНЦА В 810 ГОДУ [0447]

[0447A][1] Во имя Отца, и Сына, и святого Духа.

Славнейшему Господину, светлейшему Карлу Августу, из всех предшествующих римских принцепсов самому приверженному всем совокупно благородным и почётным дарам и занятиям царственных добродетелей[2], [да будет дана][3] жизнь долговечная, надёжное здоровье, непрестанное доброжелательство, мир, неувядаемый венок [победителя], вечная слава!

Так вот, услышал [я], Господин [мой] любимейший, я, Дунгал[4] [0448A], Ваш верный слуга и молящийся [за Вас], не забывающий, что Вы направили письмо аббату Вальдону, чтобы вследствие этого [письма] он сам, согласно (ex) Вашим словам, спросил меня о причине (ratione) затмения Солнца[5]. О [том, что оно] дважды произошло в прошедшем 810-м году от воплощения Господа [нашего][6], Вам стало известно, сказали Вы, по донесению очень многих [людей], и о нем (как Вы напомнили) уже читали не только древние философы язычников, но и некий Константинопольский [0449A] епископ, сказав [об этом] как (quasi) о природном действии стечения первоначал, благодаря опыту общепринятого и надёжного исследования, [действии], распознаваемом (cognitum) прежде, чем [оно] совершилось бы[7].

Поэтому Вашей благословеннейшей и яснейшей светлости было очевидным поручить, чтобы относительно высказанной причины (causa) [этого затмения] я, как бы спутник мудрости, был спрошен: что я [об этом] мог бы подумать, и что я [об этом] мог бы знать, и [чтобы о том], о чем я размышлял, я показывал бы посредством высказываний (proferendo) и ответов (respondendo), [и чтобы] изложенное [мною] записывали, и записанное относили (deferretur) Вам. Таким образом, я не буду откладывать [этого] и не

буду пренебрегать [этим, чтобы] по возможности повиноваться Вашему святейшему и полезнейшему предписанию. О, если бы (utinam) я оказался столь же деятельным, сколь и поступающий по своей воле [человек]; [если бы] я был способен не только желать, но и достигнуть желанного, исполнив обет (compote voto), ведь у Всевышнего (summum) Правителя стремительное и решительное (alacris) исполнение (effectus) [дела] задумывается как дело уже осуществлённое и выполненное.

[0449B] Итак, мой Господин, поскольку изыскания и опыт [в отношении] этой причины [затмения] относится, как [это] содержат Ваши послания, к философам, а в особенности и в частности — к фюсикам (physicos)[8], [то] постольку (quamvis) мне будет недоставать [для ответа Вам] их (quorum) книг, очень хорошо составленных и очень тщательно обработанных, [посредством] которых они толковали бы об этих и им подобных вещах [с помощью] очень умелой беседы и очень ясных выражений, и благодаря (per) которым я был бы уверен, что я очень полно и очень учёно смог бы ответить Вам относительно искомого (inquisitis).

Но из тех самых книжиц, простых и лёгких, и кратких, которые находятся [здесь], у [меня] под рукой (из-за оцепенения отупевшего духа [cordis] и медлительного восприятия [sensus], происходящего с тяжким [lento] усилием и вялым напряжением), едва ли можно будет почерпнуть (praelibare) [ответ].

И чтобы, как в народной пословице [о] волке в басне (lupus in fabula), не показалось, что я подавлен боязливым и тупоумным молчанием, я так или иначе отвечу [на вопрос], несомненно, зная о Вашем [0449C] снисходительном (indulgibilem) мягкосердечии, спокойнейшем и милостивейшем долготерпении. И если я скажу о чем-то [или] слишком мало, или как-то иначе, то мне будет дано (donaturam) [Ваше] снисходительное прощение, которое, с отеческой взыскательностью, будет мягко упрекать (castigaturam) меня (как бы помимо [моей] старательности или усердия), допускающего погрешность, из-за [собственной] слабости и бессилия.

Но [очевидно] нужно обратиться к происхождению этого вопроса, чтобы с [самого] начала был дан подобающий ответ о вопрошаемом, подобно тому, как в других (caeteris) рассуждениях [это] обыкновенно делает разум (ratio), проходя по порядку [всё] то, что должно быть истолковано[9].

Так, Макробий Амвросий[10], разъясняя [сочинение] Цицерона, среди прочего упоминает о девяти кругах, которые охватывают (ambiunt) [и] ту известную (illam) неподвижную Апланес (aplanen), то есть величайшую окружность (sphaeram)[11], на которой видимы двенадцать прикреплённых созвездий [Зодиака], и под которой расположены (cui subiectae) семь других окружностей, по которым пробегают два светила, Солнце и Луна, и пять блуждающих [звёзд] (vaga) [0449D][12].

[Из] окружностей (orbium) же, то есть прежде уже названных кругов, *первый* [круг] есть galactias, что по-латински переводится Млечный [путь] (lacteus), который один только является очевидным для взора, так как прочие круги необходимо постигать больше мышлением, чем зрением.

Второй круг назван (dictus) зодиакальным (zodiacus), то есть знаконесущим (signifer), несущим (ferendo) и держащим (continendo) [на себе небесные] знаки, то есть звёзды и созвездия. *Пять* других кругов называются параллельными (parelleli[13]), именуемые так потому, что они и не во всём являются равными, и не [во всём] неравными; о них (quibus) упоминает Вергилий в «Георгиках». Кроме этих [кругов], *другие два* [круга] суть колюры (Coluri), имя которым дало [их] несовершенное обращение: [эти] два [круга], которые добавляются [к] прежде названному числу [кругов], меридиан (Meridianus) и горизонт (Horizon), не чертятся на [небесном] круге (sphaera), потому что они не могут иметь [на нём] определённого места [0450A], но меняются сообразно различию [местоположения] обозревающего [небо] или [сообразно различию местонахождения] обитающего [на земле человека], — каковое всё, поочерёдно (transitive) названное и перечисленное, нет надобности излагать в этом месте[14].

Итак, два прежде уже названных светила, то есть Солнце и Луна, и пять звёзд, которые называются блуждающими, распределили [между собой] семь упомянутых окружностей, лежащих под величайшей окружностью, содержащей двенадцать созвездий (signa), которая зовётся неподвижной Апланес. И после того как [ими] были заняты [соответствующие] рубежи, [они], каждая поодиночке (singulae), получили отдельное (singulas), как бы отличительное и особенное свойство.

На первой же окружности из семи находится та звезда, которая называется [звездой] Сатурна, на второй — [звезда] Юпитера, на третьей — Марса, на четвёртой, то есть средней, [находится] Солнце, на пятой — звезда Венеры, на шестой — Меркурия; седьмую [окружность], которая является из всех [окружностей] крайней и самой низкой [по отношению к Земле], занимает Луна. Так [это] описывает Цицерон [0450B], с которым соглашается Архимед и учение (ratio) халдеев.

Платон же, последовавший [в этом за] египтянами, родоначальниками всех учений философии, утверждает, что снизу второе от Луны место, то есть шестое, среди семи [кругов звёзд, считая] от верхнего [круга Сатурна], занимает Солнце. Они, таким образом, хотят, чтобы Солнце [было] помещено между Луной и Меркурием, несмотря на то, что то самое [изложенное выше] убеждение Туллия и его сторонников было усилено (convaluit), поддержано некоторыми высказанными и заслуживающими доверия суждениями (rationibus) и принято почти всеми [природоведами][15].

Однако все же кажется, что истинный порядок [звёзд] соотносится с более прозорливой наблюдательностью Платона[16], которую, кроме изысканий [посредством] в*и*дения, препоручает [нам] также рассуждение (ratio) [о том], что необходимо [важно], чтобы Луна, которая лишена собственного света, и [которая] заимствует [его] от Солнца, была расположена под источником своего свечения. Ведь это рассуждение выводится (facit) [от того], что Луна не имеет собственного свечения, [и что] все прочие звёзды [напротив] светят [0450C] своим [светом], потому что они, размещённые выше Солнца, находятся в самом чистейшем эфире, в котором всё, что ни есть, как я сказал бы словами Философа, есть свет естественный и свой собственный, который весь целиком со своим огнём так соотносится с окружностью Солнца, что небесные (coeli) пояса (zonae), которые находятся далеко от Солнца, охвачены непрерывным холодом. Луна же, потому что она (ipsa) лишь только одна находится под Солнцем, и, будучи ближайшей уже к области бренного, лишённая своего собственного света, не может светить. Итак, потому что самой нижней частью всего целого мира является Земля, а Луна занимает самую нижнюю часть эфира — Луну потому [и] назвали Землёй, но [Землёй] эфирной[17] — она не может быть неподвижной, как Земля, потому что на окружности, которая

вращается, ничто не остаётся неподвижным, кроме [ее] центра. Центром же мировой окружности является Земля, потому то только она одна и пребывает неподвижной; кроме того, Земля, восприняв свет Солнца, только светлеет, [0450D] [но сама она] не светит; Луна [же] подобно зеркалу отражает свет, которым она освещается [от Солнца]. И хотя Луна (quae) могла бы быть более плотным телом, по сравнению с прочими небесными [телами] — ведь она, будучи гораздо более чистым (purius) [телом], чем земное, делается проницаемой для воспринятого света [Солнца]; и притом, хотя она и посылает его от себя обратно, однако [не посылает] никакого доносящегося (praeferentem) до нас ощущения [его] тепла, по той причине, что луч света, когда он приходит к нам от своего источника (то есть от Солнца), доставляет вместе с собой природу огня, от которого он рождается. И когда он изливается на тело Луны, и уже оттуда даёт отблеск, он одну только [свою] яркость изливает, [но] не [своё] тепло. Ведь и зеркало, когда оно посылает от себя сверкание вследствие силы расположенного вдали перед [ним] огня, показывает [нам] одно только подобие огня, лишённое ощущения [его] тепла.

К этому нужно прибавить то, что, помимо Солнца и Луны, [0451A] и пяти звёзд, которые называются блуждающими, остальные все другие [звёзды], прикреплены к небу, и движутся только (nec nisi) вместе с небом. Другие [природоведы], утверждение которых является более близким к истине, говорят, что они также идут своим собственным ходом, кроме [того говорят], что они несутся [ещё и] вместе с обращением неба, но вследствие безмерности крайней [небесной] сферы (globi) [они] затрачивают многие века, превосходящие [какое-либо даже] заслуживающее доверия [их] число, [на] одно прохождение (ambitione) своего пути, и потому никакое их движение не ощущается человеком — так как не хватает протяжения человеческой жизни для постижения даже краткого мгновения столь медленного продвижения (accessionis). [То] же, что Солнце и Луна, и пять [блуждающих] звёзд, имя которым [дано] от [их] блуждания, помимо [того], что [их] увлекает вместе с собой от восхода к закату само дневное обращение неба, своим собственным движением проходят на восток с запада, подтверждается [многими] доводами, ведущими к истине. Ибо [то], что [звёзды] движутся и не [0451B] являются [при этом] прикреп-

лёнными к небу, удостоверяет и [наше] зрение, и разум; ведь они обозреваются то в одной, то в другой области неба.

И хотя часто две [звезды] и более сходятся в одно [место], и от [того] места, в котором они вместе были видны, и от друг друга (a se) после того они отделяются (чего прикреплённые звёзды не делают), но всегда они показываются в одних и тех же местах [неба], и никогда (unquam) не продвигаются далеко (se… dispergunt) от своего (sui) соединения [с небом]. Но [то,] что [они], напротив (in contrarium), катятся от восхода к закату с очень недалёким (propiore) продвижением [от него, то] доказывается не только очевиднейшим рассуждением, но также и удостоверяющим [это] зрительным восприятием.

Так вот (enim), при рассмотрении (considerato) порядка созвездий, которыми, мы видим, разделён или размечен (distinctum) Зодиак, я начну (sumam exordium) с одного какого угодно созвездия этого порядка. Когда Овен восходит, после него поднимается Телец; за ним следуют Близнецы, за теми — Рак, и [далее] по порядку — остальные [созвездия]. Если бы [0451C] они для этого продвигались на восток с запада, то катились бы не от Овна к (in) Тельцу, который размещён позади [него], и не от Тельца к Близнецам, последующему созвездию, но продвигались бы от Близнецов к Тельцу, и от Тельца к Овну, вследствие соответствующего хода (accessione) правильного и мирового круговращения [неба]. Когда же они катятся опять от первого созвездия ко второму, от второго к третьему, и затем к остальным [созвездиям], которые следуют [за ними], а прикреплённые созвездия переносятся [круговращением] неба, без сомнения установлено, что эти звёзды движутся не вместе с небом, но против его [круговращения]. Чтобы это было вполне ясным, я прибавлю [к этому кое-что] о беге Луны, которая является весьма замечательной и в отношении своей яркости, и в отношении [своей] скорости [движения]. Примерно во второй день [месяца] она показывается около [места] заката [Солнца], и [показывается] как бы соседкой (vicina) Солнцу, которое она недавно покинула, после того, как то опустилось; сама она [сначала ещё] удерживает край неба, затем заходит (occidens) [вслед] опережающему [её Солнцу]. [0451D] В третий день она заходит медленнее, чем во второй; и так ежедневно она [всё] дальше отходит от заката. В седьмой [же] день около [места] заката Солнца она сама показы-

вается в середине неба; после других же семи [дней], когда [Солнце] опускается (mergit), она поднимается, месяц [своей] средней частью отмеривает притом (adeo) половинную [часть] неба (coelum), то есть, одну [его] полусферу, [при её] отступлении от заката на восход. После семи других [дней] она удерживает верхушку [небесной] полусферы около заката прячущегося Солнца, о чем свидетельствует то, что она восходит в середине ночи. Наконец, когда завершаются [ещё] столько же дней, [и] добавляются сверх того приблизительно [ещё] два других [дня], она, [Луна], заново настигает (comprehendit) Солнце, и восход обоих [светил] видят по соседству (vicinus) с тех пор, как (quandiu) она двигалась бы, то (rursus) подступающая к Солнцу, то опять (rursus) отступающая [от него], понемногу всегда отходя назад к (in) восходу, [пока она] покидала бы [место] заката (occasum).

Солнце [0452A] также само движется не иначе как от заката к восходу, и оно, наоборот, отступающее, понемногу всегда отходя назад к (in) восходу, покидает [место] заката (occasum). Солнце также само движется по природе, [не иначе] как от заката к восходу. И хотя оно совершает своё возвращение медленнее, чем Луна, подразумевается, что оно за столько времени прошло бы одно созвездие, за сколько [времени] Луна пробегает весь целиком Зодиак, оно всё же предоставляет явные и доступные (subiecta) взору знаки своего движения. Так вот (enim), я предположу, что оно находится в [созвездии] Овна, которое, потому что оно является созвездием равноденствия (aequinoctiale), делает равными часы ночи (somni) и дня. Когда оно заходит в этом созвездии, мы видим, что вскоре восходит [созвездие] Весов, то есть, клешни (chelas) Скорпиона, и появляется Телец, сосед [по его] закату: ведь мы видим Плеяды и Гиады, очень яркие части [созвездия] Тельца, скрывающиеся (mergentes) вскоре (non multo) после [восхода] Солнца. В следующем месяце Солнце отступает в последующее созвездие, то [0452B] есть, в [созвездие] Тельца, и так получается (fit), что ни Плеяды, ни другая часть [созвездия] Тельца не показывается в этом месяце: ибо созвездие, которое также (et) заходит вместе с Солнцем, всегда таится, притом (adeo) что прячутся вследствие близости Солнца и соседние (vicina) [с ним] звёзды: ведь тогда не видят и [созвездие] Пса, скрытое близостью света [Солнца], потому что оно является соседом Тельцу. И это есть то, о чём Вергилий говорит:

«Чуть лишь Телец белоснежный своим позолоченным рогом
Год приоткроет, и Пёс уступит звезде супротивной»[18].

Ведь не хочет [же] он быть понятым [так], что при восходе Тельца вместе с Солнцем [созвездие] Пса, которое является ближайшим к Тельцу, вскоре бывает на закате, ведь он говорит, что Солнце заходит вместе с несущимся (gestante) Тельцом, потому что [именно] тогда [оно, это созвездие] перестаёт (incipit non) быть видимым, когда [с ним] соседствует (vicino) Солнце. Тогда же, когда Солнце заходит, обнаруживается (invenitur) настолько выше расположенное [созвездие] Весов, что [0452C] является весь целиком взошедший Скорпион. Тогда же видят Близнецов, соседей заходу [Тельца]. Напротив, после месяца Тельца Близнецов не видят, что свидетельствует о том, что в них переместилось Солнце. После Близнецов оно отходит в [созвездие] Рака, и тогда, когда оно заходит, вскоре, в середине неба, видят [созвездие] Весов: поэтому (adeo) установлено, что Солнце, после того как [им] преодолены (peractis) три созвездия, то есть, Овен, и Телец, и Близнецы, отступило к середине [небесной] полусферы. Наконец, после следующих трёх месяцев, когда озарялись три созвездия, которые [в это время] следуют, я говорю о Раке, Льве и Деве, [оно] обнаруживается в [созвездии] Весов; они (quae) опять уравнивают ночь с днём, и пока [оно] заходит в этом самом созвездии, вскоре восходит Овен, в котором Солнце имело обыкновение заходить перед [этими] шестью месяцами. Потому же мы выбрали (elegimus) [то], что его закат нужно поставить прежде (praeponendum), чем [его] восход, что последующие созвездия [0452D] видят после [его] заката, и пока они по отношению к тем [созвездиям], куда Солнце опускается (mergente), имеют обыкновение быть видимыми, мы показываем [то], что Солнце возвращается, выражаем [то], что оно, без сомнения, отступает [тем же] противоположным движением, как (quam) движется [и] небо.

Того же, что мы уже сказали о Солнце и Луне, будет достаточно, чтобы обозначить (assignare) отступление ещё и пяти звёзд. Ведь при перемещении по точно такой же (pari) причине в последующие созвездия они всегда вращаются посредством отступления, противоположного мировому круговращению, продвижение и возвращение которых направляются, [как] признают [древние], самим Солнцем. Ибо есть точная граница (definitio) пространства [для пяти

звёзд, и] когда до неё (quam) доходила бы любая блуждающая звезда, возвращающаяся к Солнцу, словно [ей] запрещалось бы ступать дальше, кажется, что она идёт назад, и когда она при отступлении [от Солнца] опять достигала бы определённой части [пространства], она возвращается к обычаям (consueta) правильного (directi) движения, [и] таким образом сила и власть Солнца [0453A] управляет движениями остальных [пяти] светил посредством установленного [для них] отмеривания [границы пространства].

Следовательно, кругом или окружностью каждой звезды считается (intelligitur) один [её] полный и завершённый оборот, то есть возвращение с того же самого места в то же самое место после отмеренного [ей] обхода сферы, по которой она движется. Этот же [круг или окружность] есть черта, обходящая сферу и создающая как бы тропу, по которой пробегают Солнце и Луна, и внутри которой удерживается закономерное (legitimus) блуждание (error) плутающих (vagantium) звёзд, о которых древние потому сказали «блуждают» (errare), что они и своим собственным путём несутся, и катятся вопреки устремлению величайшей сферы, то есть, самого неба, противоположным движением к восходу от заката, и [у] всех [них] есть равная быстрота, сходное движение, один и тот же способ прохождения [пути], однако не все [они за] один и тот же промежуток времени завершают свои круги и обороты.

[0453B] Основание же [для] разного промежутка [времени вращения звёзд] при одной и той же быстроте [движения] создаёт неравенство [их] сфер, которые обходит каждая в отдельности звезда: ибо от сферы Сатурна, которая является первой из семи [сфер], вплоть до сферы Юпитера, второй от вершины [неба], есть такое расстояние [их] промежуточного (interiecti) пространства, что верхняя [сфера] завершает обход Зодиака за тридцать лет, а лежащая ниже — за двенадцать, от Юпитера сфера Марса отступает настолько, что тот же самый путь он проделывает за двухлетие. Венера же находится настолько ниже от области Марса, что ей достаточно года для прохождения Зодиака.

Ещё же, звезда Меркурия настолько близка к Венере, а Солнце [так] приближено к Меркурию, что они [все] трое обходят своё небо за равный промежуток времени, то есть, примерно за год; потому и Цицерон эти два пути [Венеры и Меркурия] [0453C] назвал сопутствующими Солнцу, [сказав], что они в равном пространстве нико-

гда не отходят далеко друг от друга (a se). Но Луна настолько отошла от них вниз, что [тот путь], который они [проходят] за год, она совершает за двадцать восемь дней. Однако Цицерон, так как он хочет, [чтобы] Солнце [было] четвёртым из семи [звёзд], а будучи четвёртым среди семи, оно не [только] по обыкновению [и было бы, и считалось бы] средним, не наобум [назвал] Солнце средним, но по обыкновению назвал [его] средним такими вот словами:

> «Затем, из семи [звёзд] среднюю область удерживает по обыкновению Солнце».

Но не является пустым [и такое] добавление, благодаря которому сокращается это вот предуведомление; ведь Солнце, занимающее четвёртое место, удерживает среднюю область согласно числу [звёзд], но не согласно пространству [между ними]; ибо звезда Сатурна, которая является верхней, проходит Зодиак за тридцать лет: Солнце, среднее [из звёзд], — за один год; Луна, последняя [из звёзд], — за один неполный месяц. Следовательно, такая разница есть между Солнцем и Сатурном, какая [есть] между единицей (unum) [0453D] и тридцатью; такая [разница есть] между Луной и Солнцем, какая [есть] между двенадцатью и единицей; откуда явствует, что точное разделение по (ex) средней части всего целиком пространства [между звёздами] от верхнего [круга] до (in) самого нижнего не делается посредством области Солнца. Однако, поскольку [дело] касается числа [звёзд], [то оно] как (veluti) четвёртое между семи [звёзд] называется средним [в их ряду], как бы ни умерялось (temperatur) [оно] из-за неравенства пространств [между звёздами] посредством предоставления (adiectione) [ему] почти что (fere) малой [их] части. Итак, зодиакальный круг является одним из одиннадцати названных выше [кругов], который один только смог обрести [такую] длину (logitudinem) этим вот образом, о котором мы сообщаем. [А именно], природа небесных кругов является бестелесной, и [их] очертание (linea) так понимается умом, что [оно] считается одной только длиной, [и] ширины иметь не может; в Зодиаке [такой] длины требовала вместимость [его] созвездий. Сколько же пространства занимает [его] размер по ширине (lata dimensio), так как созвездия вытянуты, [0454A] [это] было определено двумя линиями, а (et) третья [линия], проведённая по середине, называется эклиптика (ecliptica[19]), потому что, когда

Солнце и Луна одновременно (pariter) завершают свой бег на (in) этой самой линии, необходимо, чтобы происходило затмение одного из этих двух [светил]; Солнца, если бы к нему тогда подступала Луна; Луны, если бы тогда она была противоположной Солнцу. Потому и Солнце никогда (unquam) не подлежит затмению (deficit), кроме [как тогда], когда имеет место тридцатый день [в движении] Луны, и Луна не знает [иного] затмения, кроме [затмения] в пятнадцатый день своего бега: так ведь выходит, что или конус Земли, находившийся под этой же линией, противодействует полному освещению (lumen) Луны, расположенной напротив Солнца, при заимствовании от него [света], или она сама, подступающая к Солнцу, посредством себя как преграды (o[b]jectu suo) скрывает (repellat) его свет от человеческого взора. При затмении же Солнце само ничего не претерпевает, но обманывается наш взгляд, Луна же страдает в связи со своим собственным затмением, не воспринимая света Солнца, вследствие благодеяния которого [она] озаряет (colorat) [0454B] ночь; знающий это (quod) Вергилий, опытнейший [во] всех науках, говорит:

«Муку Луны изъяснят и всякие Солнца затмения[20]».

Итак, хотя проведение трёх линий и замыкало бы, и разделяло бы Зодиак, однако Древность, творец названий, хотела, чтобы [им] назывался один круг; согласно же некоторым философам, ширина Зодиака размеряется двенадцатью чертами, из которых две согласно природе чётного числа необходимо считаются средними; говорят, что они (quas), скрепляющие [ширину Зодиака], освещаются только Солнцем, что Луна пробегает по всем [ним]. Вот почему [она], странствовавшая туда и сюда [по Зодиаку], не допускает, чтобы [её] затмение (eclipsim) совершалось каждый в отдельности месяц. Но удостоверяют, что затмения того и другого светила (sideris) во всякие годы происходят в установленные дни и часы, хотя не всегда были бы видны потому, что иногда [0454C] они совершаются ниже (subtus) Земли, в части скрытой полусферы, иногда — выше [Земли]; однако из-за облаков и из-за шаровидности и дугообразности Земли они и не везде [на Земле], и не в одни и те же часы могут быть всеми замечены; откуда весьма определённым является [то], что это совершается чаще, чем видят (videri), и, когда видят, не всем совокупно [это] является видимым равным об-

разом; откуда жители восточной части Земли (Orientales) не воспринимают вечерние затмения Солнца и Луны, и жители западной части (Occidentales) [не воспринимают] утренние, так как конус Земли противостоит и препятствует [их] взору. Однако [о том], что затмение Луны сверху Земли таится (occul[t]ari) иногда в пятом месяце от [её] прежнего [затмения], а [затмение] Солнца [сверху Земли таится] в его же седьмом [месяце] дважды в течение тридцати дней, а также [о том, что] иными было видимым, что иногда то и другое светило приходит к затмению (deficere) в течение двенадцати дней, мы узнали благодаря достойному доверия расчёту (ratione) и передаваемому мнению (traditione). Итак, я ответил, как мне кажется, [о] благословеннейший Август, [0454D] согласно запросу (exactionem) Вашего письма, и сказал сообразно с их же наставлением (auctoritate) [о том], каким образом древние философы знали и узнали, как совершалось бы затмение Солнца, и когда совершалось бы, ибо [и] те, самые опытные во всех науках, и [те], незнающие ни одного учения, одобренного Древними, благодаря весьма умелому (sagacissima) напряжению утончённого и незамутнённого ума и благодаря укоренённой весьма прозорливой и весьма безошибочной (purgatissima) проницательности внутреннего чувства отыскали самым тщательным и настойчивым образом посредством естествоведческого исследования сущности (naturas), смыслы (rationes), причины и начала всех вещей, весьма старательно и неутомимо находили искомое (quaesita) по предложению того, всё данное которым является наилучшим, и всякий дар — совершенным, найденное и постигнутое сохраняли самым усердным и старательным образом, поэтому [0455A] натурфилософы (physici), в частности занимающиеся астрономией, вследствие [своего] равно самого неспешного и самого обдуманного старания обстоятельнейшим образом изучили восходы и заходы звёзд, наблюдающие (intuentes) [их] и опытные благодаря [этому] наблюдению; [изучили также] продвижения и возвращения, сближения и отступления Солнца и Луны и остальных пяти блуждающих [звёзд, изучили] настолько (in tantum), что благодаря [своему] исследованию с величайшей несомненностью узнали [то], сколько линий зодиакального круга проходила каждая блуждающая звезда, и [то], через какую [звезду] в особенности и в частности [он] направлял в данное время [свой] путь согласно этим самым лини-

ям, и также [то], в каком созвездии и в какой части этого самого созвездия [она] находилась. Они (Qui), следовательно, так весьма определённо и старательно разузнавали (cognoverunt) об очень призрачных (subtilioribus), хотя (licet) [и] подлинных и природных, движениях других звёзд, — отчего были в неведении (ignorarent) пути Солнца и Луны, которые являются истинно очень заметными и лёгкими для познания, — что им было неизвестно, каким образом или [0455B] когда они пробегали бы через одну и ту же линию эклиптики (eclipticam) зодиакального круга, и, проходя её одну и ту же самую, сходились бы в одном созвездия и в одной [его] части, и, сходясь в одной и той же части, и также, когда Луна сама по себе (in ipsa) подступает к Солнцу, совершается затмение Солнца. Следовательно, не только прежде названные философы заранее знали о затмении (eclipsim), то есть об угасании (defectum) Солнца, и, знающие [о нём] заранее, предсказывали [его], когда оно намеревалось бы быть спустя один месяц, но когда оно следовало бы через год, или [через] XX, или [через] CM лет, они, будучи опытными, гораздо раньше обозначали [его] посредством названного выше проницательного исследования и тщательного наблюдения. Однако, чтобы [Вы ещё] больше удивились, они с помощью таких доводов простирали [его] вплоть до пятнадцати тысяч лет. Откуда Цицерон, сообщая о видении [Сципиона] Африканского, так говорит: «Ведь люди обыкновенно измеряют год по возвращению одного только Солнца, [0455C] то есть одного светила; но в действительности только тогда, когда все светила возвратятся в то место, откуда они некогда вышли в путь, и по истечении большого промежутка времени с собой тот же распорядок на всём небе, только тогда это можно будет по справедливости назвать сменой года. Сколько поколений людей приходится на такой год, я не решаюсь и говорить. Ведь Солнце некогда, как показалось людям, померкло и погасло, когда душа Ромула переселилась именно в эти храмы; когда оно вторично померкнет с той же стороны и в то же самое время, вот тогда и следует считать, что, по возвращении всех созвездий и светил в их исходное положение, истёк год. Но — знай это — ещё не прошло даже и двадцатой части этого года»[21]. Каковые слова Туллия, Амвросиево выражение этим вот образом раскрывает и расширяет: «[5][22] Есть не один только тот год, [0455D] который ныне провозглашается (appellat) [по] общей (communis)

привычке всех [людей], но собственно (suus) годом является возвращение от определённого места в то же самое место каждого в отдельности или светила, или звезды, после того как [ими] отмерян весь круг неба. [6] Таким образом, год Луны есть месяц, за который она производит обход неба. Ведь и [сам] месяц называется от [имени] Луны, потому что Луна зовётся греческим именем μήνη. По крайней мере, Вергилий[23], желая обозначить год, который создаётся бегом Солнца, бает для различения лунного года, который является коротким:

«Солнце свой круг пролетело и год большой завершило»[24], -

называющий бо́льшим год Солнца по сравнению с лунным. [7]. Зато именно бег Венеры и Меркурия является почти равным [бегу] Солнца; год же Марса содержит около двухлетия [0456A] – ибо за такое время он обходит небо — звезда же Юпитера на то же самое [своё] кругохождение тратит двенадцать лет, а [звезда] Сатурна — тридцать. [8]. Это относительно светил и блуждающих [звёзд], как многократно доложенное, уже известно. Год же, который зовётся мировым, который есть истинно возвращающийся (vertens) [год], потому что он создаётся обращением полновесной вселенной, завершается многими веками, смысл чего таков. [9]. Все звёзды и созвездия, которые кажутся прикреплёнными к небу, собственное движение которых никогда не может почувствовать или поймать человеческий взгляд, всё же движутся, и кроме вращения неба, которым они всегда увлекаются, они продвигаются также своим собственным ходом (accessu) так медленно (sero), что жизнь ни одного из людей не является столь долгой, чтобы он (quae) [даже] посредством непрерывного наблюдения постигал изменение [их положения], совершившееся в отношении [того] места, в котором [он] впервые их увидел.

[0456B] [10]. Следовательно, окончание мирового года имеет место [тогда], когда все звёзды и все созвездия, которые содержит ἀπλανής[25], [отступая] от определённого места, пришли назад к тому же самому месту так, что даже [и] одна [какая-нибудь] звезда не находится в ином месте, чем [то], в котором она была, когда все другие [звёзды] двинулись из того места, возвратившиеся к которому, они положили конец своему году, так что (ita ut) [и] светила также вместе с пятью блуждающими [звёздами] суть в тех

же самых местах и частях [неба], в которых они были в начале мирового года. [11]. Это же случается, как решают природоведы, после завершения (peracta) пятнадцати тысяч лет. Следовательно, как год Луны есть месяц, и год Солнца — двенадцать месяцев, и годы других звёзд суть те, о которых мы сообщили выше, так мировой год создают пятнадцать тысяч лет, какие ныне мы насчитываем.

[12] Итак, истинно возвращающимся годом должен быть назван тот, [0456C] который мы измеряем не возвращением Солнца, то есть одной звезды, но [тот], который заключает возвращение всех звёзд, которые находятся на каком бы то ни было небе, к тому же самому месту при том же самом очертании (descriptione) всего целиком неба, откуда и говорится "мировой [год]", потому что миром называется собственно небо. [13] Таким образом, как мы зовём годом Солнца не только [возвращение] от январских календ к этим же самым [календам], но годом называется [также] возвращение и от следующего дня после календ к тому же самому дню [после новых календ], и [возвращение] от любого дня какого угодно месяца к тому же самому дню [того же месяца], так [и] каждый [человек] создаёт для себя [то] начало этого мирового года, какое бы ни установил [сам], как вот, [например], ныне Цицерон сам себе установил начало мирового года от затмения Солнца, которое случилось при кончине Ромула. [14] И пусть после этого уже весьма многократно происходило затмение Солнца, всё же не говорят, что мировой год [0456D] завершило повторившееся затмение Солнца, но [только] тогда он будет завершён, когда затмевающееся Солнце и само будет в тех же самых местах и частях [неба] и вновь найдёт все звёзды неба и все созвездия [в тех местах], в которых они были, когда оно затмевалось при кончине Ромула. [15] Итак, с ухода Ромула после пятнадцати тысяч лет, как уверяют философы (philosophi), Солнце опять будет затмеваться так, чтобы оно было в том же самом созвездии и в той же самой части [неба], после того как также все звёзды и созвездия возвратились к тому же начальному состоянию (principium), в котором оно [уже] было при Ромуле»[26].

Следовательно, не является удивительным [то], что в прошедшем 810-м году от воплощения Господа произошло затмение Солнца, как указывает Ваше письмо; [оно произошло] в седьмой [день до] июньских ид при начинающемся тогда новолунии (prima… luna), и опять [оно произошло] в том же году накануне

декабрьских календ, когда берёт начало Луна на ущербе (trigesima… luna), и [произошло] [0457A] в начале седьмого месяца от прежнего затмения, то есть в декабре; это (qui) затмение Солнца так замыкается в границах, [что оно] совершается при недавней или новой (novissima primave) Луне и в седьмой месяц от прежнего затмения, хотя иногда [оно] вполне себя не проявляло бы [даже тогда], когда [оно] достоверно совершилось бы, или если бы [оно] себя проявило, то не всегда повсюду различалось бы, или если бы [оно] повсюду наблюдалось бы, то вследствие вышеназванных причин все [люди] сходным образом не в одни и те же часы видели бы [то, что оно] произошло.

И вот (ergo), если бы именно в это [наше] (hoc) время кто-нибудь, наделённый такой большой остротой чувства, целеустремлённый с такой великой долговременной настойчивостью (instantiae diuturnitate), склонный (intentus) к столь великой тщательности исследования и наблюдения, как [те], рождённые в прежнюю пору, благодаря [всё] тому же досугу (otiositate) [для занятий наукой] и любознательности, озабоченный в отношении такого основательного изучения астрономии или любой [другой] науки, проявил [свою] приверженность (assectationem) [им], то разве не также легко он должен быть уверен, [0457B] [что он сам] может (posse) прийти к знанию и предвидению древних [касательно природы]? Ведь несходная воля, [а] не природа, которая является одной-единственной и одинаковой, делает [то], что люди настолько различаются между собой (a se), хотя мы осведомлены [о том], что у первых людей вследствие молодости (adolescentiam) мира и силы [их] тел и [их] свежие чувства (sensuum vigorem) желали [тогда] больше.

Итак, пусть это вот (Hic) теперь будет (sit) концом [моей] речи о затмении Солнца[27], не потому, что я считал бы, [что я], возможно, уже сказал достаточно, но потому, что [моё] собственное скудное дарование (ingenioli exiguitas) было бы не в состоянии на данное время вспомнить больше: Ибо [книга] Плиния (Plinius) Секунда и другие книги, по которым, я считал бы, я могу восстановить [в памяти всё] то, [что касается затмения], не имеются у нас (nobiscum) в этих [вот наших] краях (partibus), поэтому (cum) о таких [книгах] я сам по себе (per me) не осмелюсь ничего измышлять и [ничего] не буду предугадывать. Но Вас, милостивейший Господин Август, кому (quibus) сравнительно со всеми [людьми] Бог

уделил изобилие мудрости, как [уделил] [0457C] и [изобилие] прочих святых добродетелей, я смиренно прошу [о том], чтобы Вам [обо мне] было известно (videar) [то], в отношении чего я по этой причине нахожусь в неведении, или [прошу о том, чтобы] в ином случае [Вы] соизволили оценить, насколько [сказанное] является правильным, наставить и направить [меня]: ведь Бог удалил [всё] глупое (Stulta) [из] мира, и нет у Него [того] лицеприятия, чтобы свет Вашей чистейшей и яснейшей мудрости светил не только тем, которые находятся вблизи [Вас], но и тем, которые [находятся] вдали; и [чтобы он] освещал не только растекающихся по просторам полей, но [освещал] также и затворников, хотя [на них] проливается луч Вашего ярчайшего блеска, прорывающийся (exerens) через щели и стыки [стен их каморок]. Следовательно, всем [людям] весьма необходимо посредством сосредоточенных и усердных молитв просить и желать [того], чтобы Господь и Спаситель наш Иисус Христос [0458A] даровал и предоставил своему народу многие годы испытывать радость от такого и столь великого государя и наставника, который [для] всех [людей] равным образом [считается] главнейшим учителем всех добрых дел, и доблестей, и достославных наук, и также считается совершенным примером для правителей по (ad) хорошему управлению своими подданными, [и примером] для воинов по надлежащему обучению своего войска, [и примером] для священнослужителей по правильному соблюдению обрядов всеобщего Христианского богослужения, [и примером] для философов и учёных (scholasticis) по достославному философствованию и рассуждению о человеческом, и [по] почтительному и правильному (orthodoxe) знанию (sentiendum) и верованию о божественном. Зачем я тужусь, [чтобы ещё] больше сказать о высочайших и превосходных добродетелях нашего господина Августа Карла, когда я, хотя и желаю много потрудиться, не смогу привести их все в целом? Это лишь, что все в один голос шумно одобряют, мы правдиво говорим [о нашем господине Августе Карле], потому что на этой [0458B] земле, на которой ныне, так как Бог дарует [нам это], господствуют франки, никогда [ещё] от начала мира не был виден такой царь и такой государь, который был бы настолько отважным, мудрым и благочестивым, как наш господин Август Карл. В (De) остальном (caetero) же, такой [государь] появился бы через посредство своих почитаемых и высоких

заслуг, возможно, в соответствии со своими задатками (semine). Это одно только остаётся, чтобы все мы христиане самыми высокими словами и с самыми преданными сердцами единодушно взывали к Господу и просили, чтобы Он умножал триумфы нашего наилучшего господина Августа Карла, расширял [его] державу (imperium), сохранял [его] священное потомство, укреплял здоровье, продлил (extendat) [его] жизнь на многие годы (annorum curriculos). Услышь, услышь, услышь [меня], Христос!

Итак, так как [Вы], Господин [мой] самый почитаемый и самый снисходительный (dulcissime), вверили Богу и Вашему верному слуге аббату Вальдону [то], [0458C] чтобы о таком (talibus) [деле] он опрашивал меня, напоминая [о нём] согласно Вашим словам, и, спрашивая, напоминал, [как тот], кто как Вам [показался] верным [слугой], так [и] мне показался, хотя и в меру, суровым и неуступчивым надзирателем в отношении этого дела, [и] потому (ita) я отвечаю (remitto) Вам через него, чтобы Вы затем оказали ему благодеяний, если бы я что-нибудь хорошо сказал в отношении того, что я вследствие его прилежного надзора волей-неволей (volens nolens) объяснил; если же [я] что-нибудь плохо [сказал бы] из-за своей собственной небрежности, то Вы наложили бы на меня [то] покаяние (poenitentiam), которое Вы милостиво пожелали бы. Я желаю, чтобы Вы всегда изрядно черпали [свою] силу (valere) в Боге, [Вы], наилучший [мой] Господин, и не только [мой] наилучший Господин, но и самый милосерднейший и любимейший Отец![28].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Перевод выполнен В.Т. Звиревичем по PL 105, 447A – 458C. Ниже примечания В.Т. Звиревича отмечены знаком (*).

[2] Традиционное восхваление автором Карла Великого. Ср., например, первые строки анонимной поэмы «Карл Великий и папа Лев». См.: Петрова 2021A.

[3] (*) Вставка переводчика здесь и далее.

[4] Дунгал — монах, учитель, астроном, поэт — родился в Ирландии предположительно в конце VIII века. Его происхождение неизвестно. Возможно, студенческие годы он провел в школе Бангора (Bangor) — города, основанного в VI веке, расположенного в Северном Уэльсе у побережья Ирландского моря. Покинув Ирландию, Дунгал жил в монастыре св. Дионисия неподалеку от Парижа, а также в Павии и Боббио (см.: Laistner 1957, 214, 290-291).

[5] «История» этого (ответного) письма Дунгала (Dung. Ep. I // PL 105, 449A – 458A) может быть реконструирована таким образом. В 811 году через аббата Вальдона к Дунгалу, которого при дворе считали большим ученым и знатоком астрономии, обратился сам Карл Великий, чтобы Дунгал разъяснил ему явления двух солнечных затмений, случившихся годом ранее (в 810 г.), и рассказал, как можно предсказывать такие затмения. Дунгал, согласившись дать Карлу объяснение необычного явления, пишет это письмо, которое начинает с отказа, мотивированного тем, что у него нет при себе философских книг, которые находятся в дворцовой библиотеке Карла, и по которым можно было бы дать исчерпывающий ответ. Сначала Дунгал отмечает, что у него нет под рукой касающихся этой темы текстов, что доступны при дворе (Ib. 449B), но в заключение говорит, что он все же смог как-то разъяснить поставленный перед ним вопрос, используя наилучший авторитетный текст, названный Макробиевым «Комментарием», имеющийся в библиотеке его обители (монастыря св. Дионисия) (Ib. 449C). Обезопасив себя таким образом, Дунгал замечает, что при рассмотрении поставленного перед ним вопроса, ему необходимо обосновать исходные положения в астрономии, и потому он привлекает те небольшие, «простые и легкие сочинения (книжицы)» (Ib. 449B), которые имеются в библиотеке его монастыря. Именно из них он пытается извлечь нужные сведения, чтобы составить ответ королю, «хотя и неумелый, и слишком длинный» (Ib. 447A – 449C). Далее Дунгал, сославшись на Макробия как толкователя Цицерона (Ib. 449C) и пользуясь Макробиевой терминологией (см. *ниже*, примеч. 11), сначала описывает по тексту «Комментария» особо не относящуюся к делу структуру небес, пытаясь объяснить движение планет и их порядок от небесной сферы (Апланес) до земной, упоминая о различии в планетарных порядках между теориями «халдеев» и «египтян» (см. *ниже*, примеч. 15); затем он обсуждает траектории движения планет по своим орбитам, скорость их движения; движение светил по широте в области Зодиака; в заключение говорит о возможности предсказания затмений в будущем. См. также: Eastwood 1994, 117-134; Idem 1993A, 161-180; Idem 1993B, 7-26. Заметим также, что проблема рецепции античного натурфилософского знания авторами раннего Средневековья часто привлекает внимание занимающихся историей науки исследователей, пытающихся найти ответы на вопросы: как, в каком виде и каким образом такое знание было воспринято, трансформировано и усвоено. На наш взгляд, однозначные ответы на вопросы такого рода вряд ли возможно получить как из-за сложности самой проблемы в целом, так и «необъятности» этого явления. Однако к их решению все же можно приблизиться... — с одной стороны, посредством проведения микроисторических исследований, направленных на изучение разнообразных в жанровом отношении сочинений средневековых авторов

и их источников; с другой, — благодаря реконструкции ситуаций и причин, побудивших последних к его усвоению и использованию. Рассматриваемое здесь письмо Дунгала — один из таких случаев восприятия и трансформации средневековым автором античного знания, изложенного в Макробиевом «Комментарии на 'Сон Сципиона'» (V в.). О Макробии см.: Петрова 2007, 8-41. О значении Макробия как транслятора античного знания в средневековой науке; об известности и популярности его «Комментария» среди ученых того времени, см., напр.: Reade 1931, 790. Наиболее известными и востребованными оказались те части «Комментария», которые были посвящены астрономии и геометрии (т.е. картографии и географии) — подробнее об этом, см.: Gersh 1986, 493-495. О влиянии Макробия на картографическую традицию в Средние века (X–XII), см.: Чекин 1999, 87-107. Такие выводы сделаны на основании маргиналий, диаграмм и иллюстраций в сохранившихся манускриптах, а также выдержек из «Комментария» на астрономические темы, имеющих соответствующие титулы (см.: Stahl 1990, 39-42 et al.). Например: "Ex libris Macrobii de differentia stellarum et siderum" («Из книг Макробия о различии планет и звезд») — Comm. I, 14, 21; "De circis et spera" («О кругах и сфере») — Comm. I, 14, 24; "De decem circulis" («О десяти кругах») — Comm. I, 15 8; "De solis magnitudine" («О величине солнца») — Comm. I, 20, 9. Встречаются и более развернутые названия, напр.: "Ambrosii Macrobii Theodosii de mensura et magnitudine terrae et circuli per quem solis iter est" («Амвросий Феодосий Макробий об измерении и величине земли и орбиты солнца») — Comm. I, 20, 14 (см.: Stahl 1990, 41-42). Однако в целом тема влияния Макробия на авторов Средних веков из-за ее обширности изучена недостаточно. Среди уже предпринятых (хотя и неполных) обзоров, см.: Manitius 1931; Duhem 1915: 62-71; Schedler 1916: 104-139; Stahl 1990: 39-55; Courcelle 1958: 205-234; Jeauneau 1960: 3-24; Silvestre 1963: 170-180; Flamant 1977: 688-693; Gersh 1986: 493-495, n. 1. Armisen-Marchetti 2001: lxvi-lxxii; частный случай об усвоении натурфилософского знания через Макробия Пьером Абеляром, см.: Петрова 2021B, 164-174.

[6] Об этих затмениях упомянуто в анналах. См.: Ann. Iuv. a. 810, p. 88: «В канун декабрьских календ было затмение солнца с 4-го до 7-го часа в субботний день» (пер. А. Голованова, с изменениями). Это затмение обозначено как предзнаменование смерти сына Карла Великого, Пипина (ориг. текст см.: Ad loc. 810 a.: Domnus Pipinus obiit 8. Idus Iulius. Pridie Kal. Dec. eclipsis solis facta est ab hora 4, usque in horam 7. die sabbata); Ann. regn. Franc., a. 810, p. 133: «В том [810-м] году дважды происходили затмения Солнца и Луны, Солнца — *7 июня* (выделено мною. — *М. П.*) и 30 ноября, Луны — 23 июля и 15 января» (пер. А. Волынец; ориг. текст см.: Ad loc. 810 a.: Eo anno sol et luna bis deffecerunt, sol XII. Idus Iun. et II. Kal. December luna XI. Kal. Jul. et XVIII Kal.

Iannuar). См. также различные «истории»: Einh. Vita Kar. 32; An. Vita Hlud. 31. Так, о затмениях как предвестниках смерти Карла Великого упоминает Эйнхард (см.: Einh., Vita Kar. 32): «В течение трех последних лет его [Карла Великого. — *М. П.*] жизни происходили беспрерывные солнечные и лунные затмения, и на солнце целых семь дней сряду замечали темные пятна» (перевод наш). Напомним, солнечное затмение представляет собой астрономическое явление, во время которого Луна закрывает от находящегося на Земле наблюдателя Солнце — полностью или частично. Это явление возможно только в период новолуния, когда обращённая к Земле сторона Луны не освещена, и сама Луна не видна (см. также: Цесевич 1973: VI, 68; Littmann, Espenak, Willcox 2008, 109-115; Михайлов 1954; Михайлов [ред.] 1960).

[7] «Каталог солнечных затмений NASA» (CatSE, 810.) даёт реконструированный перечень четырёх таких явлений, относящихся к 810 году (см. Табл. 1).

ТАБЛИЦА 1

ПЕРЕЧЕНЬ
СОЛНЕЧНЫХ ЗАТМЕНИЙ 810 ГОДА

Небесное тело	Дата	Динамическое мировое время в момент наибольшего затмения	Тип затмения	Область наилучшей видимости
Солнце	09 января	7 час. 25 мин.	Частное	приполярные и средние широты южного полушария; соответственно, невидимо из Ахена
Солнце	5 (7 июня)	22 час. 12 мин.	Частное	приполярные и средние широты южного полушария; соответственно, невидимо из Ахена
Солнце	5 июля	13 час. 05 мин	Частное	приполярные и средние широты северного полушария; могло быть видимо в Ахене
Солнце	30 ноября	12 час. 02 мин.	Полное	средние широты северного полушария; видимо в Ахене

ПОЯСНЕНИЯ К ТАБЛИЦЕ

Частное (9 января 810 г.; 5 июня 810 г.; 5 июля 810 г.) — солнечное затмение, при котором земную поверхность пересекает только лунная полутень (конус тени и его продолжение не пересекают земную поверхность).

Полное (30 ноября 810 г.) — солнечное затмение, при котором конус лунной тени пересекает земную поверхность (Луна достаточно близко к Земле, чтобы полностью закрыть Солнце).

Цветом выделены сведения о затмениях, которые могли быть частично видимы в Ахене.

В этом перечне применительно к июньскому затмению указана дата — *5 июня*. Двухдневное расхождение (у Дунгала и в анналах — 7 июня), вероятно, связано с тем, что такие затмения сначала были рассчитаны каролингскими учеными, а затем дополнены данными наблюдений — либо собственными, либо, переданными теми, кто мог их наблюдать из других мест (Византии, Ирландии и т.д.). Кроме того, затмение 5 (7) июня ни Карл, ни его приближенные не могли увидеть в Ахене, поскольку оно было частным и видимым только в приполярных и средних широтах южного полушария, напр., в Тихом океане (см. Илл. 1. С. 147). Затмение, датированное 30 ноября, было слишком далеко на севере и востоке европейского континента, чтобы его можно было полностью увидеть в Ахене и территории Франкского государства, но частично его все же можно было наблюдать (Илл. 2. С. 147). См. также: Warntjes 2014, 108-115; MW. Относительно двух других, указанных в «Каталоге» солнечных затмениях заметим, что одно из них (случившееся 5 июля) могло быть в той или иной степени видимо на территории Франкии (Илл. 3. С. 148), а другое (9 января) не было видимо (Илл. 4. С. 148).

[8] Здесь речь идет о натурфилософах и природоведах. В латинской традиции об этом см. у Сенеки (Ep. ad Luc. 88, 24, 1): *Quemadmodum... est aliqua pars philosophiae naturalis*, est aliqua moralis, est aliqua rationalis, sic et haec quoque liberalium artium turba locum sibi in philosophia vindicat — «*Поскольку одна часть философии... занимается природой* (здесь и выше, курсив. — *М. П.*), другая — нравами, третья — человеческим разумом, постольку и вся толпа свободных искусств притязает занять в ней место», пер. С.А. Ошерова (1977, ad. loc.). Ниже этот термин передается синонимично: фюсики, натурфилософы, природоведы.

[9] Далее Дунгал следует Макробию… Метод его работы с Макробиевым «Комментарием» состоит в следующем: цитаты из него Дунгал помещает во фрагменты текста, взятые из второй книги «Естественной истории» Плиния (Plin. Nat. hist. II, 13 [I-112]), которая служила одним из основных источников для каролингских ученых, рассматривавших планетарную астрономию (см.: Eastwood 1994, 120; Tierney 1967, 27-29). По словам Дунгала, он воспроизводит ее по памяти (и с сожалением отмеча-

ет, что этого сочинения у него под рукой не оказалось; Dung. Ep. 1 // PL 105, 457B). Фактически, все его рассуждение составлено из фрагментов, почерпнутых из Макробиевого текста (Macr. Comm. I, 15, 2 и 13-15; I, 20, 5; I, 17, 16; I, 19, 3-5; I, 18, 2-7 и 7-19; I, 19, 1-2 и 7-13 et cet.) и фраз из сочинения Плиния. Однако Дунгал, несмотря на свою зависимость от Макробия, перестраивает и перерабатывает исходный текст. Об этом свидетельствуют как его пропуски при цитировании (подробнее см.: Eastwood 1994: 117-134), так и включение заимствованных им у Макробия фрагментов в текст Плиния, служащий для него, как представляется, более важным и авторитетным источником. Особенно ярко это проявляется в том месте ответного послания Дунгала, где он, изменяя смысл сказанного Макробием, поддерживает порядок планет Цицерона, принятый в его время (см. *ниже*). Далее он, цитируя соответствующий фрагмент из текста Макробия, пишет, что и о другом, менее известном порядке планет, согласно которому Солнце следует сразу же за Луной (т.е. порядке планет Платона), тоже следует сказать по ряду причин. Во-первых, продолжает Дунгал, Луна, единственная из планет, которая получает весь свой свет от Солнца. Во-вторых, он полагает, что поскольку Луна, будучи над Землей, находится выше окружающего ее беспримесного эфира, но ниже Солнца (в то время как остальные планеты располагаются выше него), можно понять, что место Луны и ее физическая природа наиболее близки и соответствуют природе Земли (т.е. Луна — эфирная Земля). И далее Дунгал заключает, что Меркурий и Венера не могут быть ниже Солнца, поскольку такое положение могло бы заставить их походить физически на Луну. Это, по мнению Дунгала, поможет читателю «осознать» как то, что Луна (как полагали платоники) — есть эфирная Земля, так и то, что она по сравнению с Землей все же недостаточно тверда по своей природе.

[10] Принято считать, что значение Макробия как транслятора античного знания в средневековой науке необычайно велико, и что его «Комментарий на ‘Сон Сципиона’» пользовался широкой известностью среди ученых того времени, оказав на них немалое влияние. Пример этому — письмо Дунгала. В частности, Уильям Рид (Reade 1931, 790) говорит об огромном долге Средневековья по отношению к Макробию. Наиболее известными и востребованными оказались те части «Комментария», которые были посвящены астрономии и геометрии (т.е. картографии и географии) (см.: Gersh 1986, 493-495; о влиянии Макробия на картографическую традицию в Средние века [X–XII], см.: Чекин 1999, 87-107). Что касается астрономии, то такой вывод был сделан на основании маргиналий, диаграмм и иллюстраций в сохранившихся манускриптах, а также выдержек из «Комментария» на астрономические темы, имеющих соответствующие титулы (см.: Stahl 1990: 39-42 et al.). Например: “Ex libris Macrobii de differentia stellarum et siderum” («Из книг Макробия о различии планет и звезд») — Comm. I, 14,

21; “De circis et spera” («О кругах и сфере») — Comm. I, 14, 24; “De decem circulis” («О десяти кругах») — Comm. I, 15 8; “De solis magnitudine” («О величине солнца») — Comm. I, 20, 9. Встречаются и более развернутые названия: “Ambrosii Macrobii Theodosii de mensura et magnitudine terrae et circuli per quem solis iter est” («Амвросий Феодосий Макробий об измерении и величине земли и орбиты солнца») — Comm. I, 20, 14 (см.: Stahl 1990: 41-42). Однако в целом тема влияния Макробия на авторов Средних веков из-за ее обширности изучена мало. Среди уже предпринятых (хотя и неполных) обзоров следующие: Manitius 1931; Duhem 1915, 62-71; Schedler 1916, 104-139; Stahl 1990, 39-55; Courcelle 1958, 205-234; Jeauneau 1960, 3-24; Silvestre 1963, 170-180; Flamant 1977, 688-693; Gersh 1986, 493-495, n. 1. Armisen-Marchetti 2001, lxvi-lxxii; Петрова 2021B, 164-174.

[11] Термины sphaera и orbis у Дунгала (как и Макробия) употребляются синонимично, обозначая и сферу. и окружность. Ср. также: яркие светила, Луна и Солнца — “lumina” (lumen, inis [n] — Macr. Comm. I, 17, 6); одиночные звезды, прочие звезды, пять «блуждающих» (erraticae) планет — “stellae” (stella, ae [f] — Macr. Comm. I, 14, 21 и 23); созвездия в сочетании с другими светилами, образующие на небе некий знак, например, Овна и Тельца, Персея или Северной Короны и т.д. —“sidera” (sidus, eris [n.] — Macr. Comm. I, 14, 21); небесные сферы (круги) — “circuli caeli” (circulus, i [m] — Macr. Comm. I, 3, 13). Макробий лишь один раз употребляет термин “planities” (planities, ei [f] — Macr. Comm. I, 5, 9), но это место, не имеющее отношения к астрономии (см. Eastwood 1994, 117-134).

[12] Заметим, сам Макробий (Comm. I, 19, 1-2) сначала принимает порядок Цицерона (т.е. «халдейский»), но далее он следует порядку Платона (т.е. «египтян») — см. *ниже*, примеч. 15 и 16. Это рассуждение Макробия специально рассматривалось многими исследователями с целью выявления его источников. Напр.: К. Мрас (Mras 1933, 25-26) сравнивает его с отрывком из «Комментраия на ‘Тимей’» Прокла (In Tim. III, 355, 12) и полагает, что оба автора следовали разным источникам, поскольку Макробий приводит халдейский порядок, а Прокл — египетский. Дж. Фламан (Flamant 1977, 561), изучая эту проблему, полагает, что в этом месте «Комментария» источником Макробия мог выступить опосредованный через Порфирия текст Нумения. Указывая на Порфириев «Комментарий на ‘Государство’» Платона, исследователь мотивирует свой вывод тем, что сам Порфирий приводит именно халдейский порядок, который он мог позаимствовать у Нумения. По мнению Дж. Фламана, Прокл также мог следовать Порфирию, но он использовал другой его текст — «Комментарий на ‘Тимей’», в котором Порфирий перелагает взятую у Нумения доктрину о порядке небесных сфер и вводит иной перечень планет — египетский. Однако отсутствие ныне двух упомянутых Порфириевых «Комментариев» делает эти выводы гипотетичными.

[13] (*) ? παράλληλοι, paralleli.

[14] (*) «*...нет надобности излагать в этом месте*», — здесь Дунгал следует либо Макробию (напр., Id., Comm. I, 14, 12), либо уже сложившейся в Средние века литературной традиции смены темы изложения.

[15] Следует пояснить, что́ Дунгал мог иметь в виду, когда упоминал о различиях в теориях «халдеев» и «египтян» о порядке планет. Так, в отношении очередности их следования в ранней греческой традиции единого мнения не сложилось. Например, Анаксимандр (611–546 гг. до н.э.) полагал, что звезды расположены ближе к Земле, далее следовали Луна и Солнце. Анаксимен (586–526 гг. до н.э.), напротив, считал, что звезды являются самыми дальними от Земли объектами, закрепленными на внешней оболочке Вселенной (Космоса). Его мнение было принято практически всеми последующими учеными (за исключением Эмпедокла [490–430 гг. до н.э.], придерживающегося взглядов Анаксимандра). В целом, в греческой традиции был принят следующий порядок расположения планет и светил: Луна — Солнце — Марс — Юпитер — Сатурн — отдельные звезды. О расположении и следовании Меркурия и Венеры существовало множество концепций. Например, Платон (429/427 — 347 гг. до н.э.) и Аристотель (384–322 гг. до н.э.) помещали их сразу за Солнцем, Птолемей — между Луной и Солнцем. Кроме того, Аристотель считал, что выше сферы неподвижных звёзд нет ничего, даже пространства; стоики полагали, что мир погружен в бесконечное пустое пространство; атомисты (вслед за Демокритом [460–370 гг. до н.э.]) придерживались мнения, что за нашим миром (ограниченным сферой неподвижных звёзд) находятся другие миры. Эту концепцию позднее поддерживали эпикурейцы. См., напр.: Lucr. De rerum nat. // PHI 5. Подробнее о греческой космологии, см., напр.: Kahn 1960, 75-165; Burnet 1908, 83-84; Bicknell 1969, 53-85; Graham 2006; Graham 2003, 1-20; O'Brien 2008; Cornford 1937, i-x; 1-8; Nichols Jr. 1976; Clay 1984; Sedley 1998; Kouremenos 2010, 17-33; Kwok 2017, 17-24; 49-59; 143-147; 149-157; Matthen, Hankinson 1993, 417-435; Solmsen 1958, 265-282.

[16] Различия между «халдейской» и «египетской» концепциями о порядке планет, о которых пишет Дунгал, пересказывая Макробиев текст, таковы. Согласно первой, «халдейской», теории, которой впоследствии следовал Цицерон, Солнце занимало четвертое место от небесной сферы, вокруг которого вращались две планеты — Венера и Меркурий; ниже находились Луна и Земля (Рис. А. С. 143). Согласно второй, которой придерживались египтяне и позднее Платон, Солнце находилось на шестом по порядку месте от Небесной сферы, а именно: Сатурн (1) — Юпитер (2) — Марс (3) — Венера (4) —Меркурий (5) — Солнце (6) — Луна (7) — Земля (8) (Рис. Б. С. 143).

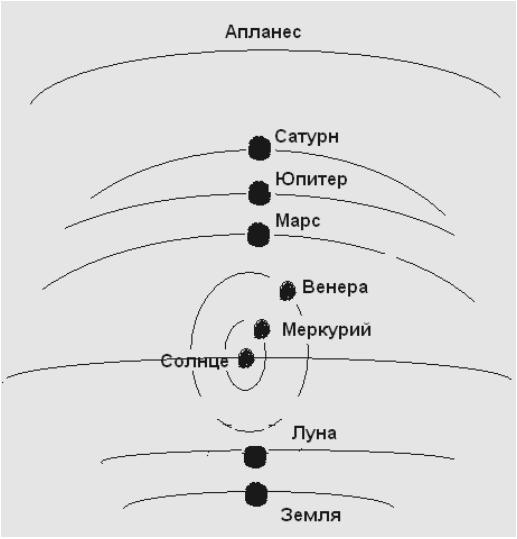


Рис. А.
Порядок планет, согласно «халдеям» и Цицерону.

вращаются Меркурий и Венера (соответственно, обе планеты, перемещающиеся с разной скоростью, могут быть как выше Солнца, так и ниже его).

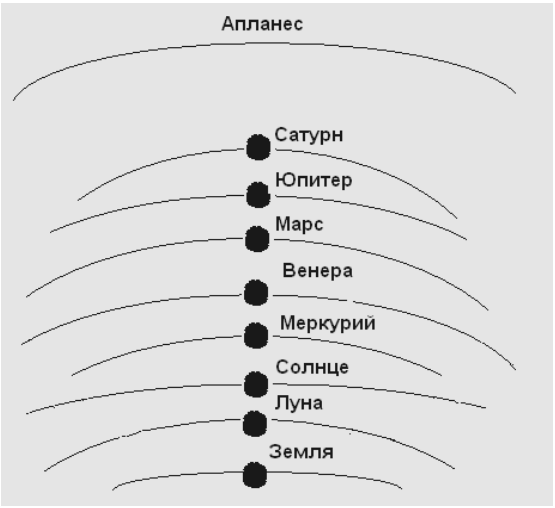


Рис. Б.
Порядок планет, согласно «египтянам» и Платону.
Солнце занимает шестое место (сверху вниз, от Сатурна).

[17] Об эфирной природе Луны, см.: Plut. De facie 938-940 // TLG. Также см.: Петрова 2000, 122-131. Утверждения такого рода позволяют Дунгалу не только написать о Платоновском порядке планет и включить в свой ответ Карлу цитату Макробия о положении Солнца, но и отвергнуть сказанное им. Таким образом, Дунгал, умолчав и об отношении Луны к Солнцу в период солнечного затмения и о природе солнечного затмения, когда Луна полностью или частично закрывает / затмевает Солнце от находящегося на Земле наблюдателя, сохраняет лишь рациональное объяснение о видимости Луны и ее возможной природе, схожей с землей. Такой подход Дунгала демонстрирует его весьма поверхностное отношение к своему источнику и знание самого предмета. См.: Eastwood 1994, 117-134.

[18] (*) Вергилий. Георгики I, 217-218 (пер. С.В. Шервинского).

[19] (*) ἐκλειπτική — (линия) затмения.

[20] (*) Вергилий. Георгики II, 478 (пер. С.В. Шервинского).

[21] (*) Macr. Comm. II, 11, 1-3. См.: Цицерон. О государстве VI, XXII, 24 (пер. В.О. Горенштейна).

[22] (*) Macr. Comm. II, 5-15.

[23] (*) У Дунгала — Виргилий.

[24] (*) Вергилий. Энеида 3, 284 (пер. С. Ошерова с изменением в соответствии с контекстом Макробия).

[25] (*) У Дунгала — aplanes. Букв. «неблуждающая (сфера)», сфера неподвижных звёзд.

[26] В отношении ответа Дунгала на вопрос Карла о возможности предсказания затмений в будущем следует заметить, что он зависит от включенных в Макробиев «Комментарий» фрагментов из «Сна Сципиона» Цицерона (e.g. Dung. Ep. I // PL 105, 455BC) и разъясняющего их текста (Cic. Somn. VII, 3-4 — Macr. Comm. II, 11, 2-3; II, 11, 5-15). Это проявляется в том, что сначала Дунгал утверждает, что тот, кто намерен предсказать затмение Луны или год, когда оно произойдет, должен следовать «логическому исследованию и усердному наблюдению» (sagacem explorationem et diligentem observationem — Dung. Ep. I // PL 105, 455B) как это делали древние авторитеты (Ib. 454D; 455B). Затем он упоминает о методе предсказывания затмения через 15 тысяч земных лет после того, как оно случилось. Вслед за Цицероном (Cic. De Rep. VI, 22, 24) и Макробием (Comm. II, 11, 8; II, 11, 10-15) Дунгал пишет, что подобно тому, как у каждой планеты существует собственный период обращения (так называемый «год»), так и у всей Вселенной есть такой «год» — мировой (mundanus), определяемый тем необходимым временем, за которое все звезды, светила и планеты Вселенной смогут вернуться к исходному месту и положению относительно друг друга. Согласно натурфилософам

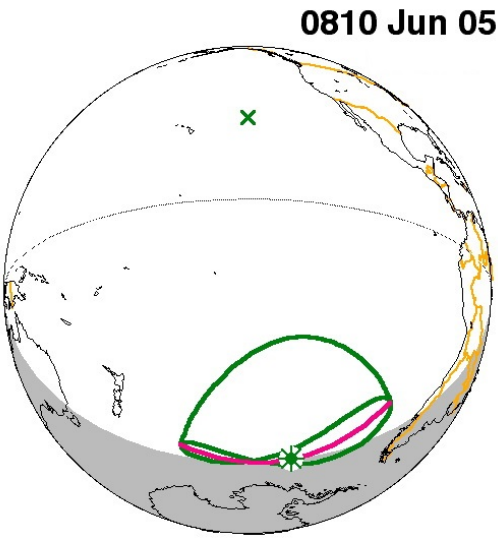
(physici), продолжает Дунгал, этот год равен 15-ти тысячам годам. По его завершении затмения вновь начнут происходить в то же время и среди тех же планет, как и в предыдущий мировой год. Таким образом, Дунгал, описав регулярность небесного движения в прошлом и весьма отдаленном будущем, завершает свой подготовленный для Карла астрономический ответ утверждением, что теперь нет ничего удивительного в двух затмениях 810 года: ведь первое из них произошло 7 июня, а второе — 30 ноября, во время соединения Солнца и Луны. Свое изложение он завершает своеобразным наставлением, говоря, что тот, кто склонен тщательно исследовать этот предмет, может с легкостью его изучить и сам предвидеть такие явления (scientiam et praescientiam), как это делали древние предсказатели.

[27] Очевидно, возникает целый ряд сопутствующих вопросов, а именно, почему Дунгал обсуждает темы, которые не имеют прямого отношения к природе солнечных затмений. С какой целью он использует те части Макробиевого текста, которые не относятся к солнечному затмению, игнорируя те, которые, напротив, связаны с ним. Анализ текста письма Дунгала позволяет ответить на них следующим образом и сделать соответствующий вывод. Дунгал сознавал, что ответ на вопрос Карла должен был последовать обязательно; он знал, что при королевском дворе имеется библиотека, по книгам которой можно проверить его выводы. Он также понимал, что в окружении Карла есть ученые, готовые обсудить и раскритиковать его ответ, а также и вовсе подвергнуть сомнению. Таким образом, Дунгал вероятно решил не просто ответить на вопрос короля, но и продемонстрировать собственные познания (подробнее см.: Eastwood 1994, 117-134). Именно так можно объяснить вступительный абзац письма Дунгала, включающий в себя самоуничижительную фразу о неумелом и слишком длинном ответе. В целом же, мастерство и умения Дунгала свидетельствуют о том, что он смог лишь выбрать подходящий текст, позволивший ему сделать свой ответ Карлу связным, убедительным и, вероятно, удовлетворительным для его окружения (хотя, по существу, он так и не смог ответить на поставленный перед ним вопрос о двух затмениях) (См. Илл. 5-6. С. 149).

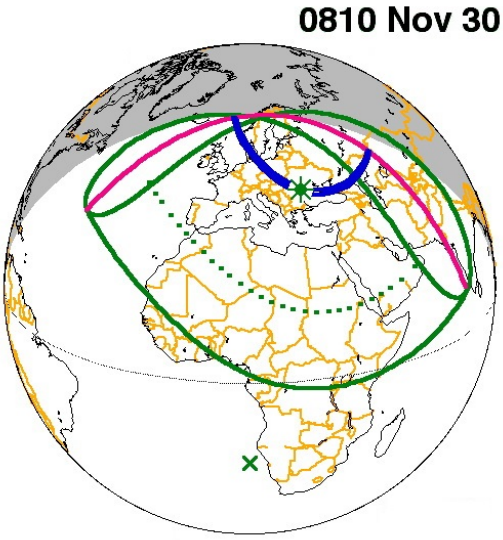
[28] (*) Примеч. Ж.-П. Миня в отношении [0447a] Письма Дунгала. Автором этого письма является Дунгал Затворник, т.е. отшельник (solitarius), ведущий, очевидно, монашескую жизнь вдали от сообщества то ли (tum) монахов, то ли мирян. Так как в этом письме мы встретили (reperissemus) несколько трудностей, мы запросили Славнейшего мужа (V[ir] C[larissimus]) Исмаэля Буллиальда, особенно обращённого, насколько это возможно (ut pote), к математическим предметам, как и ко всякому роду основательной (solidae) учёности, чтобы он подумал [о том], что относительно того [письма] он считал бы достойным нам изложить. Итак, он написал [его] небольшой обзор, описание которого [0447B] мы привели здесь [как] оценку [этого] труда. «Это письмо Дунгала, хотя [оно] и не со

знанием дела, и не ясно отвечало бы на вопрос, поставленный императором, и не показывало бы [того], что нужно показать, тем не менее является полезным в том, что [оно] доказывало бы [то], что в тогдашнее время многие [люди] и сам император сомневались относительно того, что утверждалось некоторыми [людьми] наобум и подталкиваемыми пустой похвальбой, будто в 810-м г. [от рождения] Христа были завершены и видны в нашей Европе два затмения Солнца, [и] они (qui) именно сомневались [в этом], поддержанные разумом. Так как в том 810-м году, в 7-й [день] до Июньских ид было невозможно, чтобы Солнце затмевалось, или [чтобы] его затмение было замечено в Европе. Лучше всего по отношению к этому году [это] отметил Кальвизий, и совершенно правильно рассудил, что это затмение Солнца в 7-й день до Июньских ид было предсказано кем-то, кто написал календарь, произведя расчёт (calculo) по очень несовершенным астрономическим таблицам, [0448A] но не [было] совершившимся (factam) [затмением] (добавлю [от себя], и не [было] видимым нашими европейскими людьми). Тем не менее, летописцы (Cronologi) в своих хрониках написали, что и Медведица [была] видна, следовавшие мнению, или скорее заблуждению народа. Следует добавить, мне кажется, что производящий [астрономические] расчёты [для] того 810-го г. сказал вздор в отношении его, потому что не напомнил, что то затмение в местах, расположенных под линией равноденствия или [под] полуденными [линиями], будет показываться, и должно быть видимым в южной полусфере [неба]. Невозможно ведь, чтобы в местах, очень мало удалённых от [0448B] линии равноденствия, в пределах шестимесячного промежутка [времени] наблюдались (cernantur) по два затмения Солнца, потому что под линией равноденствия или в местах, располагающихся ниже параллельно (parallelis) [ей], недалеко от неё очерченных, [оно не] может наступить; однако в пределах пятимесячного промежутка [времени] в той же северной (boreali) или южной полусфере [неба] могут быть созерцаемыми по два солнечных затмения, [и] это (quae) может быть доказанным как возможно истинное. Но, кажется, что сочинитель этого письма Дунгал не знал этих различий. И так как (Cumque) накануне Декабрьских календ того же самого 810-го г. европейцами [было] замечено затмение Солнца, разве не (ne) должен он был объявить, что то первое [затмение], совершившееся в 7-й [день] до Июньских ид, [было видимым] нашими антойками и антиподами, или, во всяком случае, было видимым в южной полусфере [неба], чтобы вполне оправдать [своё] изыскание». Вплоть до этого [места, это всё написал] Исмаэль Буллиальд. Письмо [же] Дунгала подобрал наш Иоанн Мабильон из Санремигианского рукописного (scripto) кодекса (Пер. В.Т. Звиревича).

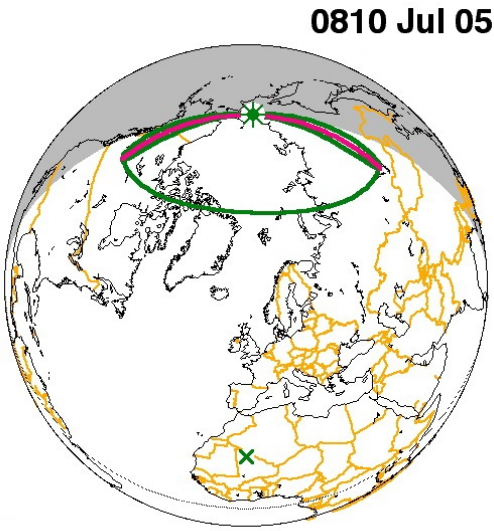
*Перевод с латинского В.Т. Звиревича под редакцией М.С. Петровой; примечания В.Т. Звиревича (помечены *) и М.С. Петровой*



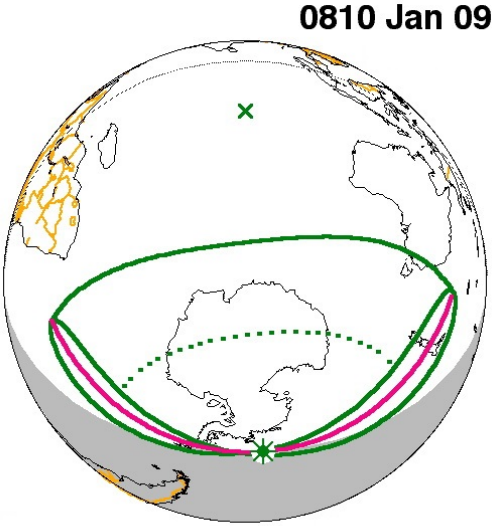
Илл. 1.
Солнечное затмение 5 июня 810 г. (CatSE 810: КатСЗ 810).



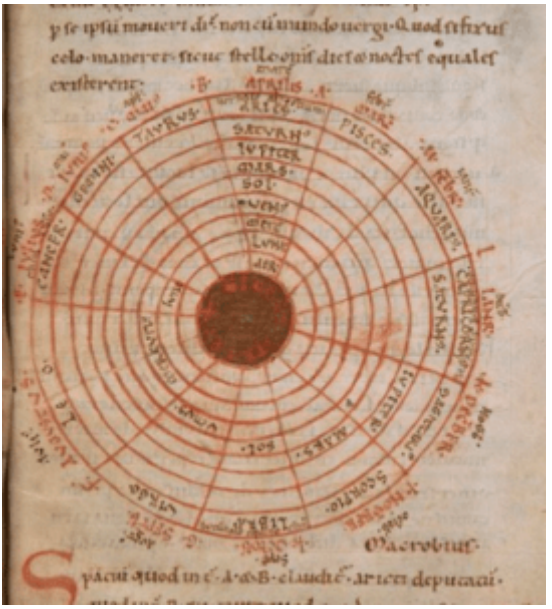
Илл. 2.
Солнечное затмение 30 ноября 810 г. (CatSE 810: КатСЗ 810).



Илл. 3.
Солнечное затмение 5 июля 810 г. (CatSE 810: КатСЗ 810).



Илл. 4.
Солнечное затмение 9 января 810 г. (CatSE 810: КатСЗ 810)



Илл. 5.
Космос Дунгала (Royal MS 13 A XI, f. 127r / British Library 5943320, London).

Илл. 6.
Король и придворный астроном
(MS Tur. 7, a XV / Houghton Library, Harvard University).

ПОЯСНЕНИЯ К ИЛЛЮСТРАЦИЯМ

Илл. 1 – 4: зелеными линиями отмечены границы лунной полутени, звездочка соответствует точке наибольшего затмения (CatSE 810: КатСЗ 810).

Илл. 2: синими линиями показаны границы видимости полной фазы тени (CatSE 810: КатСЗ 810).

Илл. 5: см. https://www.bridgemanimages.com/en/french-school/royal-ms-13-a-xi-f-127r-dungal-s-cosmos-dungalus-epistola-ad-carolum-magnum-de-duplici-solis-eclipsi/vellum/ asset/5943320 (июль, 2022); https://www.irishphilosophy.com/2016/06/26/dungal/ (июль, 2022).

Илл. 6: см. https://irishphilosophy.com/2016/06/26/dungal/ (июль, 2022).

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Оригинальные тексты, кроме случаев оговоренных особо, см. в электронных базах данных или открытом доступе сети Интернет.

Источники, их обозначения и переводы /
Istochniki, ikh oboznacheniya i perevody

ALB — Aureae Latinitatis Bibliotheca (1991)

BTL — Bibliotheca Teubneriana Latina (2002)

MGH — Monumenta Germaniae Historica:

MGH Ep. — Epistolae Karolini aevi II. T. IV. — https://www.dmgh.de/mgh_epp_4/index.htm#page/(III)/mode/1up (июль, 2022)

MGH SS — Scriptores I. — https://www.dmgh.de/mgh_ss_1/index.htm#page/IV/ mode/1up (июль / July, 2022)

PHI 5 — Packard Humanities Institute (CD version 5, 1991)

PL — Patrologia Latina (CD version 1993–1995) или Patrologiae Cursus Completus Series Latina / Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1844–1865. T. 1-225. — https://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875,_Migne,Patrologia_Latina_01._Rerum_Conspectus_Pro_Tomis_Ordinatus,_MLT.html (июль / July, 2022)

TLG — Thesaurus Linguae Graecae (1992–2010)

Анналы (Annales) —

Ann. Iuv. — Annales Iuvavenses maiores // MGH, SS. Bd. I. Hannover. 1826. — https://www.dmgh.de/mgh_ss_1/index.htm#page/88/mode/1up (июль / July, 2022).

Русск. пер.: Большие Ювавские анналы / Пер. А. Голованова [Russk. per.: Bol'shie Yuvavskie annaly / Per. A. Golovanova]. — http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Ann_Juv_Salz_II/ann_iuv_maiores.phtml?id=7385 (июль / July, 2022).

Ann. regn. Franc. — Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi // MGH, SS. rer. Germ. Bd. 6. Hannover, 1895. — https://www.dmgh.de/mgh_ss_rer_germ_6/index.htm#page/ 132/mode/1up (июль / July, 2022).

Русск. пер.: Анналы королевства франков, 741–829... / Пер. А. Волынец [Russk. per.: Annaly korolevstva frankov, 741–829... / Per. A. Volynets]. — http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Annales_regni_francorum/frametext1.htm (июль / July, 2022).

Аноним (Anonymus). — An. Vita Hlud.

Русск. пер.: Аноним. Жизнь императора Людовика / Пер. А.В. Тарасовой // Историки эпохи Каролингов. М.: РОССПЭН. 1999 [Russk. per.: Anonim. Zhizn' imperatora Lyudovika / Per. A.V. Tarasovoi // Istoriki epokhi Karolingov. M.: ROSSPEN. 1999]. — http://www.vostlit.info/Texts/rus11/Astronom/ frametext1.htm (июль / July, 2022).

Дунгал (Dungalus) — Dung. Ep. I

Dungali Reclusi Epistola I de duplici solis eclipsi anno 810. Ad Carolum Magnum // PL 105, 447A – 458C.

Epistola I // Dungali Scotti Epistolae / Ed. E. Dümmler // MGH: Ep. Karolini aevi II. T. IV. P. 570-578.

Лукреций (Lucretius) — Lucr. De rerum nat.

Lucretius Carus, Titus. De rerum natura // ALB; BTL; PHI 5.

Русск. пер.: Лукреций Кар Тит. О природе вещей / Пер. Ф.А. Петровского. М.: АН СССР, 1958 [Russk. per.: Lukretsii Kar Tit. O prirode veshchei / Per. F.A. Petrovskogo. M.: AN SSSR, 1958]. — https://classics.nsu.ru/bibliotheca/ lucretius.htm (июль / July, 2022).

Макробий (Macrobius) — Macr. Comm.

Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis / Ed. I. Willis. Leipzig, 1963.

Русск. пер.: Макробий Амвросий Феодосий. Комментарий на «Сон Сципиона». Кн. I. Гл. 1-4; 8-14 и 17. Кн. II. Гл. 12-13 и 17 / Пер. с лат. и примеч. М.С. Петровой // Петрова М.С. Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности. М.: Кругъ, 2007. — 464 с. [Russk. per.: Makrobii Amvrosii Feodosii. Kommentarii na «Son Stsipiona». Kn. I. Gl. 1-4; 8-14 i 17. Kn. II. Gl. 12-13 i 17 / Per. s lat. i primech. M.S. Petrovoi // Petrova M.S. Makrobii Feodosii i predstavleniya o dushe i o mirozdanii v Pozdnei Antichnosti. M.: Krug", 2007. — 464 s.].

Плиний (Plinius) — Plin. Nat. hist.

Plinius Secundus, Gaius. Naturalis historia // PHI 5 [0978].

Ориг. текст, англ. пер.: Pliny. Natural history in ten volumes. Vol. 1. Praefatio, libri I–II, with an English translation by H. Rackham. Cambridge,

MA: Harvard University Press – London: William Heinemann Ltd., 1962. — 412 p.

Плутарх (Plutarchus) — Plut. De facie

Plutarchus. De facie in orbe lunae // TLG [0007].

Русск. пер.: Плутарх. О лике, видимом на диске Луны / Пер. с др.-греч. Г.А. Иванова, сверен и переработан В.В. Петровым, примеч. Г.А. Иванова, М.С. Петровой // Философия природы в Античности и Средние века / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2000 [Russk. per.: Plutarkh. O like, vidimom na diske Luny / Per. s dr.-grech. G.A. Ivanova, sveren i pererabotan V.V. Petrovym, primech. G.A. Ivanova, M.S. Petrovoi // Filosofiya prirody v Antichnosti i Srednie veka / Obshch. red. P.P. Gaidenko, V.V. Petrov. M.: Progress-Traditsiya, 2000]. — https://facetia.ru/node/5351 (июль / July, 2022).

Прокл (Proclus) — Procl. In Tim.

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Ed. E. Diehl, 3 vols. Leipzig, 1903–1906, repr. 1965. T. III // TLG.

Сенека (Seneca) — Sen. Ep. ad Luc.

Seneca, L. Annaeus (Iunior). Epistulae Morales ad Lucilium // ALB; BTL; PHI 5 [1017].

Русск. пер.: Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер., примеч., подг. изд. С.А. Ошерова / Отв. ред. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 1977 [Russk. per.: Lutsii Annei Seneka. Nravstvennye pis'ma k Lutsiliyu / Per., primech., podg. izd. S.A. Osherova / Otv. red. M.L. Gasparov. M.: Nauka, 1977]. — http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1346570088 (июль / July, 2022).

Цицерон (Cicero) — Cic. De Rep.

Cicero, Marcus Tullius. De Republica // PHI 5 [0474]

Русск. пер.: Цицерон. О государстве / Пер. В.О Горенштейна / Примеч. И.Н. Веселовского, В.О. Горенштейна // Цицерон. Диалоги: О государстве. О законах / Отв. ред. С.Л. Утченко. М.: Наука, 1966. — 224 с. [Russk. per.: Tsitseron. O gosudarstve / Per. V.O Gorenshteina / Primech. I.N. Veselovskogo, V.O. Gorenshteina // Tsitseron. Dialogi: O gosudarstve. O zakonakh / Otv. red. S.L. Utchenko. M.: Nauka, 1966. — 224 s.].

Эйнхард (Einhardus) — Einh. Vita Kar.

Ориг. текст и русск. пер.: Эйнхард. Жизнь Карла Великого / Вступит. ст., перевод с лат., примеч., указат. М.С. Петровой. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 304 с. [Orig. tekst i russk. per.: Einkhard. Zhizn' Karla Velikogo / Vstupit. st., pe-revod s lat., primech., ukazat. M.S. Petrovoi. M.: In-t filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005. — 304 s.].

Исследования / *Issledovaniya*

Armisen-Marchetti, M. Introduction // Macrobe, Commentaire au Songe de Scipion. Livre I: Texte établi, traduit et commenté par Mireille Armisen-Marchetti. Paris: Les Belles Lettres, 2001. P. vii-cv.

Burnet, John. Influence of Anaximenes (23–31) // Burnet, John. Early Greek Philosophy / Ed. J. Burnet. London: A & C Black Ltd, 2nd ed., 1908. P. 75-84. — 431 p.

Bicknell, P.J. Anaximenes' Astronomy // Acta Classica. 1969. Vol. 12. P. 53-85.

Clay, D. Lucretius and Epicurus. Ithaca, 1984. — 361 p.

Cornford, F.M. (tr.) / Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato / Transl. with a running commentary by Francis MacDonald Cornford. London: Routledge & Kegan Paul, 1937; repr. 1997. — 376 p.

Courcelle, P. La postèritè chrètienne du 'Songe de Scipion' // Revue des études latines 36 (1958). P. 205-234.

Duhem, P. Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. In 5 vols. Paris, 1913-1915. Vol. 3. Paris, 1915. — 549 p.

Eastwood, Bruce. The Astronomies of Pliny, Martianus Capella and Isidore of Seville in the Carolingian World // Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times / Eds. Paul Leo Butzer, Dietrich Lohrmann. Basel: Birkhäuser Verlag, 1993. P. 161-180. — Eastwood 1993A.

Eastwood, B.S. Plato and Circumsolar Planetary Motion in the Middle Ages // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 60 (1993). P. 7-26. — Eastwood, 1993B.

Eastwood, B.S. The Astronomy of Macrobius in Carolingian Europe: Dungal's Letter of 811 to Charles the Greate // Early Medieval Europe 3 (1994). P. 117-134.

Flamant, J. Macrobe et le Néoplatonisme Latin à la fin du IVe Siècle. Leiden, 1977. — xxxi + 738 p.

Gersh, St. Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition. Voll. II. Notre Dame, Indiana, 1986. — 782 p.

Graham, D.W. A New Look at Anaximenes // History of Philosophy Quarterly. 2003. Vol. 20 (1). P. 1-20.

Graham, D.W. Explaining the Cosmos: the Ionian Tradition of Scientific Philosophy. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006. — 368 p.

Hägermann, Dieter. Karl der Große. Herrscher des Abendlandes. Biografie. Berlin: Propyläen Verlag, 2000.

Jeauneau, É. Macrobe, source du platonisme chartrain // Studi Medievali III. Vol. 1 (1960). P. 3-24.

Laistner, M.L.W. Thought and Letters in Western Europe: A.C. 500 to 900. Ithaca: Cornell University Press, 1957; 2nd ed. — 416 p.

Kahn, Charles H. Anaximander and the Origins of Greek Cosmology. New York: Columbia University Press, 1960. — 249 p.

Kwok, S. Our Place in the Universe (Understanding Fundamental Astronomy from Ancient Discoveries). Springer, Cham., 2017. — 375 p.

Kouremenos, T. Aristotle's Cosmology // Heavenly Stuff. The Constitution of the Celestial Objects and the Theory of Homocentric Spheres in Aristotle's Cosmology. Stuttgart: Franz Steiner, 2010. — 155 p.; Aristotle's Cosmology, p. 17-33 [11-49]. — https://www.weltbild.de/media/txt/pdf/9783515097338-115.027.230.pdf (июль / July, 2022).

Littmann, Mark; Espenak, Fred; Willcox, Ken. Totality. Eclipses of the Sun. Oxford University Press, 1991, 32008. — 343 p.

Manitius, M. Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. 3 vols. Muenchen, 1911-1931. Vol. 3.

Matthen, Mohan; Hankinson, R.J. Aristotle's Universe: Its Form and Matter // Synthese (Logic and Metaphysics in Aristotle and Early Modern Philosophy). 1993. Vol. 96, No. 3. P. 417-435.

Mras, K. Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium: ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrh. n. Chr. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter, 1933. — 57 p.

Nichols Jr., J.H. Epicurean Political Philosophy. The De rerum natura of Lucretius. Ithaca, 1976. — 214 p.

O'Brien, Denis. Empedocles' Cosmic Cycle: A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources. Cambridge: Cambridge Iniversity Press, 1969; repr. 2008. — 472 p.

Reade, W.H.V. Philosophy in the Middle Ages // The Cambridge Medieval History. In 8 vol. NY — Cambridge, 1911–1936. Vol. 5: The Contest of Empire and Papacy / Ed. J.R. Tanner, C.W. Previte-Orton, Z.N. Brooke. NY, 1928 и 1931. P. 780-829.

Schedler, Ph. M. Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des Christlichen Mittelalters // Beiträge zur Geschicte der Philosophie des Mittelalters 13. 1. 1916. — 190 p.

Sedley, D. Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom. Cambridge, 1998. — 256 p.

Silvestre, H. Note sur la survie de Macrobe au Moyen Âge // Classica et Mediaevalia: Revue danoise de philologie et d'histoire 24 (1963). P. 170-180.

Solmsen, Friedrich. Aristotle and Presocratic Cosmogony // Harvard Studies in Classical Philology. 1958. Vol. 63. P. 265-282.

Stahl, W.G. Introduction // Macrobius. Commentary on the 'Dream of Scipio' / Trans. and notes by W.H. Stahl. New York, 1952; [2]1990. P. 3-65.

Tierney, J.J. Introduction // Dicuili 'Liber de mensura orbis terrae'. Dublin, 1967. P. 27-29.

Warntjes, Immo. An Irish eclipse prediction of AD 754: the earliest in the Latin West // Peritia 24–25. 2014. P. 108-115.

Михайлов, А.А. Теория затмений. М.: Изд-во технико-теоретич. лит., 1954. — 272 с. [Mikhailov, A.A. Teoriya zatmenii. M.: Izd-vo tekhniko-teoretich. lit., 1954. — 272 s.].

Михайлов, А.А. (ред.) / Солнечные затмения и их наблюдения / Сост. В.А. Бронштэн, Е.Я. Богуславская, Н.Я. Богуславская и др. / Под ред. А.А. Михайлова // Всесоюзное астрономо-геодезическое общество. М.: Физматгиз, 1960. — 238 с. [Mikhailov, A.A. (red.) / Solnechnye zatmeniya i ikh nablyudeniya / Sost. V.A. Bronshten, E.Ya. Boguslavskaya, N.Ya. Boguslavskaya i dr. / Pod red. A.A. Mikhailova // Vsesoyuznoe astronomo-geodezicheskoe obshchestvo. M.: Fizmatgiz, 1960. — 238 s.].

Петрова, М.С. Природа души и мира в диалоге Плутарха 'О лике, видимом на диске Луны' // Философия природы в Античности и в Средние века / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петрова. М.: Прогресс-Традиция, 2000 [Petrova, M.S. Priroda dushi i mira v dialoge Plutarkha 'O like, vidimom na diske Luny' // Filosofiya prirody v Antichnosti i v Srednie veka / Obshch. red. P.P. Gaidenko, V.V. Petrova. M.: Progress-Traditsiya, 2000]. — http://www.astro-cabinet.ru/library/Plytarch/ Plytarch3.htm (июль / July, 2022).

Петрова, М.С. Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности. М.: Кругъ, 2007. — 464 с. [Petrova, M.S. Makrobii Feodosii i predstavleniya o dushe i o mirozdanii v Pozdnei Antichnosti. M.: Krug", 2007. — 464 s.].

Петрова, М.С. Ахен — второй Рим: город как символ власти в поэтических текстах эпохи Каролингов // Электронный научно-образовательный журнал «История». Вып. 9 / 107. Т. 12 (2021) [Petrova, M.S. Akhen — vtoroi Rim: gorod kak simvol vlasti v poeticheskikh tekstakh epokhi Karolingov // Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal «Istoriya». Vyp. 9 / 107. T. 12 (2021)]. — https://history.jes.su/issue.2021.3.9.9-107/ (июль / July, 2022). — Петрова 2021А.

Петрова, М.С. Механизм восприятия античного текста средневековым автором (на примере сочинений Макробия и П. Абеляра) // Ученые записки Казанского университета [Серия гуманитарные науки]. Т. 163. Кн. 3 (2021). С. 164-174 [Petrova, M.S. Mekhanizm vospriyatiya antichnogo teksta srednevekovym avtorom (na primere sochinenii Mak-

robiya i P. Abelyara) // Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta [Seriya gumanitarnye nauki]. T. 163. Kn. 3 (2021). S. 164-174]. — Петрова 2021B.

Хэгерманн, Д. Карл Великий / Пер. с нем. В.П. Котелкина. М.: Изд-во АСТ, 2003. — 684 с. [Khegermann, D. Karl Velikii / Per. s nem. V.P. Kotelkina. M.: Izd-vo AST, 2003. — 684 s.].

Цесевич, В.П. Руководство к организации и проведению любительских наблюдений небесных светил. М.: Наука, 1973. — 384 с., с илл. [Tsesevich, 1973 — Tsesevich, V.P. Rukovodstvo k organizatsii i provedeniyu lyubitel'skikh nablyudenii nebesnykh svetil. M.: Nauka, 1973. — 384 s., s ill.] — http://12apr.su/books/item/f00/s00/z0000012/st000.shtml (июль / July, 2022).

Чекин, А.С. Картография христианского Средневековья VIII–XIII вв. М.: Вост. литер. РАН, 1999. — 366 с. [Chekin, A.S. Kartografiya khristianskogo Srednevekov'ya VIII–XIII vv. M., 1999. — 366 s.].

Электронные материалы и их обозначения /
Elektronnye materialy i ikh oboznacheniya

CatSE — Catalog of Solar Eclipses: 0801 to 0900 // NASA GODDARD SPACE FLIGHT CENTER ECLIPSE WEB SITE. — eclipse.gsfc.nasa.gov/eclipse.html (июль / July, 2022); https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEcat5/SE0801-0900.html (июль / July, 2022).

MW — Merovingian World

Palmer, James T. On the Early Middle Ages and Other Things // The Case of the Mystery Eclipse of 811. — https://merovingianworld.com/2018/04/25/the-case-of-the-mystery-eclipse-of-811/ (июль / July, 2022).

КатСЗ — Каталог солнечных затмений, 810 г. // Полное солнечное затмение [Katalog solnechnykh zatmenii, 810 g. // Polnoe solnechnoe zatmenie]. — https://www.secl.ru/ ; https://www.secl.ru/eclipse_catalog/810_1_9.html ; https://www.secl.ru/eclipse_catalog/810_6_5.html ; https://www.secl.ru/eclipse_catalog/810_7_5.html ; https://www.secl.ru/eclipse_catalog/810_11_30.html (июль / July, 2022).

Звиревич Витольд Титович, доктор философских наук, профессор, независимый исследователь (Екатеринбург), zwirewi4@yandex.ru

Zvirevich, ***Vitold Titovich***, Dr Sc (in Philosophy), professor, independent researcher (Russian Federation, Ekaterinburg), zwirewi4@yandex.ru

Петрова Майя Станиславовна, доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН (Москва), beionyt@mail.ru

Petrova, ***Maya Stanislavovna***, Dr Sc (in History), Chief Researcher, RAS Institute for World History (Russian Federation, Moscow), beionyt@mail.ru

А.Ю. Серегина

КАПИТАН ДЖОН СМИТ В ВЕНГРИИ И ТРАНСИЛЬВАНИИ*

Английский путешественник Джон Смит прославился как основатель первого английского поселения в Новом Свете и исследователь Америки. Однако большую часть жизни он провел в Старом Свете. Предлагаемая читателю публикация представляет комментированный русский перевод глав 1–17 автобиографического памфлета Джона Смита, посвященного его юности (1593–1604). В то время Смит был солдатом и воевал во Франции, Нидерландах, Венгрии и Трансильвании. Центральную часть его повествования занимают события Долгой войны Габсбургов с Османской империей. В статье показано, что венгерские события стали основой представления Смита о себе как о христианском рыцаре, достойном дворянского звания.

Ключевые слова: Джон Смит, Долгая война, Венгрия, Трансильвания, юг России, рабство, само-репрезентация, заметки путешественника, христианский рыцарь.

Имя капитана Джона Смита, английского путешественника, писателя и основателя первого британского поселения в Новом Свете (Джеймстауна) обычно ассоциируется с пропагандой европейской колонизации Америки и описаниями новооткрытых территорий. Однако репутацией солдата и опытного путешественника он был обязан участию в военных кампаниях в Европе, в особенности — в Венгрии и Трансильвании. В написанном на склоне лет рассказе о собственной жизни Джон Смит посвятил

* Исследование выполнено по проекту РФФИ № 20-59-23001 РЯИК_а.

большую часть текста (гл. 4-17) относительно краткому периоду (1600–1603 гг.),— который он провел в Центральной и Восточной Европе и который имел для него самого и для его современников большое значение. В публикуемых ниже первых 17-ти главах автобиографического сочинения «Правдивая история путешествий, приключения и наблюдения капитана Джона Смита» (1630) отражен взгляд англичанина на события «Долгой войны» Священной Римской империи и ее союзников против Османской империи, развернувшейся на венгерских и трансильванских территориях.

Джон Смит: биография

Наш автор родился в Линкольншире в последние дни 1579-го или в самом начале 1580-го года: точная дата его рождения неизвестна. Он был крещен 6 января в церкви св. Елены в деревне Уиллоуби (Линкольншир). Родители Джона Смита не были местными уроженцами, а переселились туда с севера Англии. Смит указывал, что его отец происходил из местечка Кредли в Ланкашире (гл. 1). И в самом деле, семья свободных арендаторов (фригольдеров) Смитов жила в Кредли с XV в. Там и родился отец нашего героя, Джордж Смит. Он предпочел перебраться южнее, в Линкольншир, и там приобрел ферму близ деревни Грейт-Карлтон, расположенной неподалеку от городка Лута. Кроме того, он арендовал участок земли в маноре Уиллоуби в Алфорде у богатого местного землевладельца, лорда Уиллоуби из Эресби — представители этой семьи станут позднее покровителями его сына[1]. Именно там родился сын, которого в крещении назовут Джоном.

Женой Джорджа и матерью Джона Смита стала Элис Рикард. Согласно автобиографии ее сына, она была уроженкой южного Йоркшира — деревни Грейт Хек и происходила из семьи более высокого социального статуса (т.е. принадлежала к кругу мелкого джентри). Кроме Джона, в семье было еще двое детей, сын и дочь.

Джордж Смит умер весной 1596 г., когда его сыну Джону было всего 16 лет, оставив после себя небольшую ферму и вну-

[1] Page 1906, 274.

шительную сумму в 70 фунтов стерлингов. Вдова Смита вскоре повторно вышла замуж; ее новым супругом стал Мартин Джонсон. К тому времени Джону Смиту было уже 16 лет. Отец позаботился о том, чтобы дать сыну хорошее образование: мальчик посещал грамматическую школу в Алфорде[2]. А в 1595 г. отец отдал сына в ученики Томасу Сендаллу, богатому и влиятельному купцу из Кингс-Линна. Джордж Смит желал, чтобы сын занялся торговлей шерстяными тканями и из фермера превратился в богатого горожанина.

Однако Джон Смит еще подростком, начитавшись книг, стал грезить морем и заморскими приключениями, а его избранным способом выдвинуться оказались воинские подвиги и поиск новых земель. Отчасти этот выбор может объясняться тем кругом, в который попал мальчик: его наставник Сендалл вкладывал средства в английские морские экспедиции и поддерживал контакты с сэром Уолтером Рэли. Но интерес Сендалла был интеллектуальным и финансовым, тогда как его юный ученик мечтал добиться положения в обществе, участвуя в дальних странствиях. Он был разочарован тем, что хозяин не предполагал отправить своего ученика в плавание за море, а держал его дома, в Кингс Линне (гл. 1). После смерти отца Джон унаследовал часть его состояния, но в силу несовершеннолетия не мог распоряжаться деньгами. В своей биографии он не назвал имя опекуна, не желавшего оплачивать мечты юноши о море и подвигах. Скорее всего, этим опекуном был Джордж Метам, которого отец Смита назначил своим душеприказчиком. Тем не менее, юноша не собирался становиться купцом. Уговорив опекуна выделить ему небольшую сумму (около 10 шиллингов), он отправился во Францию, в Руан, а затем, перебравшись в Гавр, вероятно, стал солдатом английского экспедиционного корпуса, который находился в северной Франции с 1591 г., поддерживая Генриха IV Наваррского в его борьбе за французский престол. Затем Джон Смит воевал в Нидерландах и вернулся во Францию в 1598 или 1599 г. В это время гражданская война во Франции подошла к концу, и английским солдатам было там нечего делать. Юноша попытался найти себе место в свите сыновей лорда Уиллоуби,

[2] Morgan 2004.

находившихся тогда в Париже, однако это ему не удалось. Он также искал счастья в Шотландии (благодаря посредничеству лорда Хьюма), но и там не смог найти патрона[3]. Не сумев найти влиятельного покровителя, в 1599 г. Смит вернулся в Линкольншир. Но он по-прежнему не желал становиться фермером или купцом и старался поступить на службу в свиту аристократа, выбрав для этой цели графа Линкольна. Эта попытка тоже оказалась неудачной, хотя не вполне понятно, каковы были причины: то ли ему не нашлось места в свите, или же Смит не захотел служить графу, отличавшемуся вздорным нравом и испортившему отношения не только с соседями, но и с самой королевой[4].

Решив вернуться к карьере солдата, Смит вернулся во Францию. Не вполне ясно, что именно Смит собирался делать во Франции летом 1600 г. Возможно, он направлялся в Нидерланды, где англо-голландские войска Морица Нассаусского и Фрэнсиса де Вира одержали победу над испанской армией в сражении при Ньивпорте (2 июля). В таком случае, он, скорее всего, надеялся присоединиться к победоносным английским войскам. Но ограбление у берегов Франции, оставившее его без средств, спутало его планы и не дало возможности добраться до Голландии. Возникшая ситуация столкнула Смита с совсем другими людьми, позволив ему завязать контакты с бывшими лигерами из окружения герцога де Меркёра. Последний, в 1600 г. уже ставший генералом на службе императора Рудольфа II, принимал к себе на службу солдат, готовых воевать в Венгрии против турок. И хотя Меркёр был католиком и недавним противником Англии и ее союзника Генриха IV, война против турок в глазах англичан, да и английского правительства имела совсем иной статус: она была делом всего христианского мира и в этом качестве конфессионально нейтральной (и действительно, как мы увидим, в военных действиях принимали участие христиане разны конфессий).

Из автобиографии Смита, впрочем, не следует, что он уже летом 1600 г. решил отправиться воевать в Венгрию. Сначала он

[3] Появление Смита в Шотландии и попытка получить придворную должность весьма красноречива: его английское окружение во Франции явно уже готовилось к смерти Елизаветы и предпочитало в качестве наследника престола именно шотландского короля.

[4] Генри Клинтон, 2-й граф Линкольн (1539–1616). См.: Duffin 2004.

явно решил попутешествовать по Франции и Италии, как многие англичане до и после него. Из Марселя он на корабле направился в Италию, но шторм и враждебное поведение других путешественников, настоявших на том, чтобы его, как еретика-протестанта, высадили на остров близ порта отправления, спутали его карты. Впрочем, только слова Смита подтверждают эту красивую историю. Возможно, он с самого начала собирался завербоваться на корабль бретонского капитана Ла Роша, который, как и многие другие средиземноморские моряки, сочетал в одним лице капитана торгового судна и пирата. Но карьера пирата Смита все же не прельстила, и это видно из эпизода с захватом корабля из Рагузы (гл. 3). Республика Рагуза (Дубровник) с середины XVв. находилась под османским суверенитетом, хотя и пользовалась автономией и даже имела право вести собственную внешнюю политику при условии, что заключаемые союзы не были направлены против интересов Османской империи. В условиях войны христианских государств с турками корабли Рагузы могли считаться вражескими, однако то была бы вольная интерпретация договоров, связывавших Рагузу с другими средиземноморскими странами. Действия Ла Роша подпадали под определение пиратства, и именно поэтому он не решился зайти ни в один из портов Неаполитанского королевства: продать там незаконно захваченный рагузский груз было бы невозможно, не столкнувшись с обвинениями в пиратстве. А галеры неаполитанского флота вполне могли догнать французский корабль. Мальта, куда решил направиться капитан, была для него куда безопаснее, поскольку мальтийские рыцари и сами не брезговали пиратством[5], а в их гаванях можно было свободно продать награбленное.

Смит не пожелал направиться на Мальту и был высажен на берегу Тосканы, откуда самостоятельно добрался до Рима. Примечательно, что вся его поездка в Италию совершалась без соответствующей лицензии, которую требовали английские законы. Нарушая их, Смит становился изменником. Более того, его контакты в Италии и за ее пределами были очевидно католическими. В Риме он встретился с иезуитом Робертом Парсонсом, ректором Английской коллегии и известным полемистом, который в род-

[5] Malcolm 2015, 76-83.

ной Англии был еще в 1581 г. заочно приговорен к смерти как изменник. Английским подданным запрещалось даже просто ездить в Рим[6], не говоря уже о контактах с иезуитами. Однако именно к нему направился Смит — как можно предположить, с рекомендательными письмами от бывших лигеров. Сам Парсонс в начале 1580-х гг. жил в Руане и был хорошо знаком с клиентелой семьи Гиз — герцогов Лотарингских (родственников герцога де Меркёра, покровителя бретонских друзей Смита)[7]. Вероятно, именно они послужили посредниками при встрече Смита с главой английских иезуитов.

Эта встреча должна была обеспечить Смита новыми контактами в среде английских, шотландских и ирландских иезуитов, благодаря которым он и познакомился с офицерами императорской армии и был принят на службу[8]. Его участие в военных действиях началось с осады Канижы, которая попала в руки турок в октябре 1600 г. Зиму Смит провел вместе с императорской армией в Комароме, а в 1601 г. отличился во время осады и взятия Секешфехервара. После смерти герцога де Меркёра Смит вместе с частью служивших у того наемников перешел на службу к трансильванскому князю Жигмонту Батори, и благодаря этому оказался в эпицентре большого политического конфликта, затрагивавшего интересы дунайских княжеств — Трансильвании, Молдавии и Валахии, их сюзерена, Османской империи, а также императора Рудольфа II и Речи Посполитой[9]. В течение 1602 г. он сражался в Валахии против войск турецкого султана и его вассала, крымского хана, и участвовал в осаде Альбы Юлии. Там он трижды побеждал турецких воинов в поединках, за что ему было даровано дворянство. Позднее в том же году Смит был ранен

[6] С 1585 г. всем англичанам требовалась лицензия (разрешение) на выезд из страны, в которой указывался маршрут поездки. Посещение враждебных стран — т.е., владений испанского короля (с 1585 по 1604 гг. в состоянии войны с Англией), а также Папы Римского, отлучившего в 1570 г. королеву Елизавету от церкви и объявившего ее лишенной короны (булла Regnans in excelsis). Эти правила действовали до конца царствования Елизаветы. См.: Серегина 2006, 40-44.

[7] Peron 2009, 99-130.

[8] Pichler 1957, 334-335.

[9] Подробнее см. *ниже*.

в одном из боев с турками и взят в плен. Захвативший его в плен офицер обратил англичанина в рабство и отправил в земли ногаев. Там Смиту удалось бежать и добраться до русской пограничной крепости. Через южные российские земли и Речь Посполитую он вернулся в Трансильванию, а оттуда в Германию (в Лейпциге, он получил от Жигмунта Батори хартию, подтверждавшую его дворянский статус), Францию и Испанию. Из Испании он направился в Северную Африку (в испанские владения на северном побережья) и вернулся в Англию только в 1604 г., когда на английском престоле уже находился Яков I, заключивший мир с испанцами. Теперь Смита уже никто не смог бы обвинить в измене и путь домой оказался открытым.

На родине Смит оставался недолго. Уже в 1606 г. он стал одним из участников экспедиции, организованной только что образованной Виргинской компанией, задачей которой являлась колонизация восточного побережья Северной Америки. В 1607 г. прибывшие со Смитом в Америку поселенцы основали Джеймстаун.

Именно американской части своей биографии Смит обязан своей славой. Его деятельности в Америке посвящено много работ, поэтому здесь не стоит останавливаться на этом периоде подробно. Достаточно будет отметить, что в 1608–1609 гг. Смит был активно вовлечен в контакты колонистов с местными племенами индейцев. Кроме того, он осваивал новые территории — берега Чесапикского залива (1608 г.). В 1609 г. капитан Смит покинул Виргинию и вернулся в Англию, но уже в 1614 г. вновь осваивал неизвестную Америку — на этот раз побережье Мэна и залива Массачусетс. Карта этих территорий была издана в 1616 г. Попытки продолжить изыскания в 1615 г. не увенчались успехом, так как корабль Смита был захвачен французами у Азорских островов. И на этот раз Смиту удалось бежать и вернуться в Англию. Последние годы жизни (1617–1631) Смит провел в Лондоне, издавая карты и описания своих путешествий. Умер он 21 июня 1631 г. и похоронен в церкви Гроба Господня у Ньюгейта в Холборне (тогда — западный пригород английской столицы).

Перу Джона Смита принадлежит несколько сочинений, посвященных его путешествиям: «Истинное повествование о достопримечательных событиях в Виргинии» (1608, второе изда-

ние: 1615); «Карта Виргинии, с описанием страны, ее богатств, жителей, правления и религии» (1612); «Описание Новой Англии» (1616); «Испытания Новой Англии» (1620, 1622); «Общая история Виргинии, Новой Англии и островов Сомерса» (1624); «Морская грамматика» (1626, 1627); «Правдивые странствия, приключения и наблюдения капитана Джона Смита в Европе, Азии, Африке и Америке с 1593 по 1629 г. от Р.Х.» (1630); «Советы неопытным поселенцам в Новой Англии или других местах» (1631).

Как мы видим, большая часть его публикаций была посвящена именно американскому опыту, и именно благодаря ему Смит и прославился. Однако публикуемое здесь автобиографическое описание странствий Смита как минимум наполовину посвящено «Старому свету» и подвигам его молодости. Историческим фоном для авантюрного романа, которым кажется сочинение Джона Смита, стали военные конфликты, развернувшиеся на Западе и Востоке Европы в конце XVI в.

Военные действия во Франции и Нидерландах

Военную карьеру Смита в Нидерландах и Франции трудно реконструировать, поскольку в его текстах почти нет точных дат. Потому мы не знаем, когда именно он отправился воевать во Францию (1596 или 1597 г.?), и когда именно уехал оттуда в Нидерланды. Ниже последует общий очерк кампаний, в которых он мог принимать участие.

По его собственным словам, он начал осваивать ремесло солдата в Нормандии. В конце 1590-х гг. во Франции разворачивалась последняя стадия религиозных войн, в ходе которой противники французского короля Генриха IV — участники Католической Лиги — опирались на поддержку испанских войск. С 1591 г. испанские гарнизоны находились в портах Бретани, а испанская армия воевала на севере Франции. Весной 1596 г. испанцы взяли Кале, что не могло не быть воспринято в Англии как прямая угроза безопасности страны. В 1597 г. испанцы взяли Амьен, а армия французского короля подвергла город почти пятимесячной осаде. В конце сентября 1597 г. город капитулировал. После этой победы Генрих IV разбил лигеров в Бретани. В марте 1598 г. ему сдался их командующий, герцог де Меркёр. После

этого, в апреле 1598 г. гугенотам был дарован Нантский эдикт, а в мае 1598 г. заключен Вервенский мир между Францией и Испанией[10].

Таким образом, основным полем сражений становились Нидерланды. Там с 1595 г. войска Голландской республики под командованием Мориса Нассаусского в союзе с англичанами отвоевывали у испанцев территории, оккупированные теми ранее, в 1580-х – начале 1590-х гг. В 1595–1596 гг. война шла с переменным успехом, но после 1597 г. банкротство Испании и ее вовлеченность в войну во Франции (осада Амьена) позволила голландцам и англичанам перейти в наступление летом 1597 г. Оно было сдержано испанскими победами на нижней Рейне зимой 1598–1599 гг.[11].

Если исходить из того, что Смит отправился во Францию в 1596 г., то можно предположить: он участвовал в неудачной для французов и англичан кампании 1596 г., когда был временно утрачен Кале, и, вероятно, в осаде Амьена. Когда после капитуляции города стало очевидно, что война во Франции близится к завершению, Смит отправился в Нидерланды и принимал участие в англо-голландском наступлении 1597–1598 гг., хотя точно установить его участие в той или иной стадии компании не представляется возможным. Он вернулся в Англию, когда ситуация в Голландии и Фландрии достигла состояния шаткого равновесия и уехал обратно за границу в 1600 г., возможно, получив известия о победе англичан и голландцев под Ньивпортом и планируя присоединиться к одному из английских подразделений, однако ограбление в порту изменило его планы. По всей вероятности, это спасло ему жизнь: английскому контингенту в Нидерландах пришлось удерживать Остенде в ходе тяжелейшей осады (1601–1604 гг.). Англия вышла из войны с Нидерландами в 1604 г., а в Нидерландах война продолжалась: кампания 1605–1608 гг. была в целом более успешной для Испании. Перемирие было заключено только в 1609 г., когда Смит уже находился на другой стороне Атлантики[12].

[10] Knecht 2000, 268-282.
[11] Израэль 2018, 266-268.
[12] Израэль 2018, 273-277.

Участие Смита в религиозных войнах в Нидерландах и Франции во многом остается загадкой. Мы не только не знаем, где именно он сражался: намеренная размытость изложения, так же как и та легкость, с которой он установил контакты с лигерами в 1600 г., заставляет задуматься: а на чьей стороне он сражался? В испанской армии было довольно много английских католиков; не так уж невероятно было бы предположить, что на какой-то стадии своей военной карьеры Смит воевал на стороне католиков. Это объяснило бы не только его связи, позволившие ему позднее попасть в императорскую армию в Венгрии, но и очевидное нежелание распространяться о том, что он, собственно, делал во Франции и Нидерландах в 1596–1599 гг.

Война в Венгрии

Отправившись в 1600 г. в Венгрию, Смит оказался на совсем другом, но не менее важном для истории Европы, театре военных действий: на востоке была в самом разгаре так называемая «Долгая» или Тринадцатилетняя (Пятнадцатилетняя) война Священной Римской и Османской империй (1591 / 1593–1606).

Граница между владениями династии Габсбургов и Османской империей была определена Адрианопольским мирным договором 1568 г., действие которого продлевалось дважды (в 1574 и 1583 гг.). На границе и турки, и подданные Габсбургов возвели линию крепостей. Пограничные стычки переросли в масштабные военные действия с назначением бейлербеем (генерал-губернатором) Хасана-пашу (Предоевича). Летом 1591 г. армия Хасана-паши атаковала Хорватию. Бан (правитель) Хорватии Томаш Эрдоди объявил свою страну в состоянии войны; в 1591 г. ему удалось отвоевать часть хорватской территории. В 1592 г. Хасан-паша взял Бихач, сжег 26 пограничных хорватских городов и взял много пленных. За свои победы Хасан-паша удостоился титула визиря. Однако летняя кампания 1593 г. закончилась катастрофой: армия Хасана-паши осадила город Сисак в Хорватии, но войска хорватского бана Эрдоди разгромили ее. С турецкой стороны было много погибших; в их числе был и сам Хасан-паша вместе с многочисленными офицерами. Один из погибших

был племянником самого султана. В Константинополе требовали отмщения, и Габсбургам была объявлена война[13].

В том же 1593 г. большая османская армия под командованием визиря Синан-паши атаковала габсбургскую Венгрию. Турки взяли Веспрем на западе Венгрии и Сисак (Хорватия), после чего отступили на зимние квартиры в Белград. В 1594 г. турки осадили и взяли габсбургские крепости Дьер и Комаром (Комарно в Словакии). У них в тылу началось восстание сербов Баната, отвлекшее внимание турецкой армии и помешавшее продвинуться дальше.

Тем временем император Рудольф II сумел получить средства на ведение войны с турками от княжеств Священной Римской империи. При помощи папы Климента VIII удалось организовать христианскую Лигу против османов, в рамках которой союзниками императора стали также Испания и итальянские княжества (Тоскана, Феррара, Мантуя, Савойя), а всех христианских рыцарей призывали помочь императору против султана. Кроме того, в начале 1595 г. папа и император заключили союз с христианскими вассалами Османской империи — князьями Трансильвании, Молдавии и Валахии[14]. В начале 1595 г. прибыли и подкрепления из Испании (а точнее, испанской армии во Фландрии) под командованием графа Мансфельда.

Все это стало прелюдией к большому наступлению армии союзников в 1595 г. В Венгрии императорская армия взяла дунайские крепости Эстергом и Вышеград, хотя не смогла осадить Буду. Турки при этом осадили Эгер (город был взят ими в 1596 г.). Тогда же испанский флот разграбил и сжег османский порт Патры (п-ов Пелопоннес). В это время на востоке разворачивалось наступление валашского господаря Михая Храброго (оно началось в конце 1594 г.). Князь Михай взял ряд крепостей на Нижнем Дунае, а его молдавские союзники захватили Яссы. В 1595 г. он продолжил наступление и дошел до Адрианополя (Эдирне). Контратака турок (лето и осень 1595 г.) была направлена против валашского князя и казалась успешной: валашская армия отступила за Дунай, и даже победа над турецкой армией при

[13] Wilson 2011, 77-106.

[14] Подробнее см. *ниже*.

Калугарэни (23 августа 1595 г.) не остановила отступления. Валахия была занята турецкими войсками, однако уже в октябре 1595 г. Михай Храбрый вновь атаковал. Победив в трех сражениях подряд, он разгромил турецкую армию, вынудив ее остатки бежать за Дунай. Война между Валахией и Османской империей продолжалась до 1599 г. с переменным успехом: Михаю Храброму приходилось отбивать нападения со стороны союзного туркам крымского хана, а христианские союзники не спешили с помощью (подробнее см. *ниже*). Тем не менее, валашский князь в 1598 г. сумел осадить Никополь и взять Видин. Не имея дальнейших ресурсов к продолжению войны, он в 1599 г. заключил мирное соглашение с султаном.

На венгерском театре военных действий императорская армия в октябре 1596 г. понесла тяжелое поражение в битве при Мезокерестеше. Несмотря на него, в 1598 г. габсбургские войска отбили у турок захваченные ими в начале войны Дьёр и Комаром.

Разногласия среди союзников — христиан привели к военным столкновениям между ними[15]. В Венгрии императорская армия (в сентябре 1601 г. т.е., именно тогда, когда к армии присоединился Джон Смит) осадила Надьканижу, но понесла большие потери и не смогла ее взять. Успех сопутствовал им при взятии Секешфехервара в том же сентябре 1601 г., однако через год турки сумели вернуть город себе.

В 1604 г. Трансильвания и часть коронной Венгрии была охвачена восстанием Иштвана Бочкаи, направленного против габсбургского правления — повышения налогов и гонений на протестантов. Вести в этих условиях войну против турок Рудольф II не мог. В свою очередь, Османская империя столкнулась с внутренними конфликтами, а на востоке началась война с Персией. Обе стороны пошли на заключение мира. Согласно Житваторокскому миру (ноябрь 1606 г.) обе стороны остались при своем: турки получили крепости Эгер, Эстергом и Канижу, но потеряли район Ваца (северная Венгрия). Трансильвания сохранила независимость от венгерской короны под протекторатом Османской империи.

[15] См. *ниже*.

Борьба за контроль над дунайскими княжествами

Важным фактором, определявшим дипломатические отношения и военные действия в период «Долгой войны», были отношения между императором Рудольфом II и его генералами, правителями союзных ему княжеств — Трансильвании, Молдавии и Валахии, а также Османской империи, под чьим протекторатом находились эти княжества, и Речи Посполитой[16].

С самого начала войны (т.е. с 1593 г.) габсбургские и папские дипломаты поставили своей целью привлечь на свою сторону правителей дунайских монархий — трансильванского князя Жигмонта Батори и молдавского господаря Арона. Договоры с ними были заключены в начале 1594 г., а осенью того же года к союзникам присоединился и валашский господарь Михай. Император Рудольф II попытался привлечь к союзу и Речь Посполитую, однако польское правительство не пожелало нарушить только что (в 1593 г.) заключенный договор с султаном. Интересам Речи Посполитой противоречило и усиление влияния Габсбургов на дунайские княжества, и уж тем более установление их вассальной зависимости от династии.

Поэтому польские дипломаты попытались удержать хотя бы правителя Молдавии от участия в христианской лиге. Тем не менее, воодушевленный успехами императорской армии и в особенности наступлением валашского господаря Михая, в 1595 г. князь Арон начал войну против турок: его войска взяли крепости в Бендерах и Измаиле.

Требование императора к господарям Молдавии и Валахии признать себя вассалами трансильванского князя вызвало возмущение в княжествах. Впрочем, Михай, желавший продолжать свою кампанию против османов (которые сделали именно его мишенью своей атаки в 1595 г.) и нуждавшийся в военной помощи армии Габсбургов, согласился и принес присягу. Арон отказался и лишился молдавского престола. Его сменил ставленник Батори Стефан Рэзван (лето 1595 г.).

Правительство султана отреагировало на происходящее решением превратить Молдавию и Валахию в провинции империи, управлявшиеся из Константинополя. Такой поворот не устраивал

[16] Здесь и далее ход событий приводится по: Семенова 2006, 168-174.

польское правительство, желавшее сохранения княжеств под османским протекторатом как противовеса Габсбургам и заслон от турецкой армии. Речь Посполитая пошла на прямое вмешательство: в августе 1595 г. армия Речи Посполитой под командованием канцлера Яна Замойского вступила на территорию Молдавии и вязла крепость Хотин. Князь Стефан пал в сражении, а на его место посадили польского ставленника Иеремию Могилу. Османские войска в это время были задействованы против главной угрозы — валашского господаря Михая, так что против Молдавии были направлены войска союзника — крымского хана Гази-Гирея II. В Валахии османы понесли тяжелое поражение[17], тогда как в Молдавии польские войска вместе с молдаванами оказали серьезное сопротивление татарам крымского хана. Османы и хан пошли на переговоры. В результате новый господарь Иеремия Могила был утвержден господарем Молдавии при условии признания им статуса османского вассала и выплаты причитающейся дани. Татарские и польские войска оставляли территорию княжества. Так Молдавия вышла из состава антиосманской коалиции.

Валашский господарь оставался союзником императора и признал себя его вассалом в качестве наследственного правителя княжества (1598 г.). В 1599 г. Михай пошел на примирение с султаном, обязавшись выплачивать обычную дань. Недовольные господарем валашские дворяне в это время вступили в соглашение с молдавским князем и поддерживавшей того Речью Посполитой. Одновременно союзники поляков торжествовали и в Трансильвании: после отречения Жигмонта Батори от престола (в обмен на пожалованные ему поместья в Силезии) новым князем при помощи Речи Посполитой избрали его двоюродного брата Андраша Батори. Он поспешил урегулировать свои отношения с Османской империей. Сам Жигмунт Батори, впрочем, оказался недоволен тем, что император не спешил выполнять свои обязательства, и уехал в Хотин в Молдавии, под защиту польской армии.

Ответным шагом Габсбургов и их союзника Михая стал поход последнего на Трансильванию (октябрь 1599 г.). Андраш Ба-

[17] См. *выше*.

тори погиб в сражении, а Михай стал правителем двух княжеств. В мае 1600 г. он подчинил себе и Молдавию; Иеремия Могила при поддержке польских войск оставался в Хотине. Объединение Дунайских княжеств, впрочем, оказалось недолговечным: против него выступили османы, Речь Посполитая, а также недовольные Михаем трансильванские и молдавские дворяне, опасавшиеся усиления в их княжествах выходцев из Валахии. Осенью 1600 г. польские войска выбили Михая из Молдавии и восстановили на престоле Иеремию Могилу. В Трансильвании же началось восстание местных дворян, желавших возвращения Жигмунта Батори. Правительство императора Рудольфа II стремилось подчинить Трансильванию своей власти напрямую, поэтому Михаю было не просто отказано в поддержке: против него выступила императорская армия под командованием генерала Джорджо Басты. Осенью Михай потерпел поражение в Трансильвании. В его родной Валахии в это время его противники из числа дворян при помощи поляков возвели на престол Симеона Могилу, брата молдавского князя Иеремии. Войска Михая были разгромлены, а ему пришлось бежать в Вену.

Однако уже в феврале 1601 г. в Трансильвании началось новое восстание в поддержку Жигмунта Батори. Баста, управлявший княжеством от имени императора, бежал, а Жигмунт весной 1601 г. вернулся в Трансильванию. В этих обстоятельствах Рудольф II поручил Михаю и Басте набрать новую армию и выступить против Жигмунта. Войско последнего было разгромлено в августе 1601 г. Узнав об этом, валашские бояре — противники Симеона Могилы — решили призвать Михая обратно в Валахию. Возникла перспектива нового объединения Трансильвании и Валахии под контролем Михая, что не устраивало ни Речь Посполитую, ни императора. В результате по приказу императорского командующего Басты против князя Михая был устроен заговор, и 9 августа 1601 г. последний был убит. После смерти Михая Османская империя и Речь Посполитая вели между собой дипломатическую борьбу с опорой на разные партии валашских дворян. В итоге в 1602 г. на валашском престоле был утвержден Раду Щербан, сторонник Габсбургов.

После смерти Михая бежавший обратно в Молдавию Жигмунт Батори вернулся в Трансильванию во главе армии, в состав

которой входили, помимо трансильванцев, османские и татарские отряды. Султан вновь признал его правителем княжества, и при помощи своей армии он подчинил себе почти все княжество, за исключением Колошвара, удерживаемого войсками Басты. Но Батори не доверял своим союзникам и уже в марте 1602 г. начал с Бастой переговоры об отречении. В июле 1602 г. он отрекся от престола и уехал в дарованные ему императором владения в (Чешской) Силезии, а Трансильванией в 1602–1603 гг. управлял от имени императора Джорджо Баста.

Как мы видим, Джон Смит попал в Венгрию в весьма драматический момент: его подразделение было частью армии под командованием герцога Меркёра, отличившимся при осаде Канижи и Секешфехервара. Однако после отъезда и смерти герцога кавалерийский отряд Смита был, видимо, приписан к армии Басты и Михая, летом 1601 г. отправившихся воевать с Жигмунтом Батори. Но после убийства Михая часть офицеров-трансильванцев были возмущены случившимся и предпочли перейти на сторону Батори. Среди них был командир Смита, за которым последовал и молодой англичанин. Затем Смит оказался в составе армии Раду Щербана — креатуры Габсбургов, претендента на валашский престол после смерти Михая и противника польского ставленника Симеона Могилы. Именно во время этого похода Смит был ранен и попал в плен к татарам, а после выздоровления оказался в рабстве в причерноморских землях ногаев (см. гл. 5-7).

«Правдивая история» Джона Смита

Автобиографическое сочинение Джона Смита долгое время игнорировалось учеными или считалось полным небылиц[18]. Тем не менее, для самого Смита его участие в войне против Османской империи и военных действиях на Балканах имело огромное значение. Значительная часть его труда посвящена доблести, проявленной во время этой войны в Венгрии, Трансильвании и Валахии. Именно там он приобрел репутацию воина, а его храбрость и благородство были признаны хартией Жигмонта Батори. Таким образом, претензия Смита на дворянское достоинство, а также проявление добродетелей, соответствующих этому зва-

[18] Об этом см.: Polanyi Striker 1958, 22-24.

нию тесно связаны именно с военными действиями в Венгрии, а соответствующие главы являются композиционным центром всего сочинения.

Очевидно, что во время своих походов Смит вряд ли вел какие-то записи, а даже если и вел, они были утеряны, когда он попал в плен. Поэтому он писал свое сочинение по памяти, используя также материал из чужих трудов, посвященных Османской империи, истории «Долгой войны», доступных ему атласов и т.п., комбинируя сведения оттуда с собственными воспоминаниями, порой довольно причудливо, нарушая хронологию событий. Кроме того, Смит не владел местными языками, ни центральноевропейскими, ни тем более восточными, поэтому его варианты географических названий и имен порой с трудом, а то и вовсе не идентифицируются. В большей степени это относится к рассказу о его пребывании в рабстве у татар и побеге. Предшествующие главы, посвященные событиям «Долгой войны», гораздо точнее исторически и географически, хотя и они также представляют собой сочетание материала из прочитанных Смитом текстов и его собственных воспоминаний[19].

Книга Смита состоит из 2-х частей: «Истинных путешествий» (этот труд составляет примерно 2 / 3 общего текста) и приложения: «Продолжение Общей Истории» (оставшаяся треть; здесь речь идет о событиях в американских колониях Англии после 1624 г.). «Истинные путешествия» существуют в двух версиях: первое издание, опиравшееся, вероятно, на рукопись Смита, было составлено английским клириком и издателем описаний путешествий Сэмюэлем Перчесом[20] в 1625 г.[21]. В 1629 г. Смит подготовил пространную версию своего сочинения, которая была издана в 1630 г.[22], за год до смерти автора. При написании своего биографического сочинения он пользовался изданием Перчеса, в том числе и приведенными там произведениями других памфлетистов, и историческими трудами с собственными добавлени-

[19] См.: Barbour 1986, 125-136.

[20] Сэмюэл Перчес (1577–1626) — английский клирик, издатель нескольких собраний сочинений, посвященных путешествиям и географическим открытиям. См.: Armitage 2004.

[21] Purchas 1625.

[22] Smith 1630.

ями и изменениями, там, где это касалось военных действий в Трансильвании, а также и сведениями о Татарии. Из приводимых ниже в переводе 17 глав памфлета глава 1 была написана Смитом для издания 1630 г., главы 2-3 переработаны по изданию 1625 г. В главах 4-11 Смит использовал рассказ о войне в Венгрии и Трансильвании, составленный неким Франсиско Ферноса (Francisco Fernosa) и опубликованный Перчесом[23]. Другим его потенциальным источником была «Общая история турок» Ричарда Ноллса (1603)[24]. Глава 13 также опирается на издание Перчеса, а главы 14-17, посвященные описанию Татарии, опираются на опубликованные Перчесом сочинения У. Биддульфа, Э. Дженкинсона и Гильома де Рубрука; не все из них были посвящены Татарии, так что в описании Смита представлена не столько Татария, сколько усредненное западное представление о стране варваров-кочевников[25]. Главы 12 и 17 основываются на воспоминаниях самого Смита.

На протяжении всего текста Смит активно использует образ христианского рыцаря[26]. Его сочинение изобилует поединками: так, он сражается со своим обидчиком-французом и побеждает его (гл. 2), а затем трижды одерживает победы в поединках с турецкими воинами (гл. 7). Подобно рыцарю из романа, он, вернувшись в Англию, удаляется в лес, где живет отшельником (гл. 1). Как средневековый воин, он отправляется сражаться с неверными в крестовый поход, откликнувшись на призыв папы ко всем христианским рыцарям, и получает дворянское звание за доблесть (гл. 12). И даже его любовная история с гречанкой из Трапезунда выглядит скорее эпизодом из популярного рыцарского романа или его стилизации XVI в. — достаточно вспомнить «Дон Кихота» Сервантеса с его историей христианина, попавшего в турецкий плен, которому помогла бежать влюбленная в него мусульманская девушка Зораида (ч. 1, гл. 39-41). В других сочи-

[23] Barbour 1986, 153 (n. 1), 163 (n. 8).

[24] Knolles 1603. В рамках работы по теме проекта был опубликован перевод отрывка их труда Ноллса, посвященного осаде Эстергома (1595 г.). См.: Серегина 2018b.

[25] Храпунов, Храпунова 2015, 155-156.

[26] Goodman 1981, Goodman 1998.

нениях Смита этой линии явно соответствует знаменитая история о его спасении индейской принцессой Покахонтас[27].

Венгрия и Трансильвания — граница христианского мира в представлении Смита становится местом, где разворачиваются его подвиги. Именно такой она и была в в*и*дении его соотечественников в конце XVI – начале XVII в., причем для тех, кто по какой-либо причине ощущал себя вытолкнутым на обочину собственного общества, неспособным утвердить свой статус достойного мужчины. Венгрия оказывалась привлекательной и для других англичан. Для католиков, отправлявшихся воевать с турками, она оказывалась местом проявления их воинской доблести и подвигов, т.е. утверждения себя в качестве мужчин дворянского статуса, в котором им было отказано дома: католикам было запрещено служить в армии своего собственного монарха[28].

Положение Смита также было неопределенным, но совсем по другим причинам. Он был добрым сыном англиканской церкви, явно не отличался фанатизмом и хорошо ладил с людьми разных конфессий, и католиками, и пуританами. Однако его социальный статус в английском обществе оставался неопределенным. Как уже было сказано выше, отец Смита был богатым фермером; сыну он завещал около 70 ф.с. — большую сумму, достаточную для того, чтобы претендовать на статус джентри. Однако, как следует из автобиографии, его наследник не готов был удовольствоваться положением йомена или мелкого провинциального дворянина; ему хотелось добиться более высокого положения. Сначала он пытался добиться своей цели, попав в свиту к кому-либо из аристократов Восточной Англии — лорду Уиллоуби или графу Линкольну, искал места и при шотландском дворе. Но все его попытки ждал провал. И тогда он отправился искать удачи на восточной границе Европы — в Венгрию, туда, где, по его мнению, можно было не просто проявить себя, но выдвинуться и сделать это быстро. Он вполне мог знать историю сэра Томаса Эренделла, который за подвиги в Венгрии был пожалован графским титулом в священной Римской империи. Об этом

[27] Smith 1624, 49-50.

[28] Таким католиком был, напр., сэр Т. Эренделл. См.: Серегина 2018а.

было довольно широко известно уже к началу 1600 г.[29], так что Смит вполне мог услышать новость во время своего пребывания в Лондоне. Во всяком случае, стремление Смита получить вознаграждение за подвиги от Жигмунта Батори в виде пожалования герба (а не денег, например) может рассматриваться как способ утверждения своего статуса, напоминающий о действиях Эренделла.

Таким образом, уже в первой трети XVII в., благодаря событиям «Долгой войны» и ее отражениям в текстах, написанных ее участниками, историками и путешественниками, Венгрия стала более узнаваемой для англичан, и Смит мог использовать свой рассказ о совершенных там подвигах как обоснование своих претензий на благородный статус.

Джон Смит и его сочинения были давно известны исследователям, однако долгое время их интерес вызывали исключительно его американские путешествия и посвященные им сочинения[30]. Однако архивные изыскания и работы, посвященные деталям истории «Долгой войны», позволили послевоенным исследователям доказать, что при всей невероятности приключений Смита, история его «восточных» странствий также опирается на факты. «Реабилитацией» Смита — солдата и путешественника поневоле в Восточной Европе занимались Л. Поляни-Страйкер[31] и в особенности Ф. Барбур, посвятивший свою научную карьеру изучению литературного наследия Джона Смита[32]. Он подготовил к изданию трехтомное научное издание сочинений Джона Смита[33].

Большая часть исследований, посвященных «Правдивой истории путешествий» Смита, представляет собой фактологические изыскания, касающиеся предполагаемого маршрута странствий капитана в Венгрии и Трансильвании во время военной кампании[34], а также пути бегства англичанина из ногайских степей

[29] Серегина 2021.

[30] Историография «американских» трудов Смита указана в: Белан 2014а, 50.

[31] Smith 1953; Polanyi Striker 1958; Polanyi Striker, Smith 1962.

[32] Barbour 1964.

[33] Barbour 1986.

[34] Polanyi Striker 1953; Pichler 1957; Barbour 1963; Stanonik 1989.

в южные земли России, Великое Княжество Литовское, и далее обратно в Трансильванию[35]. Лишь относительно недавно памфлеты Смита, и в частности, его автобиографическое сочинение стали рассматривать в контексте литературы путешествий[36]. Отечественные исследования также посвящены либо «американским» сочинениям Смита и колониальному этапу его карьеры[37], либо прослеживают путь его перемещения по южным степям и российским пограничным укреплениям, пытаясь прояснить ненадежные и расплывчатые сведения, представленные на страницах памфлета Смита[38]. Венгерский этап путешествия Смита их не интересовал, как и весь текст «Правдивой истории путешествий».

* * *

Ниже публикуется полный комментированный перевод первых 17 глав памфлета Джона Смита на русский язык[39]. В переводе приводится вся автобиографическая часть труда, посвященная периоду с 1596 по 1604 г. (исключен обзор стран Африки и добавленное к тексту продолжение «Общего описания Виргинии»). Перевод выполнен по авторской редакции текста (издание 1630 года).

[35] Barbour 1957; Barbour 1960.

[36] Goodman 1981; Goodman 1998; MacLean 2007; Fuller 2008; Калашников 2013; Ingram 2015; Jowitt, McInnis 2018.

[37] Мосолкина 1983; Слезкин 1973; Белан 2014a; Белан 2014b; Савинов 2016.

[38] Двойченко-Маркова 1976; Королев, Магаков 1985; Храпунов, Храпунова 2015.

[39] Часть сочинения, посвященная ногайским татарам и побегу Джона Смита через южнорусские степи, переводилась на русский язык и была опубликована В.М. Калашниковым (см.: Калашников 2015, 7-39), однако перевод изобилует неточностями и уже подвергался критике (см.: Храпунов, Храпунова 2015, 156).

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Источники, их обозначения и переводы / Istochniki, ikh oboznacheniya i perevody

Barbour 1986 — Barbour, P.L. (ed.). The Complete Works of Captain John Smith. Vol. III. Chapel Hill – L.: University of North Carolina Press, 1986. — 526 p.

Knolles 1603 — Knolles, R. The Turkish History. Vol. II. London: Adam Islip, 1603.

Purchas 1625 — Purchas, S. Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes. Pt 2. London: William Stansby for Henrie Fetherstone, 1625.

Smith 1624 — Smith, J. The Generall Historie of Virginia, New-England, and the Summer Isles. L.: I.D. and I.H. for Michael Sparkes, 1624.

Smith 1630 — Smith, J. The true travels, adventures, and observations of Captaine Iohn Smith, in Europe, Asia, Affrica, and America from Anno Domini 1593 to 1629. L.: J.H. for Thomas Slater, 1630.

Серегина 2018b — Серегина, А.Ю. (ред.). «Осада Эстергома» [отрывок из: Knolles R. The Turkish History. Vol. II. L., 1603] // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем 4 (2018). С. 182-196 [Seregina, A.Yu. (red.). «Osada Estergoma» [otryvok iz: Knolles R. The Turkish History. Vol. II. L., 1603] // Intel-lektual'nye traditsii v proshlom i nastoyashchem 4 (2018). S. 182-196].

Исследования / Issledovaniya

Armitage, D. Purchas, Samuel. Oxford Dictionary of National Biography online. 2004. — https://doi.org/10.1093/ref:odnb/22898 (июль / July, 2022).

Barbour, P.L. Captain John Smith's Route through Turkey and Russia // The William and Mary Quarterly. 3rd series. 14 (1957). P. 358-369.

Barbour, P.L. Captain John Smith's Observations on Life in Tartary // The Virginia Magazine of History and Biography 68 (1960). P. 271-283.

Barbour, P.L. Fact and Fiction in Captain Smith's True Travels // Literature as a Mode of Travel. NY: New York Public Library, 1963. P. 101-119.

Barbour, P.L. The Three Worlds of Captain John Smith. L.: Houghton Mifflin, 1964. — 602 p.

Basa, E.M. English and Hungarian Cultural Contacts in the 16th Century // Hungarian Studies 10 (1995). P. 205-234.

Duffin, A. Clinton, Edward // Oxford Dictionary of National Biography online. 2004. — https://doi.org/10.1093/ref:odnb/5679 (July, 2022).

Goodman, J.R. The Captain's Self-Portrait: John Smith as Chivalric Biographer // The Virginia Magazine of History and Biography 89 (1981). P. 27-38.

Goodman, J.R. The Captain's Self-Portrait Revisited / Goodman, J.R. Chivalry and Exploitation, 1298–1630. Bury St Edmunds: Boydell and Brewer, 1998. P. 192-218.

Fuller, M.C. "Three Turks Heads": Reading the "True Travels, Adventures and Observations of Captain John Smith (1630)" / Fuller, M.C. Remembering the Early Modern Voyage. English Narratives in the Age of European Expansion. Basingstoke: Palgrave Macmillan: 2008. P. 69-116.

Ingram, A. Writing the Ottomans. Turkish History in Early Modern England. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015. — viii + 196 p.

Jowitt, C., McInnis, D. Understanding the Early Modern Journeying Play / Jowitt, C., McInnis, D. (eds). Travel and Drama in Early Modern England: The Journeying Play. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. P. 1-20.

Knecht, R.J. The French Civil Wars, 1562–1598. NY: Longman, 2000. — xiv + 341 p.

MacLean, G. Looking East. English Writing and the Ottoman Empire Before 1800. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007. — 300 p.

Malcolm, N. Agents of the Empire: Knights, Corsairs, Jesuits and Spies in the Sixteenth-century Mediterranean World. Oxford: Oxford University Press, 2015. — 640 p.

Morgan, G. Smith, John. Oxford Dictionary of National Biography online. 2004. — https://doi.org/10.1093/ref:odnb/25835 (July, 2022).

Page, W. (ed.). The Victoria History of the Counties of England. A History of Lincolnshire. Vol. II. L.: Constable, 1906. — xv + 528 p.

Peron, S. "De corselets gravés et de morions célestes": les marechaux de camp et les capitaines de Mercoeur / Buron, E., Ménuel B. (eds). Le Duc de Mercoeur. Les armes et les lettres (1558–1602). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2009. P. 99-130.

Pichler, J.F. Captain John Smith in the Light of Styrian Sources // The Virginia Magazine of History and Biography 65 (1957). P. 332-354.

Polanyi Striker, L. Captain John Smith's Hungary and Transylvania / Smith, B. (ed.). John Smith, His Life and Legend. Philadelphia – NY: J.B. Lippincott Company, 1953. Appendix I. P. 311-342.

Polanyi Striker, L. The Hungarian Historian, Lewis L. Kropf, on Captain John Smith's "True Travels": A Reappraisal // The Virginia Magazine of History and Biography 66 (1958). P. 22-43.

Polanyi Striker, L., Smith, B. The Rehabilitation of Captain John Smith // The Journal of Southern History 28 (1962). P. 123-137.

Smith, B. (ed.). Captain (?) John Smith: His Life and Legend. Philadelphia – NY: J.B. Lippincott Company, 1953. — viii + 375 p.

Stanonik, J. Captain John Smith in Slovenia // Slovene Studies 11 (1989). P. 25-32.

Wilson, P.H. The Thirty Years War: Europe's Tragedy. Cambridge, Mass.: Penguin, 2011. — 1024 p.

Белан, М.А. «Джон Смит — апологет колонизации Нового Света» // Вестник МГУ. Серия 8 (История) 4 (2014). С. 48-66 [Belan, M.A. «Dzhon Smit — apologet kolonizatsii Novogo Sveta» // Vestnik MGU. Seriya 8 (Istoriya) 4 (2014). S. 48-66]. — Белан 2014a.

Белан, М.А. Колониальные идеи в общественно-политической второй половины XVI – первой четверти XVII вв. / Дисс… к.и.н. М.: МГУ, 2014 [Belan, M.A. Kolonial'nye idei v obshchestvenno-politicheskoi vtoroi poloviny XVI – pervoi chetverti XVII vv. / Diss… k.i.n. M.: MGU, 2014]. — Белан 2014b.

Двойченко-Маркова, Е.М. Джон Смит в России // Новая и новейшая история 3 (1976). С. 158-160 [Dvoichenko-Markova, E.M. Dzhon Smit v Rossii // Novaya i noveishaya istoriya 3 (1976). S. 158-160].

Израэль, Д. Голландская республика. Ее подъем, величие и падение. Т. 1. М.: Клио, 2018. — 608 с. [Izrael', D. Gollandskaya respublika. Ee pod"em, velichie i padenie. T. 1. M.: Klio, 2018. — 608 c.].

Калашников, В.М. Британский взгляд на Крым (хроники, мемуары, дневники XVII – первой четверти XIX столетия). Днепропетровск: Нова ідеологія, 2013. — 349 с. [Kalashnikov, V.M. Britanskii vzglyad na Krym (khroniki, memuary, dnevniki XVII – pervoi chetverti XIX stoletiya). Dnepropetrovsk: Nova ideologiya, 2013. — 349 c.].

Королев, В.Н., Магаков, Г.Ю. Джон Смит на юге России // Новая и новейшая история 3 (1985). С. 199-202 [Korolev, V.N., Magakov, G.Yu. Dzhon Smit na yuge Rossii // Novaya i noveishaya istoriya 3 (1985). S. 199-202].

Мосолкина, Т.В. Пропаганда колониальной экспансии в Англии начала XVII века (памфлет Джона Смита «Описание Новой Англии») // Средневековый город 7. Саратов: Саратовский гос. ун-т, 1983. С. 140-148 [Mosolkina, T.V. Propaganda kolonial'noi ekspansii v Anglii nachala XVII veka (pamflet Dzhona Smita «Opisanie Novoi Anglii») // Srednevekovyi gorod 7. Saratov: Saratovskii gos. un-t, 1983. S. 140-148].

Савинов, К.Л. Особенности английской колониальной политики первой четверти XVII в. на примере Нового Плимута / Дисс… к.и.н. М.: МГУ, 2016 [Savinov, K.L. Osobennosti angliiskoi kolonial'noi politiki pervoi chetverti XVII v. na primere Novogo Plimuta / Diss… k.i.n. M.: MGU, 2016].

Семенова Л.Е. Княжества Молдавия и Валахия. Конец XIV – начало XIX века. Очерки внешнеполитической истории. М.: Индрик, 2006. — 400 с. [Semenova L.E. Knyazhestva Moldaviya i Valakhiya. Konets XIV – nachalo XIX veka. Ocherki vneshnepoliticheskoi istorii. M.: Indrik, 2006. — 400 s.].

Серегина, А.Ю. Политическая мысль английских католиков во второй половине XVI – первой четверти XVII вв. СПб.: Алетейя, 2006. — 296 с. [Seregina, A.Yu. Politicheskaya mysl' angliiskikh katolikov vo vtoroi polovine XVI – pervoi chetverti XVII vv. SPb.: Aleteiya, 2006. — 296 s.].

Серегина, А.Ю. Доблесть католика: Томас Эренделл и осада Эстергома (1595 г.) // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем 4 (2018). С. 164-170 [Seregina, A. Yu. Doblest' katolika: Tomas Erendell i osada Estergoma (1595 g.) // Intellektual'nye traditsii v proshlom i nastoyashchem 4 (2018). S. 164-170]. — Серегина 2018а.

Серегина, А.Ю. Историческая память и конфессиональная идентичность аристократа-католика. Сэр Томас Эренделл и осада Эстергома // Диалог со временем 75 (2021). С. 130-142 [Seregina, A.Yu. Istoricheskaya pamyat' i konfessional'naya identichnost' aristokrata-katolika. Ser Tomas Erendell i osada Estergoma // Dialog so vremenem 75 (2021). S. 130-142].

Слезкин, Л.Ю. Легенда о Джоне Смите, или первые годы Джеймстауна // Новая и новейшая история 3 (1973). С. 159-170 [Slezkin, L.Yu. Legenda o Dzhone Smite, ili pervye gody Dzheimstauna // Novaya i noveishaya istoriya 3 (1973). S. 159-170].

Храпунов Н.И., Храпунова, С.Н. Записки Джона Смита как источник по истории Крымского ханства в начале XVII в. // Золотоордынское обозрение 4 (2015). С. 151-167 [Hrapunov N.I., Hrapunova, S.N. Zapiski Dzhona Smita kak istochnik po istorii Krymskogo hanstva v nachale XVII v. // Zolotoordynskoe obozrenie 4 (2015). S. 151-167].

Серегина Анна Юрьевна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт Всеобщей истории РАН (Москва), aseregina@mail.ru

Anna Yu. SEREGINA

CAPTAIN JOHN SMITH IN HUNGARY AND TRANSYLVANIA

The name of John Smith, an English traveler and pamphleteer, is usually associated with the propaganda of European exploration of the New World. However, his reputation of a soldier and a man of the world was based on his fighting in European military campaigns, and especially — those that took part in Hungary and Transylvania in the course of the Long Turkish War (1593–1606). In his autobiographical pamphlet, extracts from which are published in Russian translation here, John Smith focused the major part of the text on a relatively short period (1600–1603) that he spent in Central and Eastern Europe. It will be argued that his Hungarian experience provided a basis for Smith's self-image of a Christian soldier worthy of noble status.

Key words: John Smith, Hungary, Transylvania, Southern Russia, Long Turkish war, self-image, travel literature, slavery, Christian soldier.

SEREGINA, ***Anna Yurievna***, Dr Sc (in History), Leading Researcher, RAS Institute of World History (Russian Federation, Moscow), aseregina@mail.ru

ПРАВДИВАЯ ИСТОРИЯ ПУТЕШЕСТВИЙ, ПРИКЛЮЧЕНИЯ И НАБЛЮДЕНИЯ КАПИТАНА ДЖОНА СМИТА В ЕВРОПЕ, АЗИИ, АФРИКЕ И АМЕРИКЕ В 1593–1629 ГОДАХ*

ДОСТОПОЧТЕННЫМ

Уильяму, ГРАФУ *Пемброку*[1],
Лорду-распорядителю благороднейшего двора Его Величества[2],

Роберту, ГРАФУ *Линдси*[3], Великому камергеру Англии
Генри, ЛОРДУ *Хансдону*[4],

ВИКОНТУ *Рочфорду*, ГРАФУ *Дувру*

И ВСЕМ ВАШИМ БЛАГОРОДНЫМ ДРУЗЬЯМ И ДОБРОЖЕЛАТЕЛЯМ

Милорды,

Ученейший собиратель сокровищ древности, сэр Роберт Коттон[5], прочтя мою «Общую историю»[6] и другие сочинения, узнал, что я претерпел столь же суровые испытания и в других частях света[7], и попросил меня записать рассказ о моих путешествиях в отдельной книге. Я не могу не удовлетворить его благородное желание, тем более что мои трагедии разыгрывают на сцене[8], перевирая мои сообщения по собственному усмотрению. И потому, желая предотвратить все будущие искажения, я составил это правдивое повествование. Завистники упрекали меня в том, что я написал много, а сделал мало. Пусть знают, как мало я их уважаю; я написал этот труд, чтобы удовлетворить любопытство моих друзей и всех великодушных и благосклонных читателей. Говорить только обо мне — нестерпимая неблагодарность: со мной было много товарищей, и я не могу поставить памятник себе и оставить непогребенными в поле тех, чьи жизни даровали мне звание воина.

Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем 6 (2022). С. 183-232
Intellectual Traditions in Past and Present 6 (2022). P. 183-232

И как они были моими спутниками в опасностях, так они и станут сопричастниками этого монумента.

Моя «Морская грамматика»[9] (публикацию которой устроил мой достойный друг, сэр Сэмюэл Салтонстолл[10]) была так хорошо принята читателями, что многие благородные люди уговаривали меня издать и это сочинение. Ведь многие известные доблестью воины описывали пером то, что совершили мечом. Хотя я сильно уступаю им, но не считаю большой ошибкой последовать хорошему примеру и не стану жаловаться, если другие поступят так же.

Итак, мои благородные и добрые лорды, я не знаю, кому я мог бы поднести этот труд, кроме вас. Ваша взаимная дружеская привязанность, как я понимаю, равна моим обязательствам по отношению ко всем вам. Поскольку вам известны мои деяния и сочинения, я не сомневаюсь, что ваша честь примет этот труд так же хорошо, как и прочие, и осенит его вашими благороднейшими добродетелями, которые я обязан почитать, и под покровом которых я надеюсь укрыться от всех бурь, что мне угрожают.

В полном распоряжении ваших сиятельств,

Джон Смит

ГЛАВА 1

Рождение капитана Смита; отъезд во Францию; начало его странствий с десятью шиллингами и тремя пенсами; служба в Нидерландах; опасный путь в Шотландию; возвращение в Уиллоуби и жизнь в лесу

Джон Смит родился в Уиллоуби[11] в Линкольншире и учился в двух школах в Алфорде и Луте[12]. Его отец происходил от древней семьи Смитов из Кредли в Ланкашире, а мать — от Рикандов из Грейт-Хек в Йоркшире[13]. Родители умерли, когда ему было около тринадцати лет, оставив ему достаточно средств, которые он, неспособный ими распоряжаться, мало ценил, так как его ум уже тогда был устремлен к славным подвигам. Продав ранец, книги и все, что имел, он собирался тайно убежать в море, но смерть отца остановила его. Теперь же, когда управляющие его имением заботились о нем, лучше, чем он сам, у него появилась свобода, хотя и не средства, отправиться за море. В возрасте пятнадцати лет он стал учеником мистера Томаса Сендалла из Линна[14], богатей-

шего купца в тех краях, но поскольку тот не собирался сразу посылать его за море, он в следующий раз увидел своего господина только через восемь лет. Наконец он нашел способ отправиться во Францию, сопровождая мистера Перегрина Берти, второго сына достопочтенного Перегрина, великодушного лорда Уиллоуби и знаменитого воина, отправлявшегося в Орлеан к брату Роберту, тому, что теперь — граф Линдси и лорд — великий камергер Англии[15]; тогда же они оба были юнцами и нуждались в наставниках. Однако через месяц или шесть недель в его услугах уже не было необходимости, и его отослали обратно к друзьям, а те, когда он вернулся из Лондона, щедро выделили ему десять шиллингов (из его собственных средств), чтобы избавиться от него. Такова судьба детей, лишившихся отцов. Те же благородные братья дали ему достаточно для возвращения в Англию. Но об этом Смит думал меньше всего, будучи предоставлен самому себе в Париже. Там он подружился с неким мистером Дэвидом Хьюмом[16], который, воспользовавшись его кошельком, дал ему письма к своим друзьям в Шотландии, чтобы те рекомендовали его королю Якову[17]. Прибыв в Руан, он задумался, увидев, что деньги почти кончились, а затем отправился вниз по реке в Гавр, где начал учиться ремеслу солдата. Во Франции вели переговоры о мире, и он отправился с капитаном Джозефом Дуксбери[18] в Нидерланды, и, прослужив под их флагом два или три года, предпринял путешествие в Шотландию, чтобы доставить письма. В Энкхейзене[19] Смит сел на корабль, направлявшийся в Лит[20], но претерпев много опасностей, пережив кораблекрушение и болезни, оказался на Святом острове[21] в Нортумберленде, близ Бервика, и оттуда направился с письмами в Шотландию. Благородные шотландцы из Рипуорта[22] и Броксмута[23] оказали ему много услуг, но не дали ни денег, ни возможности служить при дворе, и Смит вернулся в Уиллоуби в Линкольншире.

Там он вскоре устал от общества людей, которое его мало радовало, и удалился на лесную прогалину вдалеке от поселений, окруженную акрами леса. Здесь, у родника он соорудил хижину в стволе дерева и спал в ней, не раздеваясь. Он изучал искусство войны Макиавелли[24], читал Марка Аврелия[25], ездил верхом, тренировался с копьем, питался дичью больше, нежели чем-либо другим, а все, чего ему не хватало, приносили слуги. Все графство ди-

вилось такому отшельнику, а его друзья убедили некоего сеньора Теодоро Палеолого[26], рыцаря на службе Генри, графа Линкольна[27], и итальянского дворянина, познакомиться с лесным человеком. Знания языков, рассуждения и уроки верховой езды подтолкнули его остановиться у сеньора в Таттершелле[28]. Однако вскоре этих удовольствий ему стало недостаточно, и он опять направился в Нидерланды.

ГЛАВА 2

Великое злодейство четверых французских кавалеров, и месть им; Смита выкинули за борт; капитан Ла Рош из Сент-Мало спасает его

Итак, когда Франция и Нидерланды научили его ездить верхом и владеть оружием, а также тем основам военного дела, какие он в свои юные годы мог усвоить в этих школах, он пожелал увидеть свет и попытать счастья против турок, горестно сожалея о том, что видел множество христиан, убивавших друг друга. Случай свел его с четырьмя французскими кавалерами, которых сопровождали слуги; один представился ему знатным господином, а другие — дворянами его свиты, верными друг другу. Они убедили Смита ехать с ними во Францию к герцогине де Меркёр[29], которая якобы могла пожаловать им не только средства, но и рекомендательные письма к ее благородному мужу[30], тогда — генералу императора Рудольфа[31] в Венгрии[32]. Так он и поступил. В самую плохую зимнюю погоду, какую только можно себе представить, темной ночью они прибыли в большую мелководную гавань Сен-Валери-сюр-Сомм[33]. Французский сеньор, зная, что у Смита дорогая одежда и больше денег, чем у него самого и его друзей, сговорился с капитаном корабля переправить на берег багаж, его и их, оставив англичанина на борту ждать возвращения лодки, что случилось на следующий день, к вечеру. Причиной тому, как сказал капитан, стала высокая волна, и он-де не мог вернуться раньше, а французский сеньор отбыл в Амьен и там должен был ждать приезда Смита. Когда другие солдаты и пассажиры поняли, какое злодеяние было совершено, они готовы были убить капитана и захватили бы корабль, если бы знали, как им управлять.

Смит сошел на берег с одной монетой[34] и был вынужден продать плащ, чтобы заплатить за проезд. Один из солдат по имени Керзанвер[35], сочувствуя его потере, заверил его в том, что этот сеньор Депро был всего лишь сыном юриста из Мортэна в Нижней Бретани, а его слуги Курсель, Ла Нели и Монферрат — три молодых горожанина, все такие же обманщики, как и их господин. Но если бы Смит отправился с ним, он бы отвел его к своим друзьям, а пока готов обеспечить его всем необходимым. И так, через нормандские города Дьепп, Кодбек, Онфлёр и Понт-Одеме они прибыли в Кан в Нижней Нормандии. Там Смиту оказали гостеприимство сам благородный Керзанвер, а также великий приор большого аббатства св. Стефана (где находится полуразрушенное надгробие Вильгельма Завоевателя)[36] и многие другие его друзья, а потом отвезли его в Мортэн, где он нашел Депро и остальных, но без пользы, так как Керзанвер был изгнанником[37] и не смел показываться никому, кроме своих друзей. Упоминание о дружбе с ним побудило госпожу Колумбе, барона Ларшана, господина Шаге и прочих благородных людей снабдить Смита необходимым и принимать его у себя так долго, как он сам захотел бы. Но такие удовольствия мало подходили к его несчастному положению и беспокойному духу; он не мог быть довольным, принимая благосклонность аристократов, которой не заслуживал и за которую не мог отплатить. Перебираясь из порта в порт в поисках военного корабля, Смит истратил все, что имел. Богатый фермер нашел его, полумертвого от горя и холода, в лесу, близ источника, под деревом. Этот добрый крестьянин, на его счастье, помог ему исполнить свой план.

Вскоре после этого, проезжая через большой лес между Понторсоном и Динаном в Бретани, Смит случайно встретил Курселя в еще худшем положении, чем был сам. Жестокие оскорбления сделали его нетерпеливым, и, не сказав ни слова, оба выхватили шпаги. Вскоре Курсель упал на землю. Местные жители увидели их со старой полуразрушенной башни, но почли себя удовлетворенными, когда услышали, как Курсель признался во всем, что случилось, и рассказал, что поделив украденное у Смита, виновники рассорились между собой. Себя же Курсель оправдывал и утверждал, что не виновен ни в том, ни в другом[38]. Оскорбленный Смит оставил его и направился к достопочтенному сеньору, графу де Плуйе, который во время войны во Франции вместе со своими

братьями, виконтом Племи и бароном де Мерси воспитывался в Англии[39]. Там его приняли лучше, чем где-либо еще. Они показали ему гору Сент-Мало, Сен-Мишель, Ламбаль, Сен-Бриек, их собственный прекрасный замок Тонкадек, Гингам и многие другие места в Бретани (и их Бретонский Корнуолл)[40].

Простившись с ними, Смит направился в Ренн, главный город Бретани, а оттуда в Нант, Пуатье, Ла-Рошель и Бордо. Слухи об укреплениях Байонны в Бискайе вызвали в нем желание ее увидеть. Оттуда его путь лежал через Лескар в Беарне и По в королевстве Наварра в Тулузу в Гаскони, Пезенс, Каркасон, Нарбонну, Монпелье и Ним в Лангедоке и через княжество Авиньон, мимо Арля в Марсель в Провансе, откуда он отплыл в Италию. Корабль был вынужден зайти в Тулон, а когда вновь вышел в море, погода настолько ухудшилась, что капитану пришлось встать на якорь у берега, за небольшим островком св. Марии, напротив савойского порта Ницца. Там бесчеловечные местные варвары и оборванцы-пилигримы разных наций, направлявшиеся в Рим, ежечасно проклинали Смита, и не только потому, что он был гугенотом[41], но и за его соотечественников, которые, как они клялись, все — пираты, гнусно оскорбляли высокочтимую госпожу, королеву Елизавету, и говорили, что погода не улучшится, пока англичанин на борту. Рассуждения привели их в такую ярость, что они выбросили его за борт, но Господь привел его на этот островок, где не было жителей, а только коровы и козы.

На следующее утро Смит заметил два корабля, которые приблизились, спасаясь от шторма. Его взяли на борт, накормили его и так хорошо приняли, что он решился попытать счастья с ними. После того, как он рассказал все вышеизложенное, капитан Ла Рош из Сен-Мало во имя любви к достопочтенному графу Плуйе, своему благородному соседу-бретонцу, принял Смита как уважаемого друга. С попутным ветром они пошли вдоль берега Корсики и Сардинии, пересекли Тунисский залив и мимо мыса Бон[42] прошли к острову Лампедуза, затем вдоль Барбарийского берега[43] до мыса Роза[44], и дальше вдоль берега Африки к Александрии Египетской. Там, сгрузив товар, они направились в Искендерун, скорее, посмотреть, какие корабли попадутся им по пути, нежели зачем-то еще. Их путь лежал мимо Кипра и побережья Азии, мимо Родоса и островов Архипелага[45], Кандии[46], берегов Греции и острова Кефа-

лонии. Они задержались на несколько дней между островом Корфу и мысом Отранто в Неаполитанском королевстве, у входа в Адриатическое море.

ГЛАВА 3

Опасное морское сражение в проливе; путешествие в Рим, Неаполь и знакомство с Италией

Между двумя мысами они встретили корабль из Рагузы венецианской[47]. Капитан вроде бы хотел с ними поговорить, но их враждебным ответом стал залп, убивший одного моряка. Тогда бретонец дал по ним залп с одного борта, потом с кормы и другого борта и продолжал погоню, стреляя из носовых орудий, а затем из бортовых пушек до тех пор, пока паруса и такелаж рагузца не оказались изодранными в клочья. Тогда тот остановился и начал обороняться, отвечая залпом на залп; дважды в течение полутора часов бретонцы брали его на абордаж, но рагузцы отбивались, а когда бретонский корабль вновь приблизился, рагузцы его подожгли, и огонь потушили с большим риском для обеих сторон. Это еще больше разозлило бретонца, но не умалило его храбрости: развернувшись, он столько раз выстрелил в рагузца у ватерлинии, что потопил бы его, если бы тот не сдался. Бретонцы потеряли пятнадцать человек, рагузцы — двадцать, кроме того, многие были ранены. Все остальные взялись за работу, одни — чтобы остановить течь, другие — охранять пленных, которых заковали в цепи, остальные — чтобы управлять захваченным кораблем. За сутки бретонцы загрузили дивный шелк, бархат, золотую парчу и тафту, пиастры и цехины, золотые и серебряные, а когда взяли достаточно и устали от трудов, оставили корабль, его команду и груз, так как потребовался бы еще один корабль, чтобы его забрать: бретонец был всего лишь двухсоттонным, а рагузец — четырех- или пятисоттонным.

Чтобы починить корабль, капитан направился было к побережью Калабрии, но услышав, что в Мессине стоят на якоре шесть или семь галер[48], он ушел оттуда на Мальту. Используя сильный попутный ветер, он пошел вдоль побережья Сицилии, мимо Сардинии и Корсики, пока не добрался до Антиба в Пьемонте. Там он высадил Смита на берег с пятью сотнями цехинов и шкатулкой,

которую ему Бог послал; а она стоила почти столько же. Так Смит расстался с благородным бретонцем и отплыл в Ливорно, радуясь удаче и возможности обрести опыт, повидав Италию. Проехав через Тоскану, он добрался до окрестностей Сиены, где встретил своих дорогих друзей, достопочтенных братьев — лорда Уиллоуби и его брата, тяжело раненого в опасной стычке, но отстоявшего свою честь. Оттуда через Витербо и прочие города Смит приехал в Рим. Там ему удалось увидеть, как папа Климент VIII и кардиналы на коленях ползли по Святой лестнице — говорят, той самой, по которой Спасителя нашего Христа вели к Понтию Пилату; а капли крови, падавшие с Его головы, раненой Терновым венцом, обозначены на ней железными гвоздями[49]. По ним никто не смеет ступать, не прочитав столько молитв Аве Мария и Отче Наш, сколько позволяет их благочестие, и поцеловав гвозди. По обе стороны есть две лестницы, по которым вы можете идти, стоять на них, или преклонять колени; они отделены от Святой лестницы двумя стенами. Прямо рядом с ними — капелла[50], в которой висит большая серебряная лампада. Она горит постоянно, однако говорят, что масла в ней не прибавляется и не убавляется. Чуть подальше — древняя церковь св. Иоанна в Латеране[51], где Смит видел папу, служащего мессу. Обычно это происходит раз в месяц в пятницу.

Приветствовав знаменитого английского иезуита, отца Парсонса[52], и посмотрев римские древности, Смит отправился вниз по Тибру до Чивита-Веккьи, и там взошел на корабль, чтобы повидать прекрасный город Неаполь и его дворян. На обратном пути через Капую, Рим и Сиену, он навестил город Флоренцию, города и княжества Болонью, Феррару, Мантую, Падую и Венецию. Он пересек Венецианский залив и Адриатическое море от Маламокко[53] до Рагузы, потратив некоторое время на осмотр голого, изрезанного берега Албании и Далмации, затем направился к Копер у. Затем он проехал через бедную страну Словению, мимо Любляны до Граца в Штирии, резиденции эрцгерцога Фердинанда Австрийского, того, что теперь — император Германии[54]. Там он встретил англичанина и ирландского иезуита[55], и те познакомили его со многим доблестным и знатным дворянам, в частности, господином Герберсдорфом[56], который, основываясь на своем впечатлении от знакомства со Смитом, представил его барону Кисслю[57], генералу

артиллерии, а тот его — досточтимому полковнику, графу Мелдричу[58], с которым англичанин направился в Вену в Австрии. В каком полку, на какой службу он был, и как проводил время — об этом расскажет наше повествование.

ГЛАВА 4

Осада Лимбаха[59] *(Лендавы)*
Прекрасный план Смита, и другой, немногим хуже

После утраты Канижи[60] турки с двадцатью тысячами осадили укрепленный город Лимбах так быстро, что он был лишен возможности получать известия и не имел надежды на помощь, пока этот английский джентльмен, Джон Смит не сообщил барону Кисслю, что успел научить губернатора способу сообщения, и покажет, как передавать тому свои намерения и получать ответ, если только его отведут в такое место, где можно зажечь факел так, чтобы его было видно из города. Когда Смит ему все объяснил, Киссль воодушевился его изобретением Смита, и дал проводников, которые темной ночью отвели англичанина на гору, где он поставил три факела на равном расстоянии друг от друга, так, чтобы их было видно из города. Губернатор немедленно все понял и ответил, поставив свои три факела таким же образом. Каждый из них знал о присутствии и намерении другого. Находясь на расстоянии семи миль от города, Смит передал губернатору следующие слова: *в четверг ночью я атакую с востока, стреляйте, как только поднимется шум*. Герберсдорф отвечал: *сделаю*. Исполнено это было следующим образом: сначала Смит записал свое послание как можно короче, как вы видите. Потом он поделил алфавит на две части вот так:

Abcdifghikl
1111111111
Mnopqrstvwxyz
2222222222222

Первая часть алфавита, от *a* до *l*, передается, если показать и скрыть один факел столько раз, сколько букв между *a* и нужной вам, вторая часть, от *m* до *z* — точно так же, но двумя факелами. Конец слова обозначается тремя факелами. Каждый раз нужно останавливаться на букве, которую имеешь в виду, пока другой не

запишет ее на бумаге и не подтвердит своим сигналом (один факел), что сделал это. Точно так же, при помощи подсчета букв от *a* до *m*, другой отвечает, и оба понимают друг друга. Проводники за все это время хорошо рассмотрели лагерь, а затем вернулись к Кисслю, который было усомнился в свих силах, так как у него было десять тысяч солдат. Теперь же он приободрился, так как проводники рассказали, что турецкие войска поделены на две части рекой[61] и не могут быстро прийти на помощь друг другу. К этому Смит добавил свою идею: на равнине перед фортом Эйзенбург[62] можно прикрепить фитили с двумя или тремя тысячами пороховых зарядов к нескольким веревкам, каждая в сотню фатомов длиной, привязанных к двум шестам, поджечь заряды и растянуть веревки за мгновение до того, как поднимется тревога, чтобы казалось, что там тысячи мушкетеров. Этот план был претворен в жизнь. Когда турки это увидели, то приготовились отражать этот фальшивый огонь, думая, что там находится большая армия. В это время Киссль со своими десятью тысячами напал на турецкий штаб, а турки впали в смятение. Вскоре Герберсдорф атаковал их в окопах, и в этом смятении треть турок, осаждавших город с этой стороны Лендавы[63], были убиты, а из остальных некоторые утонули, но все бежали. Другая часть армии была так занята отражением огня фальшивых мушкетеров, что до утра Киссль успел провести в город две тысячи солдат и отступил с небольшими потерями. Гарнизон получил припасы из захваченного в турецком лагере, и это вынудило турок снять осаду и отступить к Каниже. Киссля же с почестями приветствовали в Кёрменде[64]. Там он наградил автора и пожаловал чин капитана, командира ста пятидесяти всадников в подчинении у полковника Валдо, графа Мелдрича[65].

ГЛАВА 5

Осада Секешфехервара
Последствия фейерверков Смита; достойные деяния графа Руссвурма; граф Мелдрич берет в плен пашу

По всем странам, измученным войной, пронесся слух о всеобщем мире. Однако турок не планировал ничего подобного и призвал солдат отовсюду, откуда только мог. Также и император[66], с помощью христианских государей, выставил три армии. Одной

командовал брат императора, эрцгерцог Матиас[67], а его лейтенантом был герцог Меркёр; она должна была защищать Нижнюю Венгрию. Вторая, которую вели эрцгерцог Фердинанд Штирийский и герцог Мантуанский[68], должна была отвоевать Канижу, а третья, под началом Гонзага, губернатора Верхней Венгрии[69], должна была соединиться с войсками Джорджо Баска[70] и отвоевать всю территорию Трансильвании.

Герцог Меркер с тридцатитысячной армией, из которой около десяти тысяч составляли французы, осадили Секешфехервар, который иначе называют *Alba Regalis*, город, так хорошо укрепленный человеческим искусством и природой, что считался неприступным. Когда герцог только приступил к городу, турки напали на немецкий лагерь, убили около пятисот человек и отступили прежде, чем немцы успели сообразить, что происходит. На следующую ночь они сделали то же самое с чехами и венграми. Испытывая судьбу, турки попытались захватить врасплох и французский лагерь, но там восемь или девять сотен из них были перебиты или взяты в плен. В этой стычке храбрый французский полковник, месье Гранвиль, получил семь или восемь серьезных ран, однако преследовал противника до ворот; он вернулся живым, но через три или четыре дня умер.

Получив сведения о трех или четырех христиан (сбежавших из города) граф Мелдрич при каждом сигнале тревоги приказывал Смиту поджечь там, где собралось больше всего людей, его драконов, тех самых, использование которых он продемонстрировал ему и графу фон Зульцу[71] в Комароме. Делал он так: приготовив сорок — пятьдесят круглых горшков, заполнял их пистолетным порохом, покрывал дегтем, смешанным с серой и скипидаром, затем брал как можно больше мушкетных патронов, вскрывал их по центру и клал в смесь вокруг горшков, покрывал их той же смесью, поверх нее — плотной парусиной, а поверх всего наматывал фитиль, пропитанный льняным маслом, камфорой и серой. Эти снаряды он помещал в пращи поближе к месту появления врага. Ночью, после сигнала тревоги, снаряды устрашали видом своего короткого пламенного полета, а немедленно после их падения раздавались жалостные крики умирающих турок, что удивительно было слышать. Кроме того, снаряды подожгли пригород у Будских ворот в двух или трех местах, и турки с таким большим трудом

тушили пожары, что если бы в это момент была возможность атаковать, те вряд ли смогли бы противостоять обстрелу и отбиться от противника. Графу Русвурму[72], вопреки всеобщему мнению, нужно было изыскать средства внезапно напасть на горожан, а пригород был защищен заболоченным озером, которое считалось непроходимым.

Герцог разместил свои орудия и обстреливал другую сторону, а Русвурм темной ночью повел людей, каждый из которых бросал перед собой пучки осоки и веток, через озеро, и они захватили врасплох неготовый к бою пригород прежде, чем их обнаружили. По этому неожиданному сигналу тревоги турки бежали в город, а жители другого пригорода, не зная, в чем дело, тоже бежали, оставив пригород герцогу, взявшему его и много орудий, почти не встретив сопротивления. Город же не был так хорошо укреплен, как пригороды, и после обстрела из турецких же орудий был разрушен; его взяли приступом, и так жестоко, что жалко было смотреть. Тем не менее, паша, собрав перед своим дворцом отряд в пятьсот человек, решил там и умереть но большая часть его людей пала у него на глазах, а его самого собственноручно взял в плен храбрый граф Мелдрич и с риском для собственной жизни спас от ярости других солдат, которые разрушили дворец и разорвали бы пашу на кусочки, если бы его не сберегли таким образом. Герцог счел, что такой пленник оказывает честь его победе, приказал, чтобы к паше относились как к принцу, и немедленно отдал приказ чинить проломы и расчищать руины города, которым турки владели около шестидесяти лет[73].

ГЛАВА 6

Доблестная стычка турецкой армии с христианами;
герцог Меркёр победил Хасана-пашу;
он разделил армию христиан; его благородство и смерть

Во время осады султан Мехмед[74] собрал армию в шестьдесят тысяч человек на помощь городу. Узнав, что он пал, он послал своего генерала Хасан-пашу[75] и Мурада-пашу[76], правителя Буды, выяснить, нельзя ли его отбить. Герцог понял, что новая армия Хасана-паши — совсем неопытная, и разместил в городе сильный гарнизон, а сам вместе с храбрым полковником Русвурмом, Куль-

ницем, Мелдричем, пфальцграфом, Вобаном и многими другими, а также с двадцатью тысячами добрых солдат направился на равнину[77]. Две армии столкнулись на марше, и между ними началась горячая и кровопролитная стычка, полк против полка по мере того, как они выстраивались в боевой порядок, пока ночь не разлучила их. Граф Мелдрич оказался в охвате турок, выстроивших свои полки полукругом, и они уже сочли было его своим пленником, а его полк погибшим. Но два его храбрейших друга, Вобан и Кульниц проделали такой проход среди турок, что страшно было смотреть на разбросанных во все стороны лошадей и всадников. Граф же в это время блеснул своей доблестью ярче, чем доспехами, которые казались омытыми турецкой кровью. Он убил храброго турецкого капитана и пробился к своим друзьям, но почти половина его полка погибла. Под капитаном Смитом убили коня, а сам он был ранен, однако недолго остался пешим, ведь вокруг было множество лошадей, потерявших всадников.

Командующий турок, уверенный в победе над герцогом, чья армия была сильно ослаблена из-за осады и оставленного в городе гарнизона, решили захватить все сразу и, опасаясь, что герцог вернется в *Alba Regalis*, той же ночью отправил двадцать тысяч осаждать город, уверив их, что не даст герцогу или любой другой армии помочь гарнизону. Два или три дня они стояли друг перед другом, окапываясь, и турки каждый день провоцировали герцога дать им сражение. Он же в конце концов выстроил свою армию под командованием пфальцграфа, Кульница и Мелдрича, которые с первой же стычки атаковали с такой решимостью и храбростью, что не только привели в замешательство передовые эскадроны турок, но вынудили всю их армию отступить к лагерю, потеряв пять или шесть тысяч человек, включая пашу Буды и четыре или пять командующих санджаками, а также других командиров, двести пленных и девять пушек. В это время из долины на холм вышла еще одна армия, что заставило герцога остановиться и вернуться в свои окопы, дав возможность Хасану перестроить свои разбитые эскадроны. Так они стояли девять или десять дней, и к ним подходили подкрепления, в ожидании сражения. Однако солдаты обеих армий, по причине великой нужды и приближения зимы, пришли в великое недовольство и были готовы разойтись. Паша отступил в Буду, причем часть его арьергарда оказалась отрезанной. Узнав

об этом, Мурад-паша, которого негостеприимно встретил город *Alba Regalis*, укрепленный и с сильным гарнизоном, снял осаду и отступил в Зигетум[78].

Герцог знал, что эрцгерцог Фердинанд упорно осаждал Канижу, которая с утратой *Alba Regalis* и отступлением турок в Буду, лишилась надежды на подкрепления, и дело оборачивается в пользу христиан. Чтобы способствовать этому, герцог разделил свою армию на три части. Граф Русвурм с семью тысячами пошел к Каниже. Графа Мелдрича с шестью тысячами послали на помощь Джорджо Басте против трансильванцев[79], а остальные пошли с ним в гарнизоны Стригония и Комары[80]. Так отличившись, он прибыл в Вену, где эрцгерцоги и знать принимала его с такими почестями, как если бы он отвоевал всю Венгрию. Многие считали, что даже его портрет принесет им удачу, тысячи хранили его как драгоценную реликвию. В ответ на такие почести, герцог решил вернуться во Францию, чтобы собрать войска для кампании следующего года. Вместе с эрцгерцогами Матиасом и Максимилианом[81] и многими знатными дворянами он был торжественно препровожден в Нюрнберг, где в его честь устроили королевский пир. Неизвестно, почему это случилось, но на следующее утро его нашли мертвым[82], а его зять умер через два дня. После их великого триумфа их сердца с великой печалью доставили во Францию[83].

ГЛАВА 7

Неудачная осада Канижи; граф Мелдрич служит князю Жигмонту; князь Мозеш осаждает Альбу-Юлию[84]; три поединка Смита; его патент, данный Жигмонтом, и награда

Достойному господину Русвурму выпало такое ужасное путешествие к осажденной Каниже (из-за исключительной силы и продолжительности бури с градом, ветром, заморозков и снега, таких, что христианам пришлось побросать шатры, пушки и все свое имущество; было так холодно, что за одну ночь замерзли насмерть три или четыре сотни человек, а две или три тысячи пропали во время снежной бури, хотя точно знали, что враг их не преследует), что благородный граф Мелдрич предпочел отправиться в Трансильванию, и там, услышав о смерти Михая[85] и храброго герцога Меркера и зная о планах Басты, а также и о том, что его

Величество князь[86] был в глазах всех людей правителем главных частей Трансильвании, убедил своих солдат, что в таком благородном деле следует помочь князю против турок, а не Басте против князя[87].

Солдаты, уставшие от тяжелых переходов и обнадеженные шансом свободно взять добычу из имущества турок, легко согласились идти за ним, куда ему угодно. Сам же благородный граф был трансильванцем по происхождению, причем страна его отцов все еще находилась под турками, ведь Трансильвания тогда была еще разделена на три части, хотя сердца всей страны и ее народа принадлежали князю. Но границы с крепостями и непроходимые горы разделяли ее на части: одна принадлежала князю, другая — императору, третья — Турку[88]. Чтобы вернуть свои небольшие владения, граф просил у князя разрешения попытать счастья и употребить для этого весь опыт, накопленный им за двадцать лет на службе императора, обещая, что проведет все оставшиеся дни своей жизни, защищая страну на службе Его Величества. Князь был рад появлению храброго командира с опытными и бывалыми солдатами, сделал его квартирмейстером своей армии, дал необходимые припасы для солдат и даровал желанное им право грабить турок.

Граф совершил много вылазок в долину Саркам[89] среди утесов, где находились турки, татары, но по большей части бандиты и ренегаты и подобные им. Иногда он выгонял их на равнины вокруг Альбы-Юлии, где стоит город, крепкий не только людьми и стенами, но, кроме того, так окруженный горами, затруднявшими подход к нему, что за все годы войны его не пытались взять. Разузнав положение дел и разведав проходы, удобные для наступления армии, граф вышел с войсками, как только земля надела свое зеленое одеяние. Чтобы захватить первый из удобных проходов, в узкой долине между двумя горами, граф приказал послать полковника Фельта с его ротами, в засаду. Утром те должны были погнать весь скот, какой смогут найти, к форту в этом проходе. Солдаты форта, как предположил Смит, совершат вылазку, заметив лишь небольшой отряд, чтобы отбить добычу. Его план был так успешен, что гарнизон оказался отрезан засадным отрядом, и Фельт захватил брошенное ими укрепление. Мелдрич был счастлив такому удачному началу, однако он со своим авангардом и артиллерией смог

пройти через горы только через шесть дней. Предупрежденные заранее, турки настолько усилили город людьми и провиантом, что смеялись над небольшим числом людей, которых Мелдрич привел к городу, а тех было всего восемь тысяч. Прежде чем они успели разбить лагерь, турки атаковали так рьяно, что в течение часа шла не стычка, а кровавая битва, и обе стороны потеряли около пятнадцати сотен. За турками гнались до тех пор, пока городская артиллерия не вынудила графа отступить. На следующий день генерал Мозеш Секей[90] со своей армией в девять тысяч пехотинцев и всадников, с двадцатью шестью пушками, тоже встал лагерем. Но из-за расположения города они не могли взять его, опасаясь турок. Город находился на скале, с одной стороны которой, в полумиле, были непроходимые горы, а с другой — плоская равнина, где встали лагерем христиане. Однако их настолько подавляла артиллерия турок, что они провели почти месяц, роя траншеи и возводя редуты для своих батарей. Турки часто высмеивали их медленную работу, крича, что они заложили свои пушки и потолстели от нехватки движения. Считая, что христиане отступят, если не сумеют напасть на город, турки направили вызов любому капитану армии.

А именно, что для увеселения дам, которые уже давно не видели никаких придворных развлечений, их курбаши вызвал любого капитана, командовавшего ротой, на бой, ставкой в котором была его голова. Дело обсудили, и вызов приняли, однако возникло так много вопросов об организации поединка, что бойца выбирали по жребию, и его вытянул вышеупомянутый капитан Смит.

Ради поединка заключили перемирие, на валах толпились прекрасные дамы и офицеры, христиане построились батальонами. Турецкий капитан появился на поле под возгласы юношей, на прекрасном коне и хорошо вооруженный. На его плечах два крыла из орлиных перьев были закреплены серебряной полосой, украшенной золотом и драгоценными камнями. Перед ним янычар нес его копье, и еще двое вели под уздцы его коня. Вскоре после этого под пение фанфар появился капитан Смит. Только паж нес его копье; проехав мимо паши с вежливым приветствием, Смит занял свою позицию и при сигнале к атаке так сильно ударил турка, что его копье прошло через нашейник, лицо и голову, и турок мертвым упал наземь. Спешившись и сняв его шлем, Смит отрезал павшему голову; турки же забрали его тело; сам Смит вернулся невреди-

мым. Голову он поднес господину генералу Мозешу, который его принял, а вся армия его радостно приветствовала.

Смерть турецкого капитана разбила сердце некоего Гру-аги, его близкого друга, и он, охваченный скорее безумием, нежели яростью, направил победителю личный вызов, чтобы забрать голову друга или потерять собственную, добавив к ставке свои доспехи и коня. Поединок случился на следующий день, как и прежде, под звук фанфар. Копья обоих разлетелись на куски от удара, но турок чуть не упал с коня. Следующими были пистолеты. Смиту пуля попала в нагрудник, но следующим выстрелом турок был так тяжело ранен в левую руку, что не мог править конем и защищаться. Конь сбросил его, и он так сильно ударился при падении, что, как и друг, потерял голову, а также коня и доспех, тело же его и богатое одеяние были отосланы обратно в город.

Каждый день турки совершали вылазки, но ни одна из стычек не приводила к успеху. Наши же работы были еще не завершены, и редуты достигли нужной высоты. Чтобы занять время, Смит, приведя неопровержимые разумные доводы, получил разрешение объявить прекрасным турецким дамам, что он не слишком любит головы их слуг, и если кто-то из турок из числа офицеров придет за ними на поле для поединков, то сможет получить и его голову на тех же условиях, если сможет победить.

Вызов был немедленно принят Красавчиком Мулаем-агой. На следующий день оба бойца вышли на поле так же, как и ранее, и каждый выстрелил из пистолета — копий у них не было — но доспехи, которые назначил защищающийся, были так хороши, что оба не пострадали. Следующими были их алебарды. От ударов их пик то один, то другой боец едва удерживался в седле, а христианин получил такой удар, что уронил алебарду и, казалось, вот-вот свалится вслед за ней. Казалось, что турок побеждает, и с валов донесся громкий крик. Турок всеми силами старался использовать свое преимущество, но его противник благодаря резвости своего коня, а также расчета и опыта в таких делах, с Божьей помощью, не только уклонился от атаки турка, но, вопреки всеобщему ожиданию, выхватив свой фальшион, проткнул нижнюю часть доспеха турка сзади, через спину насквозь, так что, хотя турок и спешился, но вскоре потерял свою голову, и дело было сделано.

ГЛАВА 8

Албанец[91] Джорджо Баста; его неблагодарность по отношению к князю Жигмонту; князь Мозеш, его лейтенант, свергнут Бастой, генералом на службе императора Рудольфа; Жигмонт сдает свою страны Рудольфу; Баста помогает императору Рудольфу в Валахии

Этот успех так воодушевил всю армию, что Смита сопроводили в шатер генералов с подарками шесть тысяч человек, а за ним вели три лошади, перед каждой несли голову турка на копье. Мозеш принял Смита и его спутников с подобающим случаю уважением, обнял его, подарил ему доброго коня в дорогой упряжи, саблю и пояс к ней стоимостью в три сотни дукатов, а Мелдрич сделал его сержант-майором своего полка. Теперь вернемся к осаде: разместив двадцать шесть орудий в пятидесяти или шестидесяти футах над равниной, христиане заставили их говорить так громко, что через пятнадцать дней было сделано два пролома. Турки защищали их так доблестно, как только возможно, и день превратился бы в темную ночь, если бы не огни убийственных мушкетов, и миролюбивых пушек. В это время их обжора-губернатор сидел в замке на вершине горы и, словно доблестный правитель, спрашивал в чем дело, а в это время ужас и смерть глядели друг на друга в изумлении, ожидая, кто победит. Мозеш приказал атаковать вверх по пологому склону гор, и там бароны Будендорф и Обервин потеряли почти половину солдат своих полков, погибших от сброшенных на них вниз бревен, мешков с порохом и тому подобного, а они должны были подняться вверх, чтобы добраться до проломов. Тем не менее, они наступали с неукротимой решимостью на пики защитников, которые с такой же решимостью отбивались, а затем граф Мелдрич, Бекльфилд и Зарван со своими свежими полками пришли им на помощь и бились так яростно, что турки отступили и бежали в замок. Оттуда, подняв флаг перемирия, они запросили условий сдачи. Помня, как умерли его предки, граф палил по замку изо всех орудий, какие были в городе, и на следующий день взял его. Всех, кого нашли способными держать оружие, предали мечу, а их головы поместили на пики на стенах точно так же, как турки поступили с христианами, когда взяли город. Мозеш починил валы и разрушил свои редуты, а потом оставил сильный гарнизон в городе, хотя тот и был сильно разграблен,

так как до того долгое время считался неприступным и превратился в гнездо воров. Но понесенные армией потери придавали горечь сладости победы и вынудили Мозеша искать мести, так что он взял Верацио, Шолмош и Купронку[92], и с двумя тысячами пленных, по большей части женщин и детей, пришел к Эзенбергу[93], неподалеку от княжеского дворца, где и встал лагерем.

Когда Жигмонт пришел приветствовать армию, ему передали пленных и двадцать шесть знамен. Когда возносились хвалы Господу всемогущему в триумфе за победы, князю сообщили о том, что Смит совершил в Лимбахе, Секешфехерваре и Альбе-Юлии, и за это он даровал Смиту герб с тремя головами турок на щите, патентом с его подписью и печатью, и взял клятву всегда носить его цвета, а также пожаловал ему своей портрет в золоте, и пенсию в триста дукатов ежегодно.

SIGISMVNDVS BATHORI, Dei gratia Dux Transilvaniae, Wallachiae, & Vandalorum[94]; Comes Anchard, Salford, Growenda; Cunctis his literis significansus qui eas lecturi aut audituri sunt, concessam licen|tiam aut facultatem Iohanni Smith, natione Anglo Gene|roso, 250. militum Capitano sub Illustrissimi & Gravissimi Henrici Volda, Comitis de Meldri, Salmariae, & Peldoiae primario, ex 1000. equitibus & 1500. peditibus bello Vngarico conductione in Provincias suprascriptas sub Authoritate nostra: cui servituti omni laude, perpetuaque memoria dignum praebuit sese erga nos, ut virum strenuum pugnantem pro aris & focis decet. Quare è favore nostro militario ipsum ordine condonavimus, & in Sigillum il|lius tria Turcica Capita designare & deprimere concessimus, quae ip|se gladio suo ad Vrbem Regalem in singulari praelio vicit, mactavit, atque decollavit in Transilvaniae Provincia: Sed fortuna cum variabilis ancepsque sit idem forte fortuito in Wallachia Provincia Anno Domini 1602. die Mensis Novembris 18. cum multis aliis etian Nobilibus & aliis quibusdam militibus captus est à Domino Bascha electo ex Cambia regionis Tartariae, cujus severitate ad|ductus salutem quantam potuit quaesivit, tantumque effecit, Deo omnipotente adjuvante, ut deliberavit se, & ad suos Commilitones revertit; ex quibus ipsum liberavimus, & haec nobis testimonia habuit ut majori licentia frueretur qua dignus esset, jam tendet in patri|am suam dulcissimam: Rogamus ergo omnes nostros charissimos, confinitimos, Duces, Principes, Comites, Barones, Gubernatores Vrbium & Navium in eadem Regione & caeterarum Provincia|rum in quibus ille residere conatiu fuerit ut idem permittatur Capitancus li-

bere sine obstaculo omni versari. Haec cientes pergraum nobis feceritis. Signatum Lesprizia in Misnia die Mensis Decembris 9. Anno Domini 1603.

Cum Privilegio pro|priae Majestatis.

SIGISMVNDVS BATHORI.

UNIVERSIS, & singulis, cujuscunque loci, status, gradus ordinis, ac conditionis ad quos hoc praesens scriptum pervenerit, Guilielmus Segar Eques auratus aliàs dictus Garterus Principalis Rex Armorum Anglicorum, Salutem. Sciatis, quod Ego praedictus Garterus, notum, testatumque facio, quod Patentem suprascripium, cum manu propriapraedicti Ducis Transilvaniae subsignatum, & Sigillo suo affixum, Vidi: & Copiam veram ejusdem (in perpetuam rei memoriam) transcripsi, & recordavi in Archivis, & Registris Officii Armorum. Datum Londini 19. die Augusti, Anno Domini 1625. Annoque Regni Domini no|stri CAROLI Dei gratia Magnae Britanniae, Franciae, & Hiberniae Regis, Fidei Defensoris, &c. Primo.

GVILIELMVS SEGAR, Garterus.

Я[95], *ЖИГМУНТ БАТОРИ*, милостью Божьей герцог Трансильвании, Валахии, Молдавии, граф Анхарда, Зальфорда и Гровенда, всем, кому может попасться эта грамота. Знайте, что мы даем позволение разрешение английскому джентльмену Джону Смиту, капитану 250 солдат под началом милостивого и благородного Генриха Волды, графа Модруша, Салмарии и Пелдовии, полковнику тысячи всадников и пятнадцати сотен пехотинцев в венгерских войнах и в упомянутых провинциях под моей властью, поскольку его служба заслуживает хвалы и вечной памяти у нас, так как он во имя Бога и моей страны победил моих врагов, и из нашей любви и благоволения, по закону геральдики, мы заказали и даровали ему носить на гербе изображение и описание трех голов турок, которых он перед городом Альба-Юлия победил в поединке, убил и обезглавил в провинции Трансильвания. Однако фортуна переменчива, и так с ним случилось в провинции Валахия, 18 ноября 1602 г. в провинции Валахия, вместе со многими другими, дворянами и другими нашими солдатами он был взят в плен пашой Камбии, страны в Тартарии. Но это несчастье принесло ему удачу и, с помощью и властью Господа Всемогущего он освободился и вернулся в полк к своим собратьям-солдатам. От этой службы мы его освобождаем, однако он достоен лучшей награды, а сейчас собирается вернуться в собственную прекрасную

страну. Мы поэтому желаем, чтобы все наши любящие и добрые родственники, герцоги, князья, графы, бароны, губернаторы городов, местечек, или же любых других провинцией, в которые он прибудет, и капитаны кораблей свободно пропустили вышеупомянутого капитана без препятствий и затруднений, и за это деяние мы будем готовы сделать то же самое для них. Скреплено печатью в Лейпциге в Мейссене девятого декабря в 1603 году от Рождества Христова.

С привилегией его величества.

ЖИГМУНТ БАТОРИ

Всем и каждому, в любом месте, любого сословия, звания, положения и состояния, к кому попадет это послание, Уильям Сегар[96], рыцарь, герольд ордена Подвязки и главный гербовый король Англии, желает здравия. Знайте, что я, вышеупомянутый герольд ордена Подвязки, засвидетельствовал и признал, что вышеупомянутый патент, который я видел, подписан и запечатан личной подписью и печатью указанного князя Трансильвании, и подлинный экземпляр, и ради вечной памяти, я подписал и занес его в регистр в конторе герольдов. Дано в Лондоне девятнадцатого августа, в год 1625 от Рождества Христова, в первый год правления нашего суверена, господина Карла[97], милостью Божьей короля Британии, Франции и Ирландии, защитника веры и т.п.

УИЛЬЯМ СЕГАР

ГЛАВА 9

Жигмонт отправляет послов к императору; условия приняты; он сдает все владения Басте и возвращается в Прагу

Все это время Баста набирал новые войска, а император приказал ему снова вторгнуться в Трансильванию, которая некогда была одной из самых плодородных и сильных стран в тех частях света, а теперь являет взору картину опустошения и запустения. Сады и поля заросли сорняками, церкви, укрепленные дворцы и лучшие здания из страха нападения укрыты под мхом и лозой. А крепость и ограда доброй части Европы, которую христианам стоило бы снабжать и поддерживать, была разрушена теми, кому больше всего стоило бы ее оберегать. Но увы, такова власть короля, избалованного всеми радостями довольства и лести, не знающего и не принимающего во внимания труды пахаря, опасности

торговца, тяготы правителя; не чувствующего муки сломанных конечностей, незаживающих ран, тяжелых переходов, плохого жилища, нехватки еды и других бедствий, какие испытывают солдаты во имя защиты всех этих сословий, и при этом голодающие из-за невыплаты призовых денег и жалования, по недомыслию или злонамеренности. Тем временем придворный политик больше думает о своей чести и интересах, нежели о благе своей страны или славе, чести или безопасности своего государя, и этот достойный князь[98] сам тому свидетель. Но император уверился в том, как уязвимо и отчаянно положение Жигмунта, и снова отправил Басту с большой армией попытать счастья в Трансильвании. Видя, как гибнет его страна и народ, а также приняв во внимание небольшие средства, оставшиеся у него для защиты своих владений и от жестокости турка, и от мощи императора, а также и то, как мало поляки, вопреки своему обещанию, помогают ему подкреплениями, князь послал к Басте людей устроить перемирие, чтобы отправить к императору посланников для заключения мира, и Баста на это согласился.

Послы добились того, что император утвердил для них условия, предложенные князю во время их союза в войне за земли в Силезии[99]: 60000 дукатов, выплачиваемые немедленно, и 5000 дукатов в год как пенсия. Когда соглашение стало известно лейтенанту князя Мозешу, находившемуся тогда в поле с армией, которая пошла бы на все, что угодно, лишь бы не подчиняться немцам, то он воодушевил своих солдат и скрытно повел их против Басты. Того он встретил лучше подготовленным и снабженным, нежели ожидал, так что через шесть или семь часов в поле лежали мертвыми пять или шесть тысяч, с обеих сторон. Разгромленный таким образом Мозеш ушел к туркам в Темешвар[100], а его солдаты разбежались в разные стороны.

Узнав об этом странном и неожиданном событии, князь прибыл в лагерь Басты с сотней своих магнатов и дворян, чтобы сообщить, что ничего не знал об ошибке своего лейтенанта, который поступил так без его приказа или ведома, и добровольно предложил выполнить все условия соглашения его послов с императором. Приказав всем своим гарнизонам выйти из крепостей, он передал все укрепления Басте для императора и отправился в Прагу, где его приняли с почестями и подтвердили права владения землями,

как и обещал император. Баста собрал всех знатных дворян, принял у них клятвы верности, и так, после отъезда их князя, Трансильвания снова подчинилась императору.

Теперь, после смерти валашского воеводы Михая, турецкий султан послал в Валахию воеводой или князем некоего Иеремию[101]. Его оскорбительная тирания заставила народ поднять против него оружие, так что он был вынужден бежать в пределы Молдавии[102], а Баста от имени императора объявил [князем] господина Раду[103] вместо него. Но Иеремия собрал армию из сорока тысяч турок, татар и молдаван и вернулся в Валахию[104]. Раду еще не успел забрать власть и бежал в Трансильванию к своему старому другу Басте, который, хорошо поразмыслив обо всем, а также о том, как хорошо было бы для собственной безопасности подчинить Валахию императору, или, по крайней мере, найти занятие для остатков старых полков Жигмунта (сила которых и лояльность вызывала у него подозрения), послал их вместе с Раду отвоевывать Валахию под командованием доблестных капитанов — графа Мелдрича, графа Фельта, графа Нидерспольта, графа Шарвана, господ Бекльфильда и Будендорфа с их полками, и прочих высокого ранга и звания, лучших друзей и союзников князя. Они с тридцатью тысячами солдат прошли вдоль реки Альтус[105] к теснинам у Ребринка[106], и там вошли в Валахию, встав лагерем у Разы[107]. Иеремия находился в Арджеше и расположил свою армию в старом лагере, на равнине у Питешти и укрепил его наилучшим образом, намереваясь защищаться до тех пор, пока к нему не подойдет еще подкрепление от крымских татар. Раду отрезал от него много небольших отрядов, прибывавших в лагерь, а по ночам приказывал кидать головы, казненных вражеских солдат в окопы. Противник захватил семь носильщиков, и Иеремия приказал освежевать их, а потом повесил их кожу на шесты, а тела и головы — на кол рядом с ними.

ГЛАВА 10

Сражение при Роттентоне[108]; хитрая уловка Смита с порохом

Не зная, как вовлечь врага в битву, Раду свернул лагерь, сжег и уничтожил все на своем пути и ночью вернулся к Ребринку,

словно бы бежал, заслышав о приближении крымских татар. Это вселило в турок уверенность в легкой победе, и они побудили Иеремию следовать за ними вопреки его воле. Видя, что замысел воплотился согласно его желанию, Раду распорядился выстроить перед горным проходом свою армию, арьергард которой почти два дня преследовали постоянными стычками, и повел ее против врагов, которые подошли со всеми своими войсками в наилучшем порядке, на какой были способны, и были атакованы шестью тысячами гайдуков, валахов и молдаван. Их вели три полковника, Оберзалль, Дюпра и Калаб, давая остальным время подтянуться. Фельт и Нидерспольт со своими полками сражались так же храбро, пока на них не напал со свежими войсками санджак-бей Хамзабек. Мелдрич и Будендорф как разъяренные львы встретили атаку так храбро, как если бы победа зависела только от них. Под Мелдричем убили коня, и турки изо всех сил старались взять его в плен, но, найдя нового коня, он, как считают, собственноручно убил храброго санджак-бея. После того, как отряд последнего отступил, на передовую в сражении вышли два гордых паши, Аладин и Зизим. Фельт и Нидерспольт, отдохнув, соединили свои войска с полками Бекльсфильда и Шарвана, атаковали левый фланг Зизима с такой невероятной храбростью, что смешали его порядки, а Зизим-паша был взят в плен, но тут же умер от ран. Иеремия же, видя, что сражение оборачивается в пользу Раду, и, находясь, как и подобает доблестному государю, в авангарде, примером своей храбрости так воодушевил солдат, что Раду не был слишком уверен в победе. Началась кровавая резня, так что невозможно было ходить по земле, не наступая на мертвые тела, которые менее чем за час так перемешались, как если бы каждый полк выбрал себе противника. Доблестный Аладин в тот день прославил свое имя доблестью, а его смерть оплакивали многие враги после победы, которая в тот день досталась Раду. Сообщали также, что Иеремия был убит, но этого не произошло; он с остатком армии бежал в Молдавию. На поле боя осталось двадцать пять тысяч погибших, из обеих армий. Так Раду вновь утвердил свою власть, а Валахия стала вассалом императора.

Но не успел Раду освоиться в своем новом положении, как пришли вести о том, что отставшие татары грабят области, прилежащие к Молдавии. Против них послали Мелдрича с тринадцатью

тысячами солдат, но когда тот услышал, что это — тридцатитысячная армия хана крымских татар и двух его сыновей, а Иеремия, сбежавший с четырнадцатью или пятнадцатью тысячами, ждет их в засаде у Лангенау[109], он отступил к Роттентону[110], где находился сильный гарнизон Раду. Однако их окружили враги, страшные числом, и солдаты Мелдрича не могли быстро передвигаться из-за постоянных стычек с разведчиками, фуражирами и небольшими отрядами, которые постоянно натыкались на них. В одну из ночей, с большим трудом пробираясь через лес, рубя деревья, чтобы воспрепятствовать проходу турок, в густом утреннем тумане они неожиданно встретили две тысячи вражеских солдат, нагруженных награбленным добром, две или три сотни всадников и скот. Большая часть врагов была перебита или взята в плен. Пленные рассказали им, где находился Иеремия, удерживавший проход в ожидании приближения крымских татар, которые были уже недалеко.

Англичанин Смит посоветовал Мелдричу, который собирался прорываться через этот проход силой, хитрую уловку, которую тот немедленно применил следующим образом. Заполнив двести или триста стволов деревьев горючей смесью, он поместил их на копья и, атакуя врага ночью, поджег стволы. Они заполыхали, сильно разбрасывая искры, и испугали не только вражеских коней, но и пехотинцев. Благодаря этой огненной атаке их лошади развернулись так резко, что силой своего натиска разбили Иеремию и его армию, почти совсем без потерь у Мелдрича. Но его солдаты недолго радовались своей победе; в трех лигах от Роттентона их догнали почти сорок тысяч татар, и они либо должны были дать бой, либо их порубили бы в куски во время бегства. Здесь исполнилось желание Басты и императора: с первыми лучами солнца татары развернули свои знамена. В полдень солнце вышло ненадолго, чтобы посмотреть на это предательство, пока земля не покраснела от крови благородных людей, и солнце скрылось от стыда, не желая видеть этого подлого коварства. Великолепны были знамена и стяги, полоскавшиеся на ветру, сверкание доспехов, множество цветов, покачивание перьев, лес пик и другого оружия перед беззвучным взрывом снарядов убийственных пушек, голос которых поначалу не слышится, а ощущается теми, в кого они целятся, и причиняет им ужаснейший урон.

ГЛАВА 11

Имена англичан, убитых в сражении при Роттентоне; как капитан Смит был взят в плен и продан в рабство

В долине Веристорна[111], между рекой Альтус и горой Роттентон произошла кровавая битва, в которой полегли почти все близкие друзья благородного князя Жигмунта Батори. Мелдрич выстроил свои одиннадцать тысяч солдат наилучшим образом. Его фланги прикрывали отроги горы, а перед собой он поставил острые колья с остриями, закаленными в огне и изогнутые в сторону врага, словно три батальона пик, и между ними приказал выкопать небольшие ямы. Среди кольев разместились пехотинцы, которые должны были отступить, как только их атакуют. Хан[112] выстроил свои 40000 воинов наиболее выгодным для него образом и приказал Мустафе-паше начать сражение; раздался громкий крик, знамена развевались, били барабаны, играли горны и рожки. Нидерспольт и Навазо со своими полками храбро встретили их и вынудили отступить. Татарин Бег-оглы со своими эскадронами застил свет полетом своих бесчисленных стрел, но его атаки храбро отбивали Фельт и Обервин. Эта кровавая бойня продолжалась больше часа, пока огромное численное преимущество татар не заставило христиан отступить за колья, как им было приказано. Проклятый татарин, оскорбленный тем, что еще не достиг победы, отправил солдат в бой. Поразительно было видеть, как кони и люди падали среди кольев, и утратившие порядок войска были так побиты, что христиане громко кричали: Победа! А пять или шесть полевых орудий, которые поместили на склоне горы, нанесли большой урон врагу.

Тот, однако продолжал сражаться с такой яростью, что Мелдрич, не видя возможности долго удерживаться, собрал свою небольшую армию в один отряд, решив прорваться или умереть. Итак, он приказал идти в атаку и в течение более чем получаса прорубал себе путь, пока его не победили главные силы крымских татар с двумя полками турок и янычар, намного превосходившие его силами. Приближалась ночь, и граф с тринадцатью или четырнадцатью сотнями всадников переплыл реку; некоторые утонули, все остальные были убиты или взяты в плен. Итак, на этом кровавом поле полегли около 30000 солдат, одни безголовые, другие без

рук и ног, все посечены и изрублены. Своим последним дыханием они сообщили миру, что никогда еще крымские татары не платили такую дорогую цену за столь немногие жизни. Но теперь страны Трансильвания и Валахия (подчиненные императору) и Жигмунт, храбрый князь, его подданный и получатель пенсии, большая часть его знати, доблестные капитаны и солдаты стали добычей жестокого разрушителя Турка. Если бы император был готов помочь Жигмунту, а три армии, ведомые достойными капитанами — Михаем, Бастой и им самим, соединились бы против турка, пусть все судят, каким счастьем это обернулось бы для христиан. Они отвоевали бы Болгарию или, по крайней мере, выкинули бы Турка из Венгрии, там, где он взял гораздо больше у императора, нежели император у Трансильвании[113].

В этой ужасной битве погибли Нидерспольт, Фельт, Шарван, Навазо, Бавелло и многие другие графы, бароны, полковники, капитаны, храбрые дворяне и солдаты. Позвольте мне вспомнить имена моих соотечественников, которые закончили свои дни с решимостью защищать Господа и Его Писание: Баскерфилд, Хардвик, Томас Майлмер, Роберт Моллинекс, Томас Бишоп, Фрэнсис Комптон, Джордж Дэвисон, Николас Уильямс и некий шотландец Джон. Они сделали все, что смогли, а когда не могли уже сделать ничего больше, оставили свои тела свидетельствовать об их намерениях. Только энсин[114] Картон и сержант Робинсон спаслись. Но Смит лежал и стонал среди мертвых тел и множества умиравших и раненых до тех пор, пока его не нашли мародеры. Они сочли, что он выживет, а поскольку доспехи и одежда убедили их в том, что его выгоднее выкупить, нежели убить, взяли его в плен со многими другими. Они хорошо с ним обращались, пока его раны не исцелились, а потом в Аксиополисе[115] их всех продали в рабство, как скот на рынке, где каждый покупатель, осмотрев его тело и раны, заставлял других рабов драться с ним, чтобы испытать его силы. Он оказался частью добычи Баши Баккала, который отослал его в Адрианополь[116], а оттуда в Константинополь, как раба для своей любовницы. Скованные за шею цепями по двадцать человек, они шли к этому великому городу, где их передали разным хозяевам, а его — молодой гречанке из Трапезунда.

ГЛАВА 12

Как капитан Смит был отправлен пленником через Черное и Азовское моря в Татарию; описание этих морей, и обращение с ним

Эта благородная дама иногда позволяла своим друзьями посмотреть на него, или скорее, говорить с ним, потому что сама разумела по-итальянски. Она притворялась больной, когда ей нужно было идти в бани или оплакивать могилы, так как хотела знать, как паша взял его в плен, и был ли он в самом деле, как тот ей писал, чешским дворянином, которого паша победил, как и других, кого вскоре должен был ей отдать, а выкуп за них — украсить ее плодами его побед.

Но потом она узнала, что Смит ничего об этом не знает и не видел пашу до тех пор, пока тот не купил его в Аксиополиса, и что он сам — англичанин, только благодаря своим заслугам ставший капитаном в этих землях. Чтобы проверить, правду ли он говорит, она ухитрилась отыскать людей, говоривших по-английски, по-французски, по-немецки, по-итальянски и по-голландски, и им Смит рассказал большую часть того, что здесь изложено, насколько считал нужным. Когда ей все точно перевели, она (казалось) посочувствовала ему. Но поскольку он был для нее бесполезен, она позволила своей матери продать его и отослала англичанина к брату, тимару-паше[117] из Налбриса[118] в земле Камбии, провинции Татарии.

Здесь мы припомним его [Смита] перемещение по такому примерному маршруту: из Константинополя через Сандер, Скруй, Панассу, Мусу и Ластиллу в Варну[119], древний город на Черном море. Не имея с момента пленения свободы больше, чем позволяли его глаза, он за все время путешествия видел только города с невысокими башнями, и равнинную, плодородную и прекрасную страну, наиболее восхитительную часть Греции[120], но за Варной — ничего, кроме волн Черного моря, пока корабль не достиг мысов Тавр и Пергилос[121], а между ними он прошел через пролив Нигер[122], который, по мнению Смита, составляет около десяти лиг в длину и три в ширину между двумя низкими берегами. Проход глубоководный, но у входа в Азовское море много больших отмелей, и черных камней. Это, как говорили турки, деревья, водоросли

и ил, принесенные из внутренних земель наводнениями и силой течения и выброшенные там рекой Эди[123].

Они прошли мимо множества низких островов и илистых отмелей, и не видели больше ничего, кроме соленой воды, пока не оказались между Сусаком и Курушке[124]. Это два белокаменных города в устье реки Бруапо[125]. За следующие шесть или семь дней плавания он увидел четыре или пять мощных на вид каменных крепостей, с плоскими крышами и укреплениями вокруг них. Когда он прибыл в Камбию, с ним (согласно их обычаю) хорошо обращались. Река здесь больше полумили шириной. Крепостная стена там охватывает большую площадь, толщиной она — четырнадцать или пятнадцать футов. В шести футах от стены палисад, а затем — ров шириной сорок футов, заполненный водой. На запад от крепости находится город, весь состоящий из низких домов с плоскими крышами. Его нельзя считать мощным, однако он восхищает и держит в подчинении все варварские страны. Смит провел там три дня, а еще через два проводники доставили его в Налбрис, где тогда находился тимар-паша, в большой каменный замок с множеством больших дворов, окруженный каменными стенами, на которых помещены гербы тех, кто первыми покорили эти земли, что теперь трудятся на турецкого тирана.

Добрая дама подробно написала своему недоброму брату о том, чтобы со Смитом хорошо обращались, но брат усомнился в ее намерениях[126]. Ведь она сказала брату, что Смит прибыл туда, чтобы выучить язык и узнать, что значит быть турком, пока время не сделает ее госпожой самой себе. Но ее брат тимар-паша проявил величайшую жестокость, ибо в течение часа после доставки рабов приказал раздеть Смита донага, сбрить ему бороду и выбрить голову так же чисто, как будто это его рука, вокруг шеи закрепили железное кольцо с шестом, изогнутым как серп, нарядили в кафтан из шерсти архара, подвязанный полоской необработанной кожи. Там было множество рабов-христиан и около сотни турок и мавров, принужденных к рабскому труду, а Смит, прибывший последним, стал последним из рабов. Между рабскими уделами не было большой разницы; самый лучший из них был так плох, что и пес едва ли выжил бы, и за все муки и труды рабов ценили не больше, чем животных.

ГЛАВА 13

Пища турок; пища славян; одежда татар;
их способ воевать и религии, и. т.д.

Тимар-паша и его друзья питались пловом, который состоит из вареного риса и нута, с кусочками баранины, или же зажаренными кусками конины, или мяса быков, архаров или других животных. Самоса и меззе[127] — излюбленные лакомства, это круглые пироги, начиненные любым мясом, какое у них есть, порезанным с разными травами. Их лучшие напитки — кофе, из зерен, которые они зовут кава, сваренных в воде, и щербет — это просто мед и вода; молоко кобылиц, или молоко любых других животных, которое они считают укрепляющим, но простонародье пьет обычную воду. Хлеб они делают из этой кавы[128], это нечто вроде черной пшеницы, и кускуса — маленьких белых семян, похожих на просо из Бискайи. А нашей обычной едой были внутренности коней и архаров; их, порубленные на мелкие куски, татары складывают в большой котел, варят с кускусом и кладут в большие миски в форме жаровен. Они сидят вокруг них на земле и загребают из мисок еду прямо руками, сколько хотят, а недоеденное оставляют рабам-христианам. Такой бульон они разбавляют толченым кускусом, гасят костер и, заполнив миски, накрывают их и засыпают углями, пока кускус не запечется. Это блюдо, томленое с остатками бульона и небольшими кусками мяса, было необыкновенным лакомством.

Татары высокого звания одеваются как турки, но простые татары носят на спине шкуру черной овцы, причем ее ноги завязаны на шее, а две другие — на поясе, еще одна [шкура] покрывает его живот и ноги и завязана похожим образом сзади; еще две, связанные вместе, служат им штанами, а на голове маленькая плоская шапочка из черного войлока. Они используют очень много этого войлока, на ковры, постель, кафтаны и идолов. Их дома намного хуже, чем у ирландцев, но во внутренних областях у татар нет ничего, кроме повозок и шатров, которые они перемещают от стана к стану, как им придется по случаю, гоня с собой бесчисленные стада черных овец, коров и архаров, которые съедают все на своем пути.

Ибо татары — ногаи не имеют ни городов, ни домов, ни зерна, ни питья, только мясо и молоко. Молоко они хранят в больших

кожаных бурдюках, и каким бы кислым оно ни было, оно подходит их крепким желудкам. Они все живут ордами, как и крымские татары, по три или четыре сотни в группе, в больших повозках шириной пятнадцать или шестнадцать футов, перекрытых небольшими шестами, сплетенными вместе в форме перевернутого птичьего гнезда, из жженой кости, смешанной с маслом, верблюжьей шерстью и той глиной, какую найдут. Они промазывают их так хорошо, что домам не страшна никакая погода, и они при этом очень легкие. У каждой орды есть мурза, и ему они подчиняются, как королю. Богов у них множество. Одну — две тысячи таких сияющих белизной повозок, которые тащат верблюды, олени, быки и архары, они ставят в круг и разбивают там лагерь, а мурза и его главные союзники помещаются в середине. Они наносят большой ущерб тем, кто живет в стране Перолог[129], если им попадаются какие-либо струги — большие лодки, используемые на реке Волге (которую они зовут Итиль), и делали бы худшее, если бы не гарнизон московитов, который там находится.

ГЛАВА 14

Описание крымских татар, их домов и повозок; поклонение идолам в их домах

Теперь вам необходимо понять, что Татария и Скифия — одна страна, такая большая и просторная, что мало кто мог описать подробно ее и несколько самых варварских народов, ее населяющих. Земли тех, кого мы зовем крымскими татарами, граничат с Молдавией, Подолией, Литвой и Россией, и их жизнь более упорядочена, нежели у тех, кто живет во внутренних землях Скифии. Великого правителя Татарии, который так беспокоил своих соседей, они всегда называют ханом, что значит император, а мы — Крымский Татарин. Большую часть времени он живет на лучших равнинах своих провинций, а его кочующий двор похож на огромный город из домов и шатров, перемещающийся на повозках. Все выстраивается по порядку, с востока на запад, по правую и левую руку от дома государя, который всегда находится в центре, чуть к югу, и рядом с ним никто не может ставить свои дома. Каждый знает свое место, как в армии. Дома государя сделаны искусно: их основание, стены и крыша плетеные, круглые и поднимаются

кверху как голубятни. Татары покрывают плетение белым войлоком или белой глиной, смешанной с толчеными костями, чтобы они сияли еще ярче; иногда — черным войлоком, изукрашенным изображениями: лозами, деревьями, птицами и зверями. Ширина повозки — восемнадцать или двадцать футов, но дом выходит по четыре — пять футов за нее с обеих сторон. Везут ее десять или двенадцать, или, для большей торжественности, двадцать верблюдов и волов. У татар также есть огромные корзины из меньших по размеру плетеных прутьев, подобные большим сундукам; они покрыты черным войлоком, промазанным салом и овечьим молоком, чтобы не пропускать влагу. Их украшают росписями или перьями и в них кладут домашнюю утварь и драгоценные вещи и возят на особых повозках. Когда они останавливаются, то всегда ставят дом дверью на юг, а повозки — на расстоянии тридцати или сорока футов друг от друга, с востока и запада, как если бы то были две стены.

Любопытные повозки и у женщин: каждая из жен имеет большую повозку для себя и так много других для своих слуг, что кажется, будто там столько же дворов, сколько и жен. Один хан или знатный татарин имеет для собственного пользования больше сотни таких домов и повозок для разных учреждений и целей, и, будучи поставлены далеко друг от друга, они выглядят как большая деревня. Сняв дома с повозок, они помещают Господина всегда к северу. Над его головой всегда образ, вроде куклы из войлока, который они зовут его братом; женщины по левую руку, а над головой главной госпожи — другой брат, а между ними — маленький, хранитель дома. В изножье кровати жены — козлиная кожа, набитая шерстью, а рядом с ней кукла, приглядывающая за служанками. У двери другая, из высушенного коровьего вымени, для женщин, которые доят коров; кобылиц же доят только мужчины. Каждое утро татары обрызгивают эти образы по порядку тем, что пьют, будь это кумыс или что-то другое, но молоко белых кобылиц предназначается государю. Затем за дверью слуга трижды преклоняет колено на юг, в честь огня, затем так же на восток, в честь воздуха, затем на запад, в честь воды, и наконец, на север, в память мертвых. После того, как слуга почтит четыре части света, он возвращается в дом, где его собратья стоят в ожидании, с двумя чашками и двумя мисками, чтобы дать их господину и той

из жен, что провела с ним ночь, умыться и напиться, затем той, что должна быть в его обществе на следующий день, а за ней все остальные жены идут напиться туда, где он поставил свой дом в тот день. Все дары, принесенные ему до ночи, складываются в ее сундуки, а у дверей стоит скамья с чашами и напитками для всех, чтобы возвеселиться.

ГЛАВА 15

Их праздники, обычное питание, положение государя, дань, законы, рабы, прием послов

По праздникам они едят всяких зверей, птиц, рыбу, фрукты и травы, какие могут найти, но лучше всего — разнообразие дичи. Ее они запивают прекрасным напитком из риса, пшеницы и меда, похожим на вино. Вино у них тоже есть, но летом они в основном пьют кумыс. Он всегда стоит наготове у дверей дома, а рядом с ним наготове стоит скрипач. Когда хозяин дома пьет, они все воскицают: ха! ха!, а скрипач играет, а потом они все хлопают в ладоши и танцуют, мужчины — перед господином, а женщины — перед госпожой. И каждый раз, как он пьет, они кричат, как и раньше. Скрипач остается, пока все вокруг не выпили. Иногда они пьют за победы. Чтобы заставить кого-то выпить, они выволакивают его за уши, тянут и разогревают, хлопают в ладоши, топают ногами, танцуют напротив вызываемых, предлагая им чаши, затем отскакивают, возбуждая их желание и так продолжают, пока те не выпьют и не напьются допьяна, и это они считают честью, а не слабостью.

Хотя земля плодородна, они сеют мало зерна, но у знатных татар есть хлеб и медовое вино; виноград у них в изобилии, и втайне они пьют вино, есть хорошее мясо и рыба. Простолюдины же едят пшено, смешанное с молоком и водой. Они зовут пищу «каша», а пьют все, что угодно. Когда животное негодно к работе, ослабело или умирает, они его забивают и едят целиком — кишки, печень и все остальное. Самые мясистые части они режут на тонкие куски и вешают их на солнцепеке и ветре без соли. Мясо так сильно высыхает, что долго не портится. Мясо барана они считают пиром для сорока – пятидесяти человек; они рубят мясо на куски, варят или жарят, кладут в большой котел с солью и водой, без вся-

кого соуса. Хозяин праздника дает каждому по куску, и тот съедает его сам, или уносит с собой. Такая суровая пища заставляет их разводить бесчисленное множество скота, а огромное число пленных женщин для размножения делает их многочисленными. Близ границ с христианами простолюдины строят маленькие домики, именуемые «улусы»[130], слепленные из глины и навоза, крытые осокой. Летом они оставляют дома; начинают кочевье в апреле, с женами, детьми и рабами, в своих домах-повозках, где едва ли достаточно места для четырех-пяти человек, и гонят свои стада к Перекопии[131], а иногда в Таврику или в Азов, город на реке Танаис[132], большой и быстрой, где есть турецкий гарнизон, и в октябре возвращаются в свои дома. Одеваются они в шкуры собак, коз и овец, подбитые тканью из их лучшей шерсти, ибо из худшей они делают войлок и используют его повсюду, на обувь и шапки, на сооружение домов, постелей и идолов, а из грубой шерсти, смешанной с конским волосом, они делают все свои веревки. Несмотря на эту кочевую жизнь, их государь восседает в величии на постелях или коврах, и ему с большим почтением прислуживают мужчины и женщины, которые подают ему дорогую посуду и большие серебряные чаши, опускаясь на одно колено, одетые в богатые меха, подбитые плисом или тафтой, или в платьях из драгоценной ткани. Эти татары владеют обширными плодородными равнинами, которые питают бесчисленное множество коней и рогатого скота, дикого и домашнего, а именно, лосей, бизонов, лошадей, оленей, овец, коз, свиней, медведей и множество других.

В этих странах находятся руины многих прекрасных монастырей, замков и городов, а именно, Бахчисарай, Салюций, Ахмассар, Евпатория, Крым, Судак, Кафа[133] и нескольких других, у моря, но во всех есть сильные турецкие гарнизоны, а султан каждый год через торговлю или поставки получает богатства, какими славятся эти плодородные земли: безоар[134], меха, шкуры, соль, скот и рабов. В такой роскоши они содержат себя из-за богатств, приносимых христианами ради своей безопасности. Также и их жены, которых они имею столько, сколько захотят, очень дороги, но их постоянно приобретают с соблюдением приличий.

Они мусульмане, как и турки, от которых они взяли законы, но у них нет законников или адвокатов, только судьи (словно бы по ассизам или мировые) в каждой деревне или орде. Однако пре-

ступления, караемые смертью, судит сам хан или его совет. Дела всегда рассматриваются и решаются быстро. Многие в любое время имеют доступ к тем, к кому взывают с большим почтением, почитая государей за богов, а духовных судей за святых, а правосудие осуществляется так быстро и справедливо, без алчности, подкупа, пристрастия и свар, что за шесть месяцев им едва ли приходится рассматривать шесть дел. При дворе государя только его охрана носит оружие, но вне его покоев все ходят хорошо вооруженными, потому что там много бандитов и воров.

Они используют рабов — венгров, русских, валахов и молдаван (которых у них множество) как животных на всех работах. Татары же, которые прислуживают хану или знатному человека, получают только пропитание и одежду, а все остальные злобные и ленивые, а в своих войнах скорее грабители, нежели солдаты.

Хан ежегодно получает дань от короля Польши, великих князей Литвы и Молдавии и ногайских татар. Их посланников он обычно принимает щедро и благородно, но иногда обходится с ними очень жестоко. Когда они привозят свои подарки, служащие двора встречают их в поле, с небольшим угощением из мяса, хлеба и вина. Но когда они приходят к хану, там присутствуют знатные люди, главные чиновники и советники. Лишь один человек приводит посла к воротам дворца, но к хану его ведут между двумя советниками. Там, приветствовав его на коленях и передав свое послание, они допускаются есть с ханом, и он собственноручно подносит им большую серебряную чашу, полную меда, а они выпивают ее, стоя на коленях. Когда их отправляют, он приглашает их снова. По окончании пира они выходят из дверей дворца, и там их жалуют одеянием из шитого золотом шелка, длиной до щиколоток, парой лошадей, а иногда и рабом их собственной нации. В этих одеждах они немедленно идут обратно поблагодарить хана, попрощаться, и так отбывают.

ГЛАВА 16

Как хан собирает армию; вооружение и обеспечение татар; как хан распределяет добычу; его служба султану

Когда хан собирается воевать, он сначала должен получить позволение султана, которому он обязан помогать, когда тот велит,

так как постоянно получает выплаты для себя и главных своих знатных людей от того, кто считает всех царей своими рабами, платящими дань добровольно или облагаемыми ею. Оповестив всех своих подданных о своем намерении, обычно за месяц, хан собирает свою армию, и каждый человек должен иметь с собой провизии на три месяца, а именно, сушеное или молотое пшено, которое они обычно смешивают с водой (как говорят), твердым сыром или закваской, высушенными и размолотыми в муку, так что совсем немногое дает много жидкости, похожей на молоко, а также сушеное мясо. Все это они кладут в мешки. Хан и его знатные люди берут с собой хлеб и аквавит, и скорых на ногу животных, чтобы забить, когда пожелают. Они едят понемногу всего этого. Собрав знающих проводников и войдя в страну, на которую он собирается напасть, хан посылает своих разведчиков взять пленных, сколько смогут, и у них выпытать все, что они знаю важного для его целей, а затем обсуждает с советниками, как лучше всего поступить. Затем знатные люди выступают в соответствии со старшинством, а после этого идет сам хан со всей своей армией. Если он обнаруживает, что ему не противостоят никакие войска, он решает, как далеко они вторгнутся и приказывает своим людям (под страхом смерти) убить всех крестьян, каких заметят, но не причинять вреда женщинам или детям.

Десять или пятнадцать тысяч воинов он обычно размещает в том месте, какое считает самым подходящим для своего постоянного лагеря. Остальную армию он делит на несколько отрядов, оставляя между ними десять или двенадцать квадратных миль. Каждый из них через три или четыре дня возвращается в свой лагерь, предав огню и мечу все, что не унесли с собой. Таким рассеянным способом он вторгается в страну и очень быстро уходит с добычей. Но если хан знает о присутствии вражеской армии, то либо устраивает засаду, либо бежит. Он никогда не дает сражение, если может этого избежать, и если у него нет троекратного преимущества. Однако я видел, как его отступающие войска выпускают бесчисленное количество стрел, и поэтому мы не можем решить, опаснее ли он, когда сражается, или когда отступает, так хороши его кони и опытны лучники. Но если уж татарам приходится обороняться, никто не превзойдет их в стойкости и отваге.

Вернувшись в свои границы, хан берет себе десятую часть всех пленных, мужчин, женщин, детей и скота (но его капитаны, те, что захватили их, оставляют себе отдельных пленников, которые им больше всего нравятся), а остальных делят между всей армией в соответствии с заслугами и рангом каждого человека. Татары могут оставить пленных себе или продать тем, кто больше даст, но не забывают использовать все способы узнать звание и сословие пленных, их друзей, и чем выше ваше положение, тем хуже они станут обращаться с вами, пока вы не согласитесь заплатить тот выкуп, который они назовут. Потому многие знатные дворяне претерпевают муки, скрывая свое звание, ведь выкуп за них нестерпимо велик. Их лучшая надежда — представитель христиан, часто прибывающий для возвращения рабов за деньги или по обмену. Эти представители, хорошо зная об исключительной алчности татар, часто подкупают евреев или торговцев, чтобы те притворились, что собираются перепродать рабов другой нации, и так часто освобождают христиан за маленький выкуп.

Когда же султан приказывает, хан выступает с небольшим числом пушек, а также и со своими данниками: ногайцами, татарами из Евпатории, Крыма, черкесами, пятигорцами[135], очаковцами[136], белогорцами[137] и добрудженскими татарами[138]. Им же султан по договору приказывает следовать за ним, так что из всех этих татар у него собирается армия в сто двадцать тысяч татарских всадников на быстрых и выносливых лошадях. Пехоты у них нет. Хан, его султаны и знать используют турецких, караманских, арабских, парфянских и других чужеземных татарских лошадей; лучшими почитаются быстрейшие. Они редко выпасают дома больше, чем им нужно в тот момент. На их равнинах растет низкий кустарник вроде вереска, а в некоторых землях — нечто вроде восковницы, полной ягод, это корм лучше, нежели трава.

Доспехи у татар — те, что они отняли или захватили у христиан или персов: нагрудники, мечи, сабли и шлемы. Луки и стрелы они в основном делают сами, их уздечки и седла неважного качества, однако их знать выглядит великолепно и хорошо вооружена наподобие турок, и в этом их величайшая слава. Простолюдины у них почти не имеют доспехов. У некоторых есть простой необработанный шест, увенчанный железным наконечником, и он сходит за копье; у других — старые пики христиан или турецкие.

Однако у этих оборванцев по две или три лошади, а у некоторых по четыре или пять, для езды и для еды, и от этого кажется, что в их армии в три раза больше солдат. При персоне самого хана состоит десять тысяч отборных татар и янычаров, небольшие пушки и хвост белой кобылицы с большим куском зеленой тафты на большой пике, который несут перед ним как штандарт. Ведь они почитают белую кобылицу самым ценным животным, ее молоко предназначается только для царя и знати и для приношений их идолам; у остальных же стяги разных цветов.

При всем их невежестве, плохом вооружении и обмундировании, урон, наносимый ими христианам поразителен, а причиной тому суровость их жизни и крепость сложения, дисциплина, подвижность, а также щедрость их императора, почести и отличия, какими он дарит тех, кто сослужил ему службу перед лицом врага.

Каспийское море, как соглашаются все, кто его пересекал, в длину составляет около 200 лиг, а в ширину — сто пятьдесят. С востока его охватывают великие пустыни татар и туркмен, а на западе лежат земли черкесов и Кавказские горы. К северу, вдоль реки Волги — земли ногаев, а к югу — Мидия и Персия. Это море — пресное во многих местах, а в других такое же соленое, как великий океан. В него впадает много рек, например, могучая река Волга, подобная морю; она пробегает почти две тысячи миль, через несколько великих и обширных стран, через которые в нее текут другие великие реки, а также и из Сибири — Яик и Йем[139], а с высоких гор Кавказа — реки Сирус, Араш[140] и многие другие. Самое ближайшее к горам море — Черное, не менее чем в сотне лиг, и в этой стране живут грузины, часть которых сейчас — армяне, а часть — несториане[141]. Каспийское море не уменьшается и не увеличивается, и не изливает из себя воды никоим образом, разве что под землю, и в некоторых местах невозможно найти дна на глубине в двести фатомов.

Много еще более странных и чудесных вещей можно найти в стране Катай к северо-востоку, и в Чине на юго-востоке[142], где находятся многие знаменитые в мире царства. Там царит изобилие, процветают искусства, а диковин так много, что в это трудно поверить. Об этом я расскажу позднее, из того, что собрал у тех авторов, что там жили.

ГЛАВА 17

Как капитан Смит бежал из плена; убил пашу Налбриса в Камбии; его путь в Россию, Трансильванию и через центральную Европу в Африку

Единственной надеждой Смита на освобождение от рабства была любовь гречанки, которая, конечно же, ничего не знала о том, как плохо с ним обращались. Ибо хотя он часто рассуждал о побеге с христианами, которые были рабами уже долго время, они не смогли придумать способа сбежать, по плану, или пользуясь случаем. Однако Господь в своей любви, что превосходит человеческие ожидания и воображение, помогает своим слугам, когда они меньше всего рассчитывают на помощь, как и случилось со Смитом. Он так долго жил в своем несчастном состоянии, что стал молотильщиком на гумне у большого поля более чем в лиге от дома тимар-паши. Паша имел обыкновение посещать свои владения, и, приехав на гумно, воспользовался случаем, чтобы избить, оскорбить и унизить его так, что Смит, обезумев, вышиб паше мозги своей палкой, ибо цепов у татар нет. Поняв, что терять ему нечего, Смит нарядился в одежду паши, спрятал тело в соломе, наполнил заплечный мешок зерном, запер двери жилища, вскочил на коня паши и бежал в пустыню на свой страх и риск. Два или три дня он прятался сам не зная где, и не у кого было спросить дороги. Когда он был уже готов расстаться с этим бренным миром, Господь навел его на большую дорогу или «караванный путь», как они его называют. Она пересекает эти обширные территории и известна всем следующими отметками. На каждом перекрестке этого великого пути находится столб со столькими гранями, сколько дорог к нему сходятся, и на каждой грани нарисован знак, указывающий, в какую сторону ведет дорога. Та, что ведет в Крым, обозначена полумесяцем, та, что в Грузию и Персию — черным человеком с белыми пятнами, та, что в Китай — изображением солнца, та, что в Московию — знаком креста, а те, что ведут во владения других государей — знаком, какой есть на его знамени. И так Господь даровал утешение гаснущей надежде Смита в одиноком путешествии. Ведь если бы его кто-то встретил, они бы сделали его их рабом, или же, распознав знак, выгравированный на железном ошейнике (какой носят все рабы), отправили бы его обратно вла-

дельцу. В таком страхе и мучении он путешествовал шестнадцать дней, в сторону креста, пока не прибыл в Экополис[143] на реке Дон, в гарнизон московитов. Их губернатор после подробных расспросов о его тяжкой судьбе, приказал сбить с него оковы и обращался с ним так хорошо, что он почувствовал себя восставшим из мертвых, а его добрая супруга снабдила его всем необходимым.

Вот что он сумел узнать об этих диких местах. Страна Камбия находится в двух днях пути от истока великой реки Дон, проистекающей из многих мест в горах Иннагайских, и соединяются вместе в озере Керкас[144], который считается истоком и впадает в Азовское море, именуемое также Меотийским озером. В него впадает также река Танаис[145] и все реки, текущие из великих стран черкасов, Кубань, и многие из Таврики, с Перекопа, Кумании, Корсуни и Крыма. По этому морю он плыл, а затем вверх по реке Дону до Налбриса, а оттуда по черкесской пустыне к Экополису, как уже сказано. Там он оставался у губернатора, пока караван не направился в Чернавск[146]. Оттуда с документом, где было сказано, как его нашли и допросили его, и с дружескими письмами, губернатор отправил его по Изюмскому шляху[147] в Чернавск. Тамошний губернатор точно так же хорошо с ним обращался, и с его помощью Смит с охранной грамотой поехал в Елец и Данков в Черниговской земле, а оттуда в Брянск и Новгород Северский, через Речицу на реке Днепр, в пределах Литвы. Оттуда с таким же радушием его сопроводили в Коростень, Бараши, Звягель[148], Дорогобуж и Острог на Волыни; Заслав и Олеско в Подолии; Галич и Коломия в Польше, и так до Херманштадта[149] в Трансильвании. За всю свою жизнь он редко встречал больше уважения, добродушия, довольства и гостеприимства. Там, где он был, каждый губернатор дал ему что-то в дар, помимо возмещения расходов, так как подвергались таким же бедствиям. Через эти бедные, постоянно разграбляемые страны можно проехать только с караванами и конвоями. Эти страны скорее стоит пожалеть, нежели им позавидовать; удивительно, что кто-то вообще за них воюет. Там и сям разбросаны деревни с несколькими домами из еловых стволов, уложенных один на другой и скрепленных при помощи глубоких зарубок на концах, выше человеческого роста, и при помощи широких распиленных досок, соединенных деревянными шпильками, и крытыми соломой. В десяти деревнях вы едва ли найдете десять железных

гвоздей, кроме как в домах знатных людей. Из их городов только Экополис, Елец и Данков имеют валы с деревянным частоколом, двойные, а между ними земля и камни, покрытые крестообразно сбитыми досками, так что они сопротивляются всему, кроме огня. За ними — глубокий ров и палисад из еловых кольев. Большая же часть городов имеет лишь ров вокруг, и валы из земли, вынутой изо рва, однако окружены палисадом. В некоторых есть небольшие пушки, пищали и мушкеты, но их главное оружие — русские луки и стрелы. Через болото кинуты мостки из еловых стволов, брошенных друг на друга, и так на протяжении двух или трех часов пути, или сколько требуется для проезда. Однако за два дня пути вы едва ли встретите шесть селений. Хотя вид их лордов, губернаторов и капитанов, цивилизованных, хорошо одетых и облаченных в драгоценности и меха, на прекрасных лошадях в особой сбруе и поражает, но все они либо господа, либо рабы, и они постоянно подвержены нападениям.

В Трансильвании Смит встретил так много добрых друзей, словно вернулся в свою родную страну (после всех приключений), как будто бы он и не покидал их, хотя их зерцало добродетели — князь[150] и отсутствовал. И так, довольный всем и полный радости, он проехал Верхнюю Венгрию через Фюлек[151], Токай, Кассовию[152], направляясь через Ольмюц в Моравии в Прагу в Чехии. Там, наконец, он встретил милостивейшего князя Жигмунта и своего полковника в Лейпциге в Майссене. Тот дал ему проездные документы, где говорилось о его службе и полученных наградах, а также пятнадцать сотен золотых дукатов в компенсацию за ущерб. С ними он потратил некоторое время, посетив прекрасные города и страны — Дрезден в Саксонии, Магдебург и Брауншвейг, Кассель в Гессене, Виттенберг, Ульм и Мюнхен в Баварии, Аугсбург с его университетом[153], Хаму[154], Франкфурт, Майнц, Пфальц, Вормс, Шпайер и Страсбург. Он проехал через Нанси в Лотарингии, и Францию через Париж к Орлеану, а оттуда вниз по реке Луаре в Анжер, а из Нанта в Бретани отплыл в Бильбао в Бискайе, чтобы посмотреть Бургос, Вальядолид, восхитительный монастырь Эскориал, Мадрид, Толедо, Кордову, Севилью, Херес, Кадис и Сан-Лукар в Испании.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Уильям Герберт, 3-й граф Пемброк (1580–1630), сын Генри Герберта, 2-го графа Пемброка и Мэри (урожд. Сидни), придворный и политик эпохи ранних Стюартов, лорд-лейтенант Корнуолла (1604–1630), Сомерсета и Уилтшира (1621–1630), лорд-камергер двора Якова I (1615–1625), лорд-распорядитель двора Карла I (1625–1630).

[2] Карл I Стюарт (1600–1649), король Англии и Шотландии в 1625–1649 гг.

[3] Роберт Берти, 1-й граф Линдси (1582–1642), сын Перегрина Берти, 13-го барона Уиллоуби, и Мэри (урожд. де Вир), английский военачальник, служивший в Нидерландах, великий камергер Англии (1625–1642). Был смертельно ранен в сражении при Эджхилле, где воевал на стороне короля Карла I.

[4] Генри Кэри (1580–1666), 4-й барон Хансдон (с 1617 г.), виконт Рочфорд (с 1621 г.), 1-й граф Дувр (с 1628 г.), сын Джона Кэри, 3-го барона Хансдона, и Мэри (урожд. Хайд, в 1-м браке Пейтон). Спикер Палаты Лордов в 1641 г., впоследствии офицер-роялист.

[5] Сэр Роберт Коттон (1571–1631), баронет, член парламента и историк-антиквар.

[6] «Общая история Виргинии, Новой Англии и Летних островов» (Smith 1624).

[7] Большая часть сочинений Смита была посвящена его путешествиям в Новый Свет. См. вводную статью.

[8] Вероятнее всего, Джон Смит здесь имеет в виду пьесу английского драматурга и актера Ричарда Ганнела «Венгерский лев» (1623). Текст пьесы до нас не дошел. См.: Jowitt, McInnis 2018, 6.

[9] «Азы, или путь к опыту, необходимый для всех молодых моряков, или тех, кто желает выйти в море» (“An accidence or The path-way to experience: Necessary for all young sea-men, or those that are desirous to go to sea”). Первое издание этого труда вышло в 1626 г. В 1627 г. появилось его расширенное переиздание, озаглавленное «Морская грамматика» (“A sea grammar”). Еще одно расширенное переиздание под тем же заглавием было опубликовано в 1653 г.

[10] Сэмюэл Салтонстолл и его сыновья, пуритане из Эссекса, стали одними из основателей английского поселения в Массачусетсе.

[11] Деревня в 5 км от Алфорда, на границе Линкольнширского вельда в восточной части графства.

[12] Алфорд, рыночный городок в восточном Линкольншире. Грамматическая школа там была основана в 1566 г. В соседнем городке Лут до сих пор существует основанная королем Эдуардом VI в 1551 г. школа (заменившая собой более старое учебное заведение, существовавшее, как минимум, с XIII в.).

[13] Кредли — городок близ Престона (Ланкашир), известен с XIII в. Смиты были свободными держателями (фригольдерами) в Кредли уже в XV в. Грейт Хек — местечко близ Себли в западном Райдинге Йоркшира.

[14] Томас Сендалл (ум. п. 1614 г.) — один из богатейших купцов Англии, активно вкладывавший средства в морские экспедиции. В 1589 г. принимал у себя сэра Уолтера Рэли. В 1608 г. — лорд-мэр Кингс-Линна.

[15] Перегрин Берти (1555–1601), 13-й барон Уиллоуби из Эресби, сын Кэтрин, 12-й баронессы Уиллоуби из Эресби (в 1-м браке герцогини Саффолк) и ее второго мужа Ричарда Берти. Английский офицер в армии графа Лестера в Нидерландах, с 1586 г. командовал там английским контингентом, после 1589 г. воевал во Франции; в 1590 г. подчиненные ему английские войска оказывали помощь Генриху Наваррскому в его войне против Католической Лиги. С 1598 г. — губернатор Бервика-на-Твиде. С 1578 г. женат на Мэри де Вир, дочери Джона де Вира, 16-го графа Оксфорда, и Марджери (урожд. Голдинг). Старший сын Роберт Берти (см. примеч. 3) воевал во Франции в 1590 х гг. в составе войск графа Эссекса. Его младший брат — сэр Перегрин Берти (1584–1639).

[16] Вероятно, один из членов клана Хьюм [Home, Hume], родственник лорда Хоума (с 1605 г. — графа) в Шотландии.

[17] Яков VI (I) Стюарт (1566–1625), король Шотландии (1567–1625), Англии и Ирландии (1603–1625).

[18] Дуксбери — дворянский род из Ланкашира.

[19] Энкхейзен — порт в Северной Голландии, получивший статус города в 1355 г. В XVI – начале XVII вв. был одним из основных центров заморской торговли в Голландской республике, но во второй половине XVII столетия проиграл своему конкуренту Амстердаму и постепенно пришел в упадок.

[20] Лит — порт в Шотландии, сейчас — район Эдинбурга.

[21] Остров Линдисфарн. Основанный в VII в. монастырь был разрушен в годы Реформации, а вместо него возвели замок — часть укреплений на границе с Шотландией.

[22] Возможно, Редпат близ Мелроуза в юго-восточной Шотландии.

[23] Местность близ Данбара в юго-восточной Шотландии.

[24] «О военном искусстве». Трактат был написан Никколо Макиавелли в 1519–1520 гг.

[25] Текст «К самому себе» (“Meditationes”) Марка Аврелия был впервые издан в середине XVI в. на греческом языке с параллельным латинским переводом.

[26] Теодоро Палеолого (1560–1636) — итальянский дворянин, называвший себя потомком византийских императоров, уроженец Пезаро, солдат и наемный убийца. Пезарские Палеологи возводили свой род к Фоме Палеологу, деспоту Мореи и младшему брату последнего византийского императора Константина IX. В 1597 г. прибыл в Англию, нанятый правительством Лукки для поиска и убийства приговоренного на родине к смерти изменника. Не найдя преступника, Теодоро Палеолого присоединился к свите Генри Клинтона, графа Линкольна, в качестве его шталмейстера и осел в Восточной Англии.

[27] Генри Клинтон, 2-й граф Линкольн (1539–1616), сын Эдварда Клинтона, 1-го графа Линкольна, и Урсулы (урожд. Стёртон). «Прославился» вооруженными конфликтами со своими арендаторами и соседями — дворянами Линкольншира.

[28] Замок Таттершелл в Линкольншире (близ города Слифорд). Возведен в XV в. После 1560 г. — в собственности семье Клинтон (до 1696 г.).

[29] Мария де Люксембург-Мартиг (1562–1623), дочь Себастьена де Люксембурга — Мартига, герцога де Пантьевра и Марии де Бокер. С 1575 г. жена Филиппа Эммануэля Лотарингского, герцога де Меркёра.

[30] Филипп Эммануэль Лотаринский, герцог де Меркёр (1558–1602), сын Николя Лотарингского, герцога де Меркёра и Жанны Савойской. Губернатор Бретани. Один из военачальников Католической Лиги, оказывал сопротивление Генриху IV до 1598 г. После заключения мирного договора с королем покинул Францию и поступил на службу к императору Рудольфу II, ответив на призыв последнего к христианскому дворянству Европы отправиться в Венгрию на войну против Османской империи.

[31] Рудольф II Габсбург (1552–1612), император Священной Римской империи в 1576–1612 гг.

[32] Герцог де Меркёр воевал в Венгрии в 1599–1602 гг.

[33] Небольшой порт в устье Соммы, выросший вокруг бенедиктинского аббатства Сен-Валери (св. Валарика), основанного в VII в.

[34] Carralue — скорее всего, мелкая серебряная монета в четверть экю (quart d'écu).

[35] Возможно, представитель бретонской дворянской семьи де Керсозон, служившей герцогу де Меркёру. Члены этой семьи воевали на стороне Католической Лиги против короля Генриха Наваррского.

[36] Аббатство св. Стефана (Этьена) в Кане.

[37] Вероятно, бывшим лигером.

[38] То есть ни в краже, ни в нападении на Джона Смита.

[39] Амори Гуйон де Ла Муссэйе, виконт де Тонкедек, сеньор де Плуек (ум. в 1624 г.), гугенот. Его браться — виконт де Племи и барон де Марк.

[40] Корнуай — историческая область на юго-западе Бретани (сейчас — департамент Финистер).

[41] То есть, протестантом, единоверцем французских гугенотов.

[42] Кап-Бон (Эт-Тиб) — мыс в Тунисе, ближайшая к Сицилии точка африканского побережья.

[43] Обычно этим названием обозначали побережье Алжира, Туниса и Триполи.

[44] Кап-Роза в Восточном Алжире.

[45] Острова Додеканес в Эгейском море (часть Южных Спорад).

[46] Остров Крит.

[47] Дубровник.

[48] Имеются в виду корабли неаполитанского флота, в обязанности которых входило патрулирование прибрежных вод и защита торговых кораблей от пиратства.

[49] Святая лестница (Scala sancta) в Латеранском дворце.

[50] Sancta Sanctorum, папская капелла святых реликвий в Риме, находилась в старом Латернаском дворце, а затем — в отдельном здании.

[51] Базилика св. Иоанна-в-Латеране, епископская кафедра города Рима.

[52] Роберт Парсонс (1546–1610), английский иезуит, глава миссии Общества Иисуса в Англии и ректор Английской коллегии в Риме, знаменитый полемист. В Англии он в 1581 г. был объявлен вне закона.

[53] Поселение на острове Лидо в Венецианской лагуне.

[54] Фердинанд II Габсбург (1578–1637), эрцгерцог Штирии и Каринтии с 1590 г., в 1619–1637 гг. император Священной Римской империи.

[55] Возможно, Уильям Райт (1563–1639), английский иезуит, преподаватель философии и теологии в университетах Граца и Вены. См.: Pichler 1957, 335.

[56] Граф Карл фон Герберсдорф.

[57] Барон Ганс Якоб Киссль фон Кальтенбрунн (1569–1638), командующий артиллерией эрцгерцога Фердинанда.

[58] Возможно, граф Модруш. Фамилия «Волда» упоминается только в издании 1630 г. Носитель этого титула точно не идентифицирован.

[59] Лендава в Словении.

[60] Надьканижа. Город был взят турками в октябре 1600 г.

[61] Река Крка.

[62] Форт Вашвар на реке Раба, к северо-востоку от Лендавы.

[63] Лендава — река, на берегу которой стоит Лимбах. Смит буквально перевел название реки (Snowbruck).

[64] Город на западе Венгрии.

[65] См. примеч. 58.

[66] См. примеч. 31.

[67] Маттиас Габсбург (1557–1619), эрцгерцог Австрийский, император Священной Римской империи в 1612–1619 гг.

[68] Винченцо I Гонзага (1562–1612), герцог Мантуанский в 1587–1612 гг. Трижды (в 1595, 1597 и 1601 гг.) отправлялся в Венгрию воевать против Османской империи.

[69] Ферранте Гонзага, граф Гваста́лла (1563–1630), двоюродный брат герцога Мантуанского.

[70] Джорджо Баста (1550–1607), итальянский генерал албанского происхождения, уроженец неаполитанского королевства. В 1589–1590 гг. воевал под командованием Алессандро Фарнезе во Франции. Позднее был одним из командующих габсбургскими войсками в «Долгой войне». В 1601–1604 гг. — наместник императора Рудольфа II в Трансильвании.

[71] Карл Людвиг фон Зульц, командующий артиллерией в императорской армии.

[72] Германн Кристоф Русвурм (1565–1605).

[73] Османская армия взяла Секешфехервар в 1543 г.

[74] Мехмед III (1566–1603), султан Османской империи в 1595–1603 гг.

[75] Хасан-паша (1530–1611), османский военачальник, бейлербей Боснии.

[76] Мурад-паша (1535–1611), османский военачальник, с 1603 г. бейлербей Румелии и хранитель Будина (Буды), позднее — великий визирь.

[77] Сражение состоялось 15 октября 1601 г. Турецкое название местности, от которого Смит, видимо, образовал топоним Гёрке, означает «долина битвы».

[78] Сигетвар.

[79] Императорская армия под командованием генерала Басты и валашского князя Михая выступила против Жигмунта Батори, который было отрекся от престола в пользу Рудольфа II. Подробнее см. вступительную статью.

[80] Эстергом и Комаром.

[81] Матиас Габсбург — см. примеч. 56; Максимилиан Габсбург, эрцгерцог Австрийский, правитель Тироля (1558–1618).

[82] Герцог де Меркер скончался 19 февраля 1602 г. от лихорадки в Нюрнберге, где он остановился по дороге в Лотарингию.

[83] Герцог де Меркёр похоронен в столице герцогства Лотиарингского — Нанси, в церкви Сен-Франсуа-де-Кордельер, усыпальнице герцогов Лотарингии.

[84] Альба-Юлия (Дьюлафехервар), город в Трасильвании (сейчас — запад Румынии).

[85] Михай Храбрый (1558–1601), господарь Валахии. В 1599–1600 гг. также правитель Трансильвании и Молдавии. Погиб в результате заговора, организованного императорским командующим Джорджо Бастой.

[86] Жигмонт Батори (1572–1613), князь Трансильвании в 1581–1599 гг. и 1601–1602 гг. См. вступительную статью.

[87] События 1601 г., подробнее см. вступит. ст.

[88] То есть находилась под прямым контролем Османской империи.

[89] Возможно, Шаркани (Шеркая) в Трансильвании.

[90] Мозеш Секей (1553–1603) — трансильванский дворянин, при Жигмунте Батори — генерал его армии. В 1603 г. князь Трансильвании.

[91] Джорджо Баста родился в семье выходцев из Албании, которые перебрались в Неаполитанское королевство, спасаясь от турок.

[92] Рошия де Секаш, Липова и Каприца (Румыния).

[93] Торочко.

[94] Ошибка в латинском тексте: должно быть — Moldaviorum. Ошибка исправлена в английском переводе грамоты (см. *ниже*).

[95] Английский перевод опубликован Дж. Смитом.

[96] Сэр Уильям Сегар (1554–1633), герольд, гербовый король Англии при короле Якове I.

[97] См. примеч. 2.

[98] То есть князь Жигмонт Батори.

[99] Опольское княжество в Силезии.

[100] Тимишоара в Румынии. Город был завоеван турками в 1552 г.

[101] Иеремия Могила (1555–1606), господарь Молдавии в 1595–1606 гг., данник Османской империи и крымского хана, союзник Речи Посполитой.

[102] В Валахии в 1601 г. правил не Иеремия, а его брат Симеон Могила.

[103] Раду Щербан (ум. в 1620 г.), господарь Валахии в 1602–1610 гг. и 1611 гг.

[104] Речь идет о событиях лета 1602 г.; см. вступительную статью.

[105] Река Олт в Румынии.

[106] Город Рымник на востоке Румынии.

[107] Раковица в Трансильвании.

[108] Турну-Рошу в южной Трансильвании.

[109] Кымпулунг в Валахии.

[110] «Форт Красной башни», Турну-Рошу. См. примеч. 109.

[111] Турну-Рошу. См. примеч. 109.

[112] Газы II Герай (1551–1607), крымский хан в 1588–1607 гг.

[113] Значительная часть королевства Венгрии в XVI в. была завоевана турками и находилась под прямым турецким управлением.

[114] В армиях XVI в. — знаменосец подразделения пехоты.

[115] Чернаводэ в Румынии, в устье Дуная.

[116] Эдирне.

[117] Держатель тимара — турецкого феодального лена, условием получения которого была военная служба султану.

[118] Вероятно, Саркел или другое поселение в устье Дона. Название взято Смитом из современных ему карт Восточной Европы (Наварис, унаследовано от античных картографов).

[119] Sander, Screwe, Panassa, Musa, Lastilla. Сандер или Сандар может быть отождествлен с базаром Сандал в Константинополе, откуда отправлялись караваны на северо; Скруй — с городком Сарай по дороге не Эдирне, Панасса — с городом Панахисар (?), Муса — с поселением Кирилово (Мусат) в общине Любимец (на современной границе с Болгарией), Ластиллу (Ластилло на картах XVI в.) — с селом Люляково (?) в Болгарии.

[120] Болгария, которую Смит называет Грецией.

[121] Мыс Фонарь (восточная оконечность полуострова Крым) и Таманский полуостров.

[122] Керченский пролив.

[123] Возможно, Кубань. Точно идентифицировать реки в описании Смита не представляется возможным.

[124] Поселения не локализованы.

[125] Это географическое название вызывает споры исследователей. Она отождествлялась с Манычем (Smith 1953, 66), Доном (Barbour 1957, 364) и Кубанью (Королев, Магаков 1985, 200).

[126] Смит намекает, что госпожа влюбилась в него, а брат догадался о ее чувстве.

[127] Самоса — жареные пирожки с начинкой; меззе — закуски (вероятно, имеются в виду мясные шарики и / или долма).

[128] Вероятно, Смит имел в виду гречку.

[129] Местность не идентифицирована. Ф. Барбур отождествляет ее с самым узким местом между Доном и Волгой (Barbour 1986, 191).

[130] Смит явно не понял значения услышанного им слова и не соотнес его с ногайскими кочевьями.

[131] Евпатория в Крыму.

[132] Возможно, река Дон. См. примеч. 125.

[133] Смит перечисляет названия крымских городов и крепостей, которые, видимо, взял из карт.

[134] Безоар — конкремент из волокон растений или волос, встречающийся в желудке животных. В Средние века считался средством против яда.

[135] Жители степей Предкавказья.

[136] Кочевники из земель в устье реки Буг.

[137] Татары, кочевавшие в районе позднейшего Аккермана в Бессарабии.

[138] Кочевники Нижнего Дуная.

[139] Реки Урал и Эмба.

[140] Возможно, Сулак и Терек.

[141] То есть христиане, принадлежавшие к древневосточным православным (дохалкидонским) и доэфесским церквям.

[142] Катаем Смит называет северо-восточный Китай, которым некогда управляли монголы; Чиной он назвал юго-восточный Китай, с которым европейцы начали торговать в XVI–XVII вв.

[143] Существуют разные версии локализации этой крепости: Валуйки (осн. в 1593 г. по приказу царя Федора Иоанновича (Barbour 1957, 635-366), Царев-Борисов (осн. в 1599 г. по приказу царя Бориса Годунова (Королев, Магаков 1985, 202). Топоним Смит мог взять с одной из современных ему карт Восточной Европы, например, с карты Европы Хондиуса (1623), приведенной в издании С. Перчеса (Purchas 1625, 1369).

[144] Смит следовал за европейскими картографами своего времени, которые видели исток Дона в озере (по-разному локализуемом и называемом), куда текли реки с окрестных холмов. На карте Хондиуса (см. примеч. 143) Дон также вытекает из озера.

[145] Дон.

[146] Крепость, существовавшая с домонгольских времен.

[147] Изюмский шлях — один из основных путей, по которым ходили караваны на север, в русские и украинские земли.

[148] Новгород-Волынский.

[149] Надьсебен (венг.), Сибиу в Румынии.

[150] Жигмунт Батори.

[151] Филяково в Словакии.

[152] Кошице в Словакии.

[153] В Аугсбурге в XVI в. не было университета. Видимо, речь идет об Ингольштадте.

[154] Ошибка, должно быть — Ханау.

Перевод с английского и примечания А.Ю. Серегиной

Серегина Анна Юрьевна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт Всеобщей истории РАН (Москва), aseregina@mail.ru

Seregina, Anna Yurievna, Dr Sc (in History), Leading Researcher, RAS Institute of World History (Russian Federation, Moscow), aseregina@mail.ru

А.С. Афонасина

КАК ДИОНИС ПОПАЛ В ДИАЛОГИ ПЛАТОНА И ЗАНЯЛ В НИХ ВАЖНОЕ МЕСТО?*

В своих сочинениях Платон предлагает переосмыслить образы разных греческих богов, попутно создавая о них новые мифы. По большей части в его интерпретациях наблюдается тенденция к тому, чтобы представить богов в этически приемлемом виде, объявив, например, миф о преследованиях младенца Диониса со стороны Геры наглой ложью, ведь не может же у богини быть такой скверный нрав, или вывести два образа Афродиты, чтобы показать, что достойной уважения и высшей формой любви является духовная, а не телесная. Особого внимания заслуживает фигура Диониса, которому отводится важное место среди богов, почитаемых в идеальном государстве. У читателя может возникнуть справедливый вопрос — как известный в народе бог вина, веселья и безумия вдруг становится у Платона неотъемлемым инструментом в деле воспитания молодежи? Закрадывается подозрение, что Платон мог увидеть в Дионисе что-то такое, что, вероятно, ускользает от поверхностного взгляда простого обывателя. В этой статье мне хотелось бы обратиться к различным свидетельствам о Дионисе, которые помогут нам приоткрыть завесу тайны, и найти ответ на вопрос о том, какие элементы его мифа и культа дали Платону основание отвести Дионису довольно существенную роль в становлении идеального государства и доверить ему воспитание молодежи, что нашло отражение не только в политических диалогах, таких как «Государство» и «Законы», но и в диалогах, посвященных понимаю души и ее посмертному существованию — «Федон» и «Федр».

Ключевые слова: Платон, Дионис, Загрей, Персефона, орфическая традиция, элевсинские мистерии, вакхический культ.

* Работа выполнена при поддержке РНФ, № 22–18–00025.

В поисках ответа на вопрос о том, почему Дионису и связанным с ним атрибутам культа и учения в диалогах Платона уделяется большое внимание, начать стоит с мифа. Но здесь исследователь сталкивается с проблемой — самое подробное изложение мифа сохранилось у поздних авторов, таких как Нонн Панополитанский или Олимпиодор, а сведения классического периода очень скудные и разрозненные. Поэтому первым делом нужно попытаться собрать воедино тот миф о Дионисе, который имел хождение в классический период, и представить, в каком культовом контексте он мог существовать.

Нужно отметить, что почитание Диониса известно еще с микенского периода[1]. Это не только упоминание его имени на табличках из Пилоса, но и глубокие культовые сходства между микенской и классической религиозными традициями, а также отголоски древних ритуалов в мифологических повествованиях классического и более поздних периодов. Наиболее полные и детальные истории о Дионисе рассказывают позднеантичные авторы. Так у Нонна Панополитанского имеется обширная поэма, представляющая собой собрание всех возможных рассказов о Дионисе, сведенных в единое последовательное повествование. Другой полный вариант орфического мифа о Дионисе сохранился у Олимпиодора. Но что из этого было известно во времена Платона?

Посмотрим на то, как представлен Дионис у эпических поэтов. Из «Илиады» мы узнаем о том, что Зевс был влюблен в Семелу и от их союза родился на радость людям Дионис (XIV, 325), что Ликург был наказан Дионисом за убийство вакханок (VI, 130-140), изредка упоминаются менады как образ неистовства. В «Одиссее» Дионис почти не фигурирует. В XI песне дается необычный вариант мифа о Тесее и Ариадне. В общепринятой версии покинутая Тесеем Ариадна становится женой Диониса, а здесь она умирает от стрел Артемиды по обвинению Диониса (XI, 320-325). В «Теогонии» Гесиода (940-945) Дионис упомянут как сын Зевса и Семелы и муж Ариадны, которую Зевс сделал бессмерт-

[1] Пожалуй, самой основательной работой, посвященной Дионису и доступной на русском языке является книга выдающегося исследователя античной религии Карла Кереньи «Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни» (Кереньи 2007). Изданная в 1976 году, она не утратила своей ценности и по сей день.

ной. В «Трудах и днях» говорится о вине как о даре Диониса (612-615). Столь же скромная информация о Дионисе и в «Щите Геракла» (400). В «Каталоге женщин» одна из дочерей Зевса (Артемида или Афина) приходит к Хирону с пророчеством о том, что от Семелы у Зевса родится сын Дионис и он будет введен в сонм богов (89 [POxy 2509]). В другом фрагменте этой поэмы говорится, что дар Диониса повергает в безумие (87 [239]), а также о том, что, разгневавшись, Дионис наслал на дочерей Прета тяжкое буйство (20 [37]). Сара Джонстон считает, что история об исцелении Диониса от безумия богиней Кибелой восходит к поэме Евмела Коринфского «Европия»[2].

Все это создает впечатление, что слушателю были хорошо известны мифы о Дионисе, и что поэты не утруждали себя тем, чтобы воспроизвести их в деталях. Или это может свидетельствовать о некоторой непопулярности Диониса, возможно из-за туманности его образа и инородности происхождения, а также из-за страха высказаться о нем неверно и быть наказанным. Впрочем, все это релевантно и в отношении некоторых других богов, поэтому оставим данное рассуждение на уровне авторского допущения.

Больше деталей и новых фактов о Дионисе и его деяниях мы узнаем из древнегреческих трагедий и памятников изобразительного искусства. Помимо широко известного фиванского мифа о происхождении Диониса от Зевса и Семелы (Аполлодор «Мифологическая библиотека» III, 4, 3) имеется ряд менее популярных сюжетов, связанных с Дионисом. В сатировой драме Эсхила «Сизиф-беглец» Дионис под именем Загрея[3] отождествляется с подземными богами и с отправляемыми в их честь культами (фр. 228 Nauck)[4]. Похожее свидетельство есть у Гераклита:

> «Если бы это был не Дионис, в честь которого они творят шествия и поют песни бесстыдным членам (αἰδοίοισιν), их дела были бы бесстыдными (ἀναιδέστατα). Но Аид и Дионис тожде-

[2] Graf, Johnston 2007, 146.

[3] Другое раннее упоминание этого имени встречается во фрагменте киклической поэмы «Алкмеонида», фр. 3.

[4] Сизиф рассказывает о своем побеге из Аида: «Теперь прощай, Загрей и всеприемлющий Отец Загреев!» Кереньи ссылается также на фрагмент 5 Nauck, однако кроме одного слова «Загрей» и его отождествления с Плутоном ничего не сохранилось.

ственны, из-за него они [участники ритуала. — *примеч. А.А*] беснуются и празднуют Линеи»[5] (фр. B 15 DK).

Важным палеографическим свидетельством является одна из костяных табличек из Ольвии (V в. до н.э.), где имя Дионис (имя написано не полностью) употребляется в эсхатологическом контексте. На табличке выцарапано всего несколько слов: жизнь-смерть-жизнь-истина, Дио(нис)-орфики (орфический?)[6]. Надпись намекает, что Дионис как-то связан со смертью и судьбой души. В уста Диониса Аристофан вкладывает такую фразу: «Как знать, а вдруг и жизнь, и смерть — одно» («Лягушки» 1477)[7]. Стоит отметить, что и сам сюжет комедии разворачивается в подземном мире, где Дионис выступает судьей на состязании поэтов и в конце выводит из Аида Эсхила[8]. Эта связь Диониса с хтоническими богами весьма примечательна и нашла отражение также в художественном искусстве. На вазе из Толедо, датируемой примерно 330 г. до н.э. Дионис протягивает руку сидящему на троне Аиду, рядом с которым стоит Персефона[9]. Все фигуры подписаны и легко узнаваемы. Этот жест симво-

[5] B 15 DK (50 Markovich) ὠυτὸς δὲ Ἀίδης καὶ Διόνυσος, ὅτεωι μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν. Кан (Kahn 1979, 264) предлагает этимологию имени Аид как «невидимый» a-idēs. Это позволяет ему далее интерпретировать содержание данного фрагмента таким образом, что нормальный человек видит правду, а именно он видит, что Дионис — это «невидимый» бог, бог смерти (ср. фр. B 98 DK, в котором говорится, что «души обоняют в Аиде», т.е. они слепы, но могут воспринимать запахи). И это знание позволяет спокойно воспринимать распевание фаллических песен и неистовые пляски в честь Диониса (Kahn 1979, 265-266).

[6] Русяева 1978.

[7] У Аристофана мы встретим и описание подземного мира с разделением на места для посвященных и непосвященных, что в дальнейшем будет полезно при обсуждении Платона.

[8] Этот сюжет вероятно является шуточным отражением истории о том, как Дионис вывел из Аида Семелу. Об этом сообщает Аполлодор в «Мифологической библиотеке» (III, 5, 3), Диодор Сицилийский (IV, 25, 4) и Павсаний в «Описании Эллады» (II, 37, 5). На древность этого сюжета указывают изображения на вазах, а также он встречается во фрагменте трагедии сына Софокла Иофона (TGF 22 F 3).

[9] Кратер см. на сайте музея: http://emuseum. toledomuseum.org/objects/56543/volute-krater-mixing-vessel-with-dionysus-visiting-hades-a?ctx=520327b3-afa2-4c96-a83c-4e70d594b6c8&idx=0 (июль, 2022).

лизирует договор между Аидом и Дионисом, который в данном случае выступает проводником душ в царство мертвых[10].

Афинский праздник Антестерий также должен быть упомянут в данном контексте. Считалось, что в дни празднований город наполнялся сверхъестественными гостями — Керами. В их облике была персонифицирована насильственная смерть на поле боя, они также понимались как духи предков или души умерших. В первый день проходили соревнования в винопитии. На второй день празднований готовили ложе для «царицы» и ожидали воскрешения Диониса из мертвых, который должен был вступить с ней в священный брак. На третий день праздник заканчивался тем, что для мертвых готовили еду и окончательно провожали со словами «Уходите, Керы, Антестерии закончились»[11]. В. Буркерт считает, что участие в этом празднике должно было вызвать у афинянина осознание свой причастности к городу и его населению[12]. Для нас это чрезвычайно важно, ведь именно в такой религиозной атмосфере могла проходить молодость Платона, и это могло повлиять на его отношение к Дионису — не просто как к богу вина и веселья, что было важной частью Антестерий, а как к богу, чье явление в эти дни вызывало особое чувство гражданской солидарности.

Мы точно не знаем, когда произошло тесное сплетение фигуры Диониса с подземным миром. Кроме предположения о том, что Антестерии были очень древним праздником, и могут даже восходить к микенской эпохе[13], все доступные нам ранние источники

[10] Johnston, McNiven 1996.

[11] Burkert 1985, 238-241. Сбор винограда, его раздавливание в прессе, обрезка лоз для подготовки к новому сезону представлялись людям в образе смерти бога, а открывание пифосов с молодым вином — как его возрождение после расчленения. Все это явствует из трагедий и комедий классического периода, из тех восклицаний и причитаний, которые вкладываются в уста хора, олицетворяющего собой процессии. Об этом подробнее см.: Spineto 2010.

[12] “The Athenian becomes conscious of his Athenian-ness by the fact that he participates in the Anthesteria celebrations” (Burkert 1985, 241). Все подробности об этом празднике с многочисленными ссылками на источники собраны в соответствующем разделе книги Вальтера Буркерта «Греческая религия» (Burkert 1985).

[13] Burkert 1985, 241.

относятся к V веку до н.э. С одной стороны, эта связь уже имеется на периферии популярного фиванского и, несомненно, древнего мифа о том, как нерождённый Дионис находился на грани смерти еще в утробе Семелы, но был спасен и доношен Зевсом. То есть проницательный человек должен был усмотреть в этом некое зашифрованное послание о возможности повторного рождения. С другой стороны, мы видим, что примерно в V веке до н.э. появляется новый дискурс о Дионисе, его фигура обрастает новыми подробностями, по-видимому, становясь более популярной. Но пока что речь идет только о боге, и никакого послания людям о возможностях личного перерождения здесь нет.

О личном спасении можно говорить в связи с элевсинскими мистериями и орфическими очистительными ритуалами. У нас конечно же мало информации об их содержании в силу того, что посвященные не должны были его раскрывать. Но есть ряд литературных и археологических свидетельств, в которых, начиная с V века до н.э., все чаще встречается весьма трагический сюжет о страданиях Диониса, о том, как он был разорван и съеден Титанами, но затем спасен и воскрешен. К нему нужно присмотреться внимательнее. Он позволит нам провести линию от возрождения бога к возрождению человека.

Нужно отметить, что ни у Гомера с Гесиодом, ни у трагиков и Аполлодора мы не встречаем мифа о том, что Дионис был сыном Зевса и Персефоны, в младенчестве был разорван на части титанами, приготовлен и съеден, о гневе Зевса и его расправе с титанами, о создании из их пепла людей, и вторичном рождении Диониса в теле Семелы. Хотя, скорее всего, этот миф имел хождение в архаический период и был известен в узких кругах. Сара Джонстон убеждена в том, что именно эта информация была тайной, держалась в секрете среди посвященных в мистерии и поэтому не дошла до нас в составе популярных в народе текстов[14].

Попытаемся проследить по литературным и археологическим данным то, как миф о растерзанном Дионисе становился известным не только посвященным.

В фрагменте Пиндара, который приводит Платон в «Меноне» 31b-c, говорится, что Персефона принимает плату от людей за

[14] Graf, Johnston 2007, 67.

причиненное ей в древности несчастье (Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος δέξεται), и те души, которые «возмещают пеню» через девять лет[15], будут вознаграждены возвращением к солнцу в телах славных царей или мудрых мужей. По словам Сократа, это означает, что душа никогда не гибнет, она то перестает жить на земле, то возрождается. Но в этом фрагменте содержится гораздо больше полезной для нас информации. Описанное имеет непосредственное отношение к элевсинским мистериям — посвященные готовят себя заранее к загробной жизни, и думают, что сам факт посвящения и прохождения очистительных ритуалов обеспечит им благую жизнь в мире умерших и возвращение из него. Но как с этим связан Дионис? Исчерпывающий ответ мы найдем в трагедии Софокла «Антигона» (1115-1130). Здесь хор поет гимн Дионису, который представляется как многоименный бог (по отношению к Деметре он Иакх, по отношению к Аиду — Загрей, в орфической традиции — Вакх)[16], называется хранителем Италии, и покровительствует всем на лоне Элевсинской Деметры[17] (μέδεις δὲ παγκοίνοις, Ἐλευσινίας Δηοῦς ἐν κόλποις)[18]. Таким образом, в V веке до н.э. приоткрывается завеса мистериальных тайн, и от трагиков люди постепенно узнают, что Дионис не просто величайший бог, но законный правитель Элевсины. Другая нить ведет нас к орфическим мистериям. В табличках из погребений часто упоминаются вакханты, которые следуют в загробном мире правильным путем потому, что при жизни они были посвящены в тайное знание[19]. Но каков смысл слов о некоем древнем несчастье Персефоны, за которое люди должны выплачивать пеню? Нонн Панополитанский сохранил для нас историю о страданиях младенца Диониса, который

[15] Девять лет видимо соответствуют девяти дням скитания Деметры из гомеровского гимна к Деметре (V, 40-50).

[16] Многочисленным эпитетам Диониса посвящено отдельное исследование, в котором список имен занимает несколько страниц, см.: Bierl 2018, 229-288.

[17] Ср. орфический гимн Ликниту XLVI, где говорится, что Дионис вскормлен Персефоной, а в гимне Деметре Элевсинской XL он назван ее сотрапезником.

[18] Русский перевод Ф.Ф. Зелинского отличается литературной привлекательностью, но в силу этого не точен.

[19] См. табличку из Гиппониона в книге: Graf, Johnston 2007, 4-5.

был сыном Зевса и Персефоны. Дионис был ее единственным сыном, но завистливая Гера подговорила Титанов убить младенца, они разорвали его на части («Деяния Диониса» V, 560-620; VI, 150-210) и съели (Климент Александрийский, «Протрептик» 2.18.1–2)[20]. После этого осуществляется вторая попытка родить Нового Диониса в теле Семелы («Деяния Диониса» VII-VIII). Эта история рассказана в V в. н.э., но мы знаем, что множество мифических повествований в этой поэме восходит к архаическому и классическому периодам[21]. Поэтому мы можем предположить с большой долей уверенности, что описанные Пиндаром страдания Персефоны связаны с трагической гибелью ее сына. Здесь прослеживается параллель между страданиями Деметры в связи с потерей своей дочери Персефоны, и страданиями Персефоны, потерявшей единственного сына Диониса, что, вероятно, и привело к слиянию элевсинского и дионисийского культов. Однако все еще остается неясным, почему за эти страдания должны расплачиваться люди? У истории есть важное дополнение, о котором мы еще не сказали.

Разорванные части Диониса собирает одна из богинь. В такой роли выступает Рея или Деметра[22], которая потом его возрождает[23]. О том, что это сделала Деметра, сообщает Диодор Сицилийский (III.62.8), а про Рею[24] имеется довольно древнее, хотя и отрывочное свидетельство у Евфориона, которого цитирует Филодем (Euphorion frg. 53 De Cuenca = Philodemus «On Piety» [P. Hercul. 247 III 1 ff., p. 16 Gomperz]; Philodemus «On Piety» [P. Hercul. 1088 XI 14 ff., p. 47 Gomperz]). Диодор также сообщает о Гекатее из Абдер, по словам которого Орфей перенес в Грецию египетские мистерии Осириса и Исиды, которые стали Дионисом и Деметрой

[20] В этом можно увидеть параллель между судьбой Зевса и Диониса. Зевс избежал такой участи благодаря его матери Рее, хотя титан Кронос покушался на его жизнь («Теогония» 470-490).

[21] Например, Павсаний возводит эту историю к Ономакриту, см. «Описание Эллады» VIII, 37, 3.

[22] Отождествление Деметры с Реей произошло уже в древности, см. Еврипид «Елена» 1300-1320, «Вакханки» 275.

[23] В поздних источниках в такой роли выступает Афина, см. фр. 314-316 F Bernabé (Bernabé 2004).

[24] Рея же спасает и младенца Зевса от гнева Кроноса («Теогония» 420 и далее).

(I.96.4, III.62.1; FGrH 264 F 25)[25]. Подтверждением близости или даже идентичности мифологических сюжетов об Осирисе и Дионисе может выступать Геродот, который прямо говорит, что в Бусирисе есть самый большой храм Исиды, а Исида — это египетское имя Деметры (II, 59). «Это не означает — пишет Сара Джонстон, — что вся история о разрывании Диониса на части была просто позаимствована из египетского мифа, но наоборот — расчленение возможно и стало той особенностью, которая поспособствовала сближению образов Диониса и Осириса, поскольку это было важнейшей темой самого дионисийского мифа, который сам по себе очень древний»[26]. В целом во всех древнейших историях о Пентее, Актеоне и Орфее как в зеркале отражается история о растерзании младенца Диониса.

Во всей этой истории нужно видеть не инициационный миф, как некогда считала, например, Джейн Харрисон[27], а миф о сменяемости власти. Титаны как представители предыдущего поколения богов завидуют положению Диониса, который предназначен самим Зевсом в качестве следующего законного правителя. Важный посыл, который мог вкладываться в содержание нового мифа, состоит в том, что до Зевса смена правителей происходила насильственным образом. Но Зевс оказался самым мудрым из всех (не зря же он проглотил Метиду и родил из головы Афину), и заранее продумал план по передачи власти. Такое политическое прочтение мифа вполне соответствует той обстановке, которая складывалась в Афинах в классический период, и вполне отвечало запросам Платона на мифологическую информацию в качестве поддержания его собственной философской теории об устройстве идеального государства.

Итак, Дионис растерзан, съеден и воскрешен. Но какова связь этого мифа с людьми? Идем далее.

В «Комментарии к ‘Федону’» (61c) Олимпиодор излагает теорию четырех поколений богов, и, дойдя до сюжета о смерти Диониса от рук титанов, описывает момент появления людей. По его словам, разгневанный Зевс поразил титанов молнией, и из их пеп-

[25] О том, что Орфей изобрел мистерии Диониса, а потом был растерзан менадами сообщает в «Мифологической библиотеке» Аполлодор (I, 3, 3).

[26] Graf, Johnston 2007, 76.

[27] Harrison 1922, 491-494.

ла произошли люди. Получается, люди имеют в своей природе часть Диониса, поскольку они составлены из пепла титанов, вкусивших плоть Диониса.

К сожалению, все рассказы о том, что из пепла повергнутых титанов Зевс сотворил человеческий род, очень позднего происхождения (Плутарх «О плотоядении» I, 996 c, Прокл «Гимн VII к Афине», Олимпиодор «Комментарий к 'Федону'» 61c-67c, Боэций «Утешение философией» IV, 6). Поэтому к тому, что такая история имела хождение в классический период, стоит относиться с определенной долей скепсиса. Однако если не прямые, то хотя бы опосредованные свидетельства о мифе об испорченной природе людей, можно усмотреть и в древнейших источниках, так что его создателю оставалось сделать небольшой шаг, чтобы его рассказ заиграл новыми красками в орфическом контексте. У Гесиода в «Трудах и днях» (110-200) описан регрессивный процесс смены поколений людей, Прометей крадет огонь для людей и приносит им культуру, Эпиметей открывает ящик Пандоры. И в рамках самого элевсинского мифа имеет место история о попытках исправления человеческой природы. Это рассказ Аполлодора о том, как Деметра, взяв на воспитание царского сына, каждый день клала его в огонь, чтобы сделать бессмертным (I, 5, 1)[28].

В орфическом мифе о появлении людей обращает на себя внимание тот факт, что это творение было спонтанным, люди не были созданы по какому-то плану и не были желанными. Это даже не миф о творении, а миф о случайном появлении людей в этом мире, в котором к тому же подчеркивается их врожденная испорченность. И, к слову сказать, последний момент может служить неплохим указанием на древность этого мифа, поскольку как в поздних его вариантах, так и в христианском мифе, творение людей описывается совершенно противоположным образом, в каче-

[28] Сара Джонстон приводит ряд ближневосточных параллелей о сотворении людей из тел древних монстров (Graf, Johnston 2007, 86). Она заключает (p. 87): «Мы не владеем никакими греческими сообщениями о вавилонских мифах до Беросса — вавилонского ученого III века до н.э., который писал по-гречески, но принимая во внимание то, какое огромное влияние оказали ближневосточные мифы на греческие космогонии и теогонии, весьма вероятно и то, что идея о сотворении людей из останков врагов богов имела хождение в Греции намного раньше».

стве заранее задуманного акта и венца творения, хотя тема испорченности (не врожденной, но приобретенной) сохраняется.

Таким образом, если мы допускаем, что история о сотворении людей из пепла титанов была известна уже в классический период[29], то тогда нам станут более понятны слова Сократа в «Федоне» 62b. Отвечая на вопрос о том, почему не следует совершать самоубийство, Сократ намекает на некое тайное учение, согласно которому наши души находятся как бы под стражей (ἔν τινι φρουρᾷ), и им не следует бежать от нее. Он добавляет, что это учение величественное и очень глубокое. Если довериться Олимпиодору, то секретным является не то, что наши души заключены в тела как в темницы, а то, что наши тела имеют дионисийскую природу. Поэтому самоубийство приравнивается к убийству бога. Это есть тайная интерпретация мифа, доступная посвященным, каковым, вероятно, и был Сократ. Не случайно ведь он называет себя истинным вакхантом («Федон» 69d).

Итак, в V веке до н.э. тесно переплетаются в один клубок элевсинские, орфические и дионисийские мистерии. Стоит ли проводить между ними строгое различие — остается вопросом, и в целом не является важным пунктом этого исследования. Я согласна с мнением Сары Джонстон, что дионисийские мистерии в какой-то момент стали правопреемником элевсинских мистерий[30]. А Орфей, легендарный источник знания, открытого лишь посвященным, является проводником мифа о растерзанном титанами младенце Дионисе. Возможно эта информация передавалась через Мусея и Ономакрита. Так или иначе, имя Орфея закрепилось в качестве обозначения некоего мистериального культа, по содержанию очень сходного с тем, что с древнейших времен существовал в Элевсине[31].

Нам может показаться, что Дионис всегда был почитаемым богом. Однако это не так. Социальные и политические особенности классического периода таковы, что культ Диониса очень сложно приживался на аттической почве. В исследовательской литера-

[29] Этому посвящено исследование Альберто Бернабе (Bernabé 2002), в котором он выступает против того, что миф о создании человека из пепла титанов был изобретен в XIX веке, и приводит ряд довольно убедительных аргументов в пользу его древности.

[30] Так же считают: Кереньи 2007, 82 и Pickard-Cambridge 1968.

[31] Graf, Johnston 2007, 72-73.

туре уже высказывалось мнение о том, что афинянам V–IV веков до н.э. было непросто принять Диониса в число привычных для почитания богов[32]. Поэтому и трагедия Еврипида, и диалоги Платона служили одной и той же цели — убеждали граждан полиса принять нового бога, но делали они это разными средствами. Еврипид на примере Пенфея показывает, чем может обернуться отказ от почитания Диониса, а также завуалированно демонстрирует важность Диониса для женщин, которые в тот период оказались достаточно угнетенным слоем афинского общества. Как отмечает в своей статье Мириам Вальдес Гуйа (Miriam Valdés Guía) женские празднования в классический период могли активно подавляться городским патриархальным правлением, что нашло отражение и в письменных источниках, где мужские участники дионисийских празднеств явно доминируют[33]. Еврипид же своей трагедией указывает на чрезвычайную важность и для женщин быть участницами торжеств в честь Диониса, причем делать это не тайно и ночью, как это, возможно, и было, но наравне со всеми.

Чтобы найти ключ к пониманию религиозной реформы Платона, обратимся к некоторым примечательным деталям из трагедии Еврипида. Известно, что трагедии выступали своего рода идеологическими посланиями для зрителей, и в случае с «Вакханками» это послание тоже четко прочитывается[34]. Из трагедии Платон мог подчерпнуть идею о том, что для правильного понимания образа и культа Диониса необходима особого рода мудрость. Анализ контекстов, в которых в трагедии неоднократно встречается слово τὸ σοφόν, показывает, что «мудрым» считается тот человек, который умеет «видеть», то есть осознает бренность своего существования и иллюзорность жизни. В «Вакханках» 70-80 мудрость выражена при помощи слова εἰδὼς, это мудрость тех, кто был посвящен в мистерии Диониса. εἰδὼς — это видение особого рода, то есть видение реального мира глазами посвященного. Примерно такое же значение Платон придает и слову «идея». Понимание мудрости как «в*и*дения» вполне соответствует духу платоновской

[32] Valdés Guía 2013.

[33] Valdés Guía 2013, 104.

[34] К сожалению, в обоих переводах трагедии на русский язык много неточностей, иногда важные для настоящего исследования значения слов вообще не находят в них отражения.

философии, которая учит об иллюзорности, непостоянстве и неподлинности материального мира, в противоположность истинности мира идей.

Конструкции со словом τὸ σοφὸν встречаются в «Вакханках» в разных контекстах, и их перевод не так прост, как может показаться на первый взгляд[35]. Рассмотрим строки 395–396: τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία τό τε μὴ θνητὰ φρονεῖν. βραχὺς αἰών. В этом выражении τὸ σοφὸν является лишь частью всеобщей мудрости ἡ σοφία. Человек не может охватить всю мудрость (ἡ σοφία) в силу своей смертности и краткости века. Та часть всеобщей мудрости (ἡ σοφία), которую успевает ухватить человек (τὸ σοφόν), содержит знание собственной смертности и стремление к умеренности в суждениях о божественном. Еврипид, вероятно, хотел донести мысль о том, что любой человек потенциально обладает возможностью присоединиться своим умом (τὸ σοφόν) к всеобщей мудрости (ἡ σοφία), которую открывает Дионис через посвящение. Возможно поэтому Платон рассматривает разные варианты мании («Федр» 244e–245a). В контексте исследуемого выражения божественная мания выступает своего рода фильтром, через который должен пройти человек на пути к мудрости — этим фильтром является безумие (понимаемое как отрицание или нежелание принимать действительность такой, какая она есть), помогающее увидеть истину (то есть согласиться с тем, что мир гораздо сложнее и многограннее, чем только тот, который доступен для непосредственного чувственного восприятия).

Платон говорит («Федр» 245a): «Творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых (μαινομένων)»[36], потому что неистовство открывает двери в истинное бытие, не прикоснувшись к которому невозможно творить. В этот же момент человек обретает мудрость и успокаивается. Мудрость освобождает от безумия, она выступает тем лекарством, которого жаждут посвящаемые в дионисийские мистерии. Подтверждением этому служит строка 641 «Вакханок» со словами Диониса: «Мудрый должен быть всегда спокоен». Речь из уст Диониса и есть сама по себе благоразум-

[35] Детальное исследование этого сюжета см. в статье: Reynolds-Warnhoff 1997.

[36] Пер. А.Н. Егунова.

ная (σοφός) и благая; и только непросвещённый (ἀμαθής) Пентей в своем невежестве думает, что это бесполезно (строки 479–480). Кажется очень естественным предположить, что Платон черпал вдохновение для своей реформы в мире трагедий.

В связи с этим уместно подробнее рассмотреть сам глагол βακχεύω, который используется в разных контекстах. Он может быть переведен как «испытывать вакхическое безумие (расстройство, бред) или восторг», и относиться к таким ритуалам, как ношение тирса, украшение себя плющом или небридой, к выкрикиванию εὐοῖ σαβοῖ, а также к танцу или употреблению вина. Но есть и другие случаи более фигуративного использования βακχεύω, например, для описания безумия и экстаза лирических поэтов или состояния совершенства человеческой души[37].

В диалоге «Ион» 533e-534b Платон высказывает такую мысль о вакхантах:

> «Все хорошие эпические поэты не благодаря уменью слагают свои прекрасные поэмы, а только когда становятся вдохновенными и одержимыми; точно так же и хорошие мелические поэты; как корибанты пляшут в исступлении, так и они в исступлении творят эти свои прекрасные песнопения; когда ими овладеет гармония и ритм, они становятся вакхантами и одержимыми: вакханки в минуту одержимости черпают из рек мед и молоко, а в здравом уме — не черпают, и то же бывает с душою мелических поэтов, как они сами свидетельствуют»[38].

Платон подчеркивает связь между поэтическим творчеством и вакхическим экстазом, и тон его высказывания о состоянии одержимости весьма положительный. Он говорит об одержимости как об особом состоянии, в котором человек открывает себя как проводника из мира идей, и вместо повседневности начинает видеть нечто особенное. Известный из Еврипида пример с вакханками, для которых в состоянии одержимости вода из рек предстает как молоко и мед, на это и указывает. Наверное, это те мгновения чистого счастья, которые и не должны поддаваться какому-то рациональному описанию.

[37] Анализу употребления данного слова в трагедиях посвящена статья: San Cristobal 2009.

[38] Пер. Я.М. Боровского.

Особый статус вакхантов подчеркивается в диалоге «Федон» 69c-d:

> «Между тем, истинное — это действительно очищение от всех [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение — средство такого очищения. И быть может те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но на самом деле еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов[39]. Да, ибо так говорят те, кто сведущ в таинствах, “много тирсоносцев, да мало вакхантов”, и “вакханты” здесь, на мой взгляд, не кто иной, как только истинные философы. Одним из них старался стать и я — всю жизнь, всеми силами, ничего не упуская»[40].

В этом пассаже средством для достижения истинной мудрости является рассудительность, но из других дошедших до нас источников мы знаем, что в периоды дионисийских праздников люди испытывали приступы умопомрачения. Ф. Граф считает, что Платон предоставил нам хорошее свидетельство о различии между дионисийским культом и вакхическими мистериями[41]. Фраза «много тирсоносцев, да мало вакхантов» выступает в качестве указания на фундаментальное различие между двумя группами. Среди почитателей Диониса была очень маленькая группа людей, которые понимали учение Орфея, они и есть вакханты, которые готовят себя к посмертному существованию и перерождению. Согласно другой интерпретации, тирсоносцы — это профаны, которые причастны к мистериям лишь внешне, тогда как вакханты есть настоящие посвященные. Тирсоносцы — это та большая часть человечества, которая несет перед собой грустное наследие титанов, а вакханты осознают свою причастность к титанической природе и стремятся ее преодолеть, очистить себя от нее, оставив только дионисийскую. Таким образом, рассудительность, о которой идет речь в приведенном выше отрывке из «Федона», выражается в

[39] Больше подробностей о географии подземного мира и судьбах тех, кто совершал при жизни порочные деяния, и тех, кто был посвящен в мистерии можно найти у Аристофана в «Лягушках», 147–160.

[40] Пер. С. П. Маркиша.

[41] Graf, Johnston 2007, 143.

смелости сделать выбор — титаническую природу нужно сначала осознать, принять, и уж затем совершать определенные очистительные действия, которые предлагаются в рамках мистерий. Возможно, в мистериальном состоянии человек и теряет рассудительность, но, во-первых, она предшествовала посвящению, и, во-вторых, утрата рассудительности — это лишь временное явление, необходимое для освобождения от страстей. В основе этой интерпретации лежит миф о Загрее.

Во второй книге «Государства» 364b-365a Платон критикует каких-то нищенствующих прорицателей, которые околачиваются у домов богатых и за деньги предлагают им посвящения в мистерии, потрясая «кучей книг» Мусея и Орфея. Прорицатели убеждают своих будущих клиентов в том, что, сделавшись посвященными, они обретут счастье в загробной жизни. При этом не важно, добродетельный это человек или нет. Не они ли являются теми тирсоносцами, которых много, и которые, вероятно, не понимают сути посвящения? Безусловно, такое положение дел претило Платону. Ведь избавление от загробных мучений обещается не за нравственные добродетели, а просто за участие в ритуалах и совершение жертвоприношений. А юноши, словно птицы на приманку, слетаются на такие рассказы, и по ним заключают, каким должно быть человеку (365a).

На различие между народным дионисийским культом и вакхическими мистериями указывает также пассаж из трагедии Еврипида «Ипполит» 940-955. Здесь глагол βακχεύω употребляется в контексте практики Ὀρφικός βίος, которая включает аскетическую жизнь и участие в ритуалах (а именно, отказ от употребления мяса и чтение книг). Для орфиков βακχεύειν состоит в следовании орфическому образу жизни, суть которого заключается в вегетарианстве, отказе от пролития крови и участии в ритуалах, в ходе которых провозглашаются разные доктрины. Можно предположить, что орфики иначе понимали и очищение, не как купание в море или принятие ванн, что было характерно для элевсинских мистерий, но как катарсис. Сам экстаз является очищением души от тревог и напряжения повседневной жизни[42]. С этим вполне соглашается Платон в «Законах» 790d-791a, говоря, что музыка флейт и

[42] Подробнее см. Graf, Johnston 2007, 144.

экстатические песни и пляски могут освободить душу от беспокойств и тревог, которые возникают как результат дурного расположения души. «Когда к подобным состояниям примешивается внешнее сотрясение, это внешнее сотрясение берет верх над движением внутренним, состоящем в страхе и неистовстве. Одержав верх, оно как бы создает в душе безветрие и успокоение» (791a). Такую же функцию выполнял и продолжает выполнять театр, основателем которого был сам Дионис.

Нельзя забывать о еще одной очень популярной мистериальной практике, такой как открывание ликнона, с хранящимся в нем фаллосом. И здесь мы можем зайти в тупик, так как ни фалличе-ское представление, ни жертвоприношение Евменидам, ни исцеление от безумия не находят отражения в Золотых табличках. Поэтому, пишет Ф. Граф, их место в сценарии вакхических мистерий все еще ускользает от нас[43].

Великой инновацией орфизма является акцент на аскетическом образе жизни, за следование которому учение обещало возможность легко пройти в Аиде вдоль священной дороги к роще Персефоны, наслаждение на цветущих лугах и перерождение через какое-то время. А Платон пошел намного дальше, объявив, что душа добродетельного человека присоединится к пиру богов, и сама сможет выбрать себе по жребию следующую жизнь.

В своем желании реформировать Диониса Платон мог вдохновляться и сюжетами изобразительного искусства. Корнелия Ислер-Кереньи, изучив многочисленные изображения Диониса на вазах архаического и классического периодов и сопоставив их с эпическим и мифологическим материалом, довольно убедительно показывает, что Дионис выступает на них гарантом стабильности[44]. Так, например, изображение на вазе из этрусского погребения 580 г. до н.э. показывает свадьбу Фетиды и Пелея, где Дионису отведено центральное положение, он единственный из богов, кто обращается к ним с речью. Миф повествует о предсказании Зевсу, что Фетида родит божество, по силе его превосходящее (Аполлодор, «Мифологическая библиотека» III, 13, 4). Это приведет к очередному кризису и вражде. Чтобы этого избежать, он выдает Фе-

[43] Graf, Johnston 2007, 150.
[44] Isler-Kerenyi 2009, 62-64.

тиду замуж за смертного, от которого такое божество родиться уже не сможет. Софил и после него великий вазописец Клетий представляли Диониса в главной роли на свадьбе Фетиды и Пелея, а именно как свидетеля того, что существующий мир больше никогда не будет разрушен. Возвращение Гефеста на Олимп тоже произошло не без помощи Диониса. И само это возвращение интерпретируется как мифологическое отражение системы Солона, которая сделала возможным возвращение изгнанных афинян, что способствовало развитию искусств. Это и другие похожие изображения действительно совпадают по времени со знаменитыми реформами Солона, которые были предназначены обеспечить целостность и стабильность полиса. Если это так, то данное представление о Дионисе опять же отлично вписывается в концепцию Платона по реформированию религии, где Дионис выдвигается на роль устроителя хороводов и праздников, что в свою очередь гарантирует хорошее воспитание и направление эмоций в правильное русло.

Отвечая на вопрос о том, что именно привлекло внимание Платона к фигуре такого неоднозначного бога как Дионис мы должны сказать, что им не был Дионис из народной религии — основатель виноделия и учредитель веселых празднеств, но Дионис из мистерий, который тесно связан с загробным миром, выступает проводником и защитником душ, покровительствует тем, кто ведет аскетический образ жизни. Особого рода мудрость, провозглашаемая в трагедиях, должна была навести Платона на мысль о том, что иррациональные душевные порывы столь же важны для встречи с истинным бытием, как и рациональное восхождение. А также Дионис часто фигурирует в политическом контексте, и служит гарантом стабильности и законной сменяемости власти. Такого обширного мифологического материала мы не встретим ни об одном другом боге греческого пантеона. Не мог его обойти стороной и Платон.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Кереньи, К. Дионис: прообраз неиссякаемой жизни / Пер. А.В. Флорова и Л.Ф. Поповой. М.: Ладомир, 2007. — 318 с. [Kerényi, K. Dionis: proobraz neissyakayemoj zhizni / Per. A.V. Frolova i L.F. Popovoj. M.: Ladomir, 2007. S. 318].

Русяева, А.С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии // Вестник древней истории 1 / 143 (1978). С. 87-104 [Rusjaeva, A. S. Orfizm i kult Dionisa v Olvii // Vestnik drevnej istorii 1 / 143 (1978). S. 87-104].

Bernabé, A. La toile de Pénélope: a- t- il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans? // Revue de l'histoire des religions 219 (2002). P. 401-433. — Bernabé 2002.

Bernabé, A. Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta. Pars II. Orphicorum et orphicis similium testimonia et fragmenta. Fasciculus 1. München und Leipzig: K.G. Saur Verlag GmbH, 2004. — lxxxvi + 394 p. — Bernabé 2004.

Bierl, A. God of many names: Dionysus in the light of his cult epithets / Kavoulaki, A. (ed.) // Πλειών: Papers in memory of Christiane Sourvinou-Inwood. Rethymnon, 2018. P. 229-288.

Burkert, W. Greek Religion. Harvard University Press, 1985. — 493 p.

Johnston, S.I., McNiven, T.J. Dionysos and the underworld in Toledo // Museum Helvecticum. Vol. 53 (1996). P. 25-36.

Harrison, J.E. Prolegomena to the Study of Greek Religion. 3rd edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1922. — 682 p.

Isler-Kerenyi, C. New Contributions of Dionysiac Iconography to the History of Religions in Greece and Italy // Mystic Cults in Magna Graecia. University of Texas Press, 2009. P. 61-72.

Kahn, Ch. H. The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary. Cambridge University Press, 1979. — 372 p.

Reynolds-Warnhoff, P. The Role of τὸ σοφόν in Euripides' *Bacchae* // Quaderni Urbinati di Cultura Classica. New Series 57 / 3 (1997). P. 77-103.

Pickard-Cambridge, A.W. The Dramatic Festivals of Athens. Clarendon Press Publication, 1968. — 472 p.

San Cristobal, A.J. The Meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism // Mystic Cults in Magna Graecia. University of Texas Press, 2009. P. 46-60.

Spineto, N. Spontaneità naturale e intervento umano. Aspetti religiosi della viticoltura in Grecia / Montero, S., Cruz Cardete, Mª. (eds.) // Usos y abusos del medio natural. Naturaleza y religión en el mundo clásico (V seminario hispano-italiano de historia de las religiones. October 2008). Madrid, 2010. P. 9-18.

Valdés Guía, M. Redefining Dionysos in Athens from the Written Sources: The Lenaia, Iacchos and Attic Women // Redefining Dionysos. Berlin: De Gruyter, 2013. P. 100-119.

АФОНАСИНА Анна Сергеевна, кандидат философских наук, преподаватель кафедры Истории философии Института философии и права, Новосибирский государственный университет; afonasina@gmail.com

Anna S. AFONASINA

HOW DIONYSUS GOT INTO PLATO'S DIALOGUES AND OCCUPIED SUCH AN IMPORTANT PLACE IN THEM?[*]

In his writings, Plato proposes to rethink the images of various Greek gods, creating new myths about them in the process. For the most part his interpretations tend to present the gods in an ethically acceptable way, declaring, for example, the myth of the persecution of the infant Dionysus by Hera as an impudent lie, because the goddess cannot have such a bad temper, or to bring out two images of Aphrodite to show that the spiritual, not the physical, is a respectable and the highest form of love. Of particular note is the figure of Dionysus, who is given a worthy place among the gods revered in the ideal state. One wonders, how does the popularly known god of wine, fun and madness suddenly become in Plato an important tool in the education of young people? A suspicion arises that Plato may have seen something in Dionysus that probably escapes the superficial gaze of an ordinary man. In this paper I am going to refer to different accounts of Dionysus, which will help us to unravel the veil of mystery, and find an answer to the question about what elements of his myth and cult gave Plato grounds to entrust Dionysus a very important role in the formation of the ideal state and trust him with education of youth, which is reflected not only in political dialogues, such as the "Republic" and the "Laws", but also in the dialogues devoted to the understanding of the soul and its posthumous existence — the "Phaedon" and the "Phaedrus".

Key words: Plato, Dionysus, Zagreus, Persephone, Orphic tradition, Eleusinian Mysteries, Bacchic cult.

AFONASINA, Anna Sergeevna, Candidate of Sciences (in Philosophy), Lecturer, Novosibirsk State University (Russian Federation), afonasina@gmail.com

[*] The research is funded by the Russian Scientific Foundation, № 22–18–00025.

Ф.В. Петров

КАССИОДОР И АВГУСТИН О ДУШЕ

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ*

В статье обсуждаются представления Кассиодора (487–575) об индивидуальной душе и зависимость его психологических представлений от Августина (354–430) и других ранних авторов.

Ключевые слова: Кассиодор, Августин, «О душе», представления.

В нашей статье речь пойдет о «понимании» души Кассиодором (487–575)[1], а также зависимости его психологических представлений от Августина (354–430) и других ранних авторов.

Кассиодор написал сочинение «О душе» (De anima)[2] после того, как завершил «Варии» (Variae)[3], приблизительно после 538 года. Сам автор рассматривал эту работу как ответ на просьбы друзей, полагавших, что тему души обходить неразумно (De an. 1, 1). По этой причине сочинение Кассиодора представляет собой вопросы о душе, которые ему могли задать друзья, и ответы на них. Очевидно Кассиодор весьма хорошо знал предмет своего изу-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта (№ 20–18–00286) «Личность в истории европейских обществ: политические стратегии, культурные ценности и реновации».

[1] О Кассиодоре, его творческом наследии, см.: Уколова 1989, 73-144; Шкаренков 2005, 607-640; Шкаренков 2005А, 5-22; Halporn 1959, 385-386; Vessey 2004, 19-22.

[2] См.: Cass. De an. // PL 70, 1279–1308 (Migne); Idem. De an. (Halporn); Idem. Var. (Fridh, Halporn). См. также: Halporn 1960, 39-110.

[3] См.: Уколова 1989, 90-91; Шкаренков 2008, 305-341; Vessey 2004, 19.

чения (Ib. 1, 1) — его ответы на вопросы и разъяснения затруднений не только подробны и понятны, но и просты и нетребовательны с точки зрения философского знания его эпохи.

В сочинении Кассиодора четко можно выделить вступление, основную часть и заключение. Во вступлении приведены 12 вопросов, а именно: 1) почему душа называется “anima”, 2) как ее можно определить, 3) какова ее субстанция, 4) есть ли у нее форма, 5) каковые ее добродетели, 6) какие силы позволяют ей сохранять природу тела, 7) каково ее происхождение, 8) где у человека она находится, 9) какова ее телесная форма, 10) каковы свойства у души грешников, 11) как распознать души праведников и 12) что случится с отдельными душами при Воскресении (Ib. 1, 2). Соответственно, в основной части Кассиодор на них последовательно отвечает, а в заключении обобщает изложенное и призывает обратиться к Господу в молитве.

В композиционном отношении на эту работу Кассиодора наибольшее влияние оказал диалог Августина «О количестве души» (De quantitate animae)[4], а также, возможно[5], его же трактаты «О различных 83 вопросах» (De diversis quaestionbus octoginta tribus)[6] и «Пересмотры» (Retractationes)[7].

---

[4] Aug. De quant. an. // PL 32, 1035–1080. Этот диалог был составлен Августином в 387 / 388 гг. См.: Fitzgerald 1999 (ed.), xliii-il. На сходство между сочинениями Кассиодора и Августина указывает фрагмент из De quant. an. (I, 1) о просьбе Еводия к Августину дать ответы на вопросы о душе. Кассиодор заменяет Еводия на друзей и расширяет количество заданных вопросов. См.: Cass. De an. I, 1 – I, 2 — Aug. De quant. an. I, 1 (русск. пер.: Тв. I, 183). См. также: Vessey 2004, 21.

[5] Здесь мы имеем в виду тот факт, что Кассиодор мог последовать сложившейся в его время литературной традиции. Так, в “Retractationes” (I, 26) он пишет о “De diversis quaestionibus LXXXIII” как сочинении, посвященном ответам на многочисленные вопросы его братьев по христианской вере, которые он получал на протяжении длительного времени (см. Смирнов 2005, 41). Нам представляется, что эта история Августина весьма похожа на историю Кассиодора, которую он изложил в «Вариях» и «О душе».

[6] Aug. De div. quaest. // PL 40, 11–100. Сочинение датировано 386–396 гг. См. Fitzgerald 1999 (ed.), xliii-il.

[7] Aug. Retr. // PL 32, 583–659. Сочинение датировано 426 / 427 гг. См. Fitzgerald 1999 (ed.), xliii-il.

Обратим внимание на встречающиеся у Кассиодора текстуальные и смысловые параллели как с уже упомянутым диалогом Августина «О количестве души», так и другими его сочинениями, принадлежащими к разным жанрам. Среди таковых «О книге Бытия» (De Genesi ad litteram), «Письмо 132 к Иерониму» (Epistula: 132 ad Hieronymum), «Против академиков» (Contra academicos), «О порядке» (De ordine), «Монологи» (Soliloquia), «О свободе воли» (De libero arbitrio), «О Троице» (De Trinitate) и другие[8]. В главах Кассиодора, повествующих о жизни души после смерти, воскресении тела (De an. 14–15), Боге (Ib. 16), можно увидеть сходные черты с «О граде Божием» (De civitate Dei)[9]. Вполне возможно, что прочитанные Кассиодором к концу 530-х гг. ранние диалоги Августина предоставили ему образец философского рассуждения в виде бесед, которым предавались образованные люди в период временного удаления от общественных дел[10].

Еще один автор, которого следует упомянуть, — Боэций, приложивший такую модель к своему вынужденному досугу, для того, чтобы создать «Утешение философией» (Consolatio philosophiae). Предположение о том, что XIII книга «Варий» представляет собой позднеимперский эквивалент литературной модели данной Цицероном — а у него по духу она была общественно-ориентированной, философичной и риторической — объясняет большинство ее скрытых мотивов. Рассмотренное в таком ракурсе психологическое сочинение Кассиодора вполне согласуется с его образом как римского государственника. Но как бы то ни было, оно все же остается верным абрису христианского интеллектуального начинания, разработанного в философских диалогах Августина.

---

[8] См.: Masullo 1995, 185.

[9] См.: Vessey 2004, 20.

[10] Для Кассиодора (как и для Августина) главным выразителем подобного образа жизни был Цицерон, который мастерски сплавил идеал римского оратора-политика с образом человека, удалившегося от дел для того, чтобы иметь философский досуг. Наиболее близкий пример такого сочинения ко времени жизни Кассиодора — Макробиевы «Сатурналии» (сер. V в.), представляющие собой застольные беседы римских аристократов в праздничные дни. См. Macr., Sat. (Willis); Звиревич (пер.), Петрова (ред.) 2013.

Однако в одном существенном аспекте “De anima” Кассиодора все же выходит за рамки модели Цицерона и следующего ей Августина. Так, в самом начале сочинения Кассиодор различает два вида источников учения о душе — книги священные и светские. Такое различие не было известно Цицерону, и оно не формулировалось Августином в его ранних сочинениях (380-х гг.) в таком очевидном виде. Тем не менее, для последующих трудов Кассиодора оно становится определяющим[11].

Далее при рассмотрении содержания “De anima” Кассиодора будут обсуждены смысловые и текстуальные параллели с Августином.

Объяснив причину написания трактата (De an. 1), Кассиодор разъясняет относящиеся к душе термины (Ib. 3, 1-2) и перечисляет основные положения учения о душе, восходящие к платоникам (Ib. 4, 1-4)[12]: душа — простая субстанция (substantiam simplicem [Ib. 4, 1]); она отлична от материи своего тела (distantem a materia corporis sui [Ib.]), она — орудие членов такого тела (organum membrorum [Ib.]), обладающая жизненно важными добродетелями (uirtutem uitae habentem [Ib.]). Будучи созданной Богом, душа является его собственной и духовной субстанцией (a Deo creata spiritalis propriaque substantia [Ib.])[13], которая дает жизнь своему телу (sui corporis uiuificatrix [Ib.]). Она разумна и бессмертна (rationabilis

[11] См.: Vessey 2004, 21-22. Оно как бы предвосхищает ту текстуальную вселенную, космография которой будет прочерчена в «Установлениях» (Institutiones). См.: Касс. Наст. II // Карамитти (Бродская) 1994 (пер.), 243-294; Halporn 2004 (tr.).

[12] Здесь приведены общие положения учения платоников. Ср., напр.: Macr. Comm. (Willis) I, 9–10. Подробнее см.: Петрова 2022. — http://www.hist.vsu.ru/cdh/Articles/05-07.htm (март, 2022).

[13] Ср.: Aug. De quant. an. 1, 2 // PL 32, 1036: “...de anima vero quarenti tibi, cum simplex quiddam et proprie substantiae videatur esse...” — «...при вопросе о душе, которая проста и, кажется, обладает своей собственной субстанцией...» (русск. пер.: Тв. I, 184). Ср.: Aug. De Gen. ad litt. VII, 27 // PL 34? 369–370: «...душа сотворена из материи духовной» (русск. пер. — Тв. II, 494). Здесь и *ниже* мы отсылаем читателя к имеющимся русским переводам, с указанием их изданий и соответствующих страниц. Для прояснения терминологии и смысла, там, где необходимо, в них внесены изменения, которые не оговариваются. В случаях, когда важны лишь смысловые соответствия, оригинальный текст не приводится.

quidem et immortalis [Ib.])[14] и может быть обращена как к благу, так и ко злу (in bonum malumque conuertibilis [Ib.]). В отличие от тела, обладающего длиной, шириной и объемом, душа не имеет никакой протяженности[15]; она — бестелесна (ipsa incorporea est [Ib. 4, 2])[16]; но может испытывать плотские эмоции. Душа страстно желает тела[17] и, будучи заключена в нем, одушевляет его (sui corporis uiuificatrix [Ib. 4, 4; 4, 1]) и любит свою плотскую тюрьму, поскольку не может быть от нее свободной (amat propter quod libera esse non potest [Ib. 4, 4])[18]. Но если душа придает слишком большое значение телу, то возникает грех. Жизнь же тела зависит от присутствия в нем души, а смерть тела понимается как уход из него души[19]. Душа целостна в своих частях (tota ergo est in partibus suis [Ib. 4, 5]), она присутствует всюду, где ею создана жизнь[20].

Кассиодор пишет, что разум человека есть вечное движение духа (rationem... animi probabilem motum [Ib. 4, 7]); он ведет человека от известного к неизведанным тайнам истины (qui per ea quae conceduntur atque nota sunt ad aliquid incognitam ducit, perueniens ad ueritatis arcanum [Ib.])[21].

---

[14] Ср.: Aug. De quant. an. 13, 22 // PL 32, 1048.

[15] Ср.: Aug. De Gen. ad litt. VII, 21 [27] // PL 34, 365. Ср. также: Aug. De quant. an. 3, 4 // PL 32, 1037.

[16] Ср.: Aug. De Gen. ad litt. VII, 21 [28] // PL 34, 366.

[17] Ib. VII, 27 [38].

[18] Ср.: Aug. Contra ac. I, 3 [9] // PL 32, 910–911: «...эту самую истину знает только Бог, и, может быть, узнает душа человека, когда оставит эту мрачную темницу, то есть тело» (Голова 1999 [пер.], 35).

[19] Ср.: Cl. Mam. De statu an. 2, 7: «Гиппон [т.е. Гиппас] из Метапонта, [выходец] из той же школы Пифагора, изложив сначала неопровержимые, с его точки зрения, доводы о душе, высказывается так: “Тело — это одно, и душа — совершенно иное: когда тело цепенеет, душа полна сил; когда оно слепо, она видит; когда оно мертво, она живет”» (Лебедев // ФРГ, 155 [18, 10 [spuria]. Гиппас]).

[20] Ср.: Aug. De quant. an. 33 [70] // PL 32, 1074 — Cass. De an. 4, 5 (Halporn). Здесь (согласно Августину) речь идет о самом низшем или первом уровне сил души в теле, способствующих сохранению всего живого.

[21] Ср.: Aug. De ordine II, 11 [30] // PL 32, 1009: “Ratio est motio mentis, ea quae discuntur distinguendi et connectendi potens” — «Разум — это движение мысли, имеющее силу различать и объяснять то, что подлежит изучению» (русск. пер.: Тв. I, 165); Aug. De quant. an. 27 [53] // PL 32,

Душа создана по образу и подобию Бога (imago aut similitudo Dei [4, 9])[22]; однако ее нельзя отождествить ни с частью Бога[23], ни с частью ангелов (поскольку она связана с плотью); она не может быть частью воздуха, воды или земли, ни всего того, что соединено вместе[24]; ее субстанция отличается от духовных субстанций

1065): "...propterea me tibi debere adsentiri scientiam nos habere ante rationem, quod cognitio aliquo nititur, dum nos ratio ad incognitum ducit..." — «...я... должен согласиться, что мы имеем знание разума, на том основании, что разум, ведя нас к неизвестному, опирается на что-либо уже известное...» (русск. пер.: Тв. I, 237).

[22] См.: Быт 1:26.

[23] Ср.: Aug. Ep. ad Hier. 131, 3 // PL 22, 1125: "...**non est pars dei** anima" — «...душа не является частью Бога» — Cass. De an. 4, 13 (см. *ниже*, примеч. 26).

[24] Ср.:

Aug. De quant. an. 1 [2] // PL 32, 1037	Cass. De an. (Halporn) 4, 13
"Nam **neque ex terra**, **neque ex aqua**, **neque ex aere**, neque ex igni, neque ex aliquibus horum conjunctis constare animam puto" — «...душа не состоит не из земли, ни из воды, ни из воздуха, ни из огня, ни из какого-либо их соединения» (русск. пер.: Тв. I, 183).	"...**non** intellegenda **est pars Dei**, ut quidam dementium irreligiosa uoluntate putauerunt, quia conuertibilis est; neque angelorum, quia carni sociabilis est, **neque ex aere**, **neque ex aqua**, **neque ex terra**, neque ex eis quae mutua complexione iunguntur...".

Также ср.: Aug. De Gen ad litt. VII, 21 (русск. пер.: Тв. II, 487-488). Далее, Кассиодор, развивая тему бессмертия души, точно следует Августину, используя его же вопросно-ответный метод. Ср.:

Aug. De quant. an. 2, 3 // PL 32, 1037	Cass. De an. (Halporn) 4, 10
"[Evodius:] **Quomodo** ergo **sum similis Deo**, **cum immortalia** nulla possum facere ut ille? — [Augustinus:] Quomodo nec imago corporis tui potest hoc valere quod tuum corpus valet; sic anima non	"Dicit aliquis: **quomodo sum similis Deo**, **cum immortalia** minime creare praeuale-am? cui sic per aliquam comparationem respondendum esse iudicamus. Numquid pictura quae nobis est similis potest imitari

иного рода (ab aliis spiritibus discreta substantia [4, 13])[25]; она подвижна, благодаря движению воли (voluntate [4, 13])[26].

При рассмотрении качеств души (5), Кассиодор, вновь следуя утверждениям платоников, отмечает ее огненное свойство, употребляя термин «свет» (lumen) из-за его подобия Богу (5, 1-2)[27]; он

---

mirandum est si potentiam tantam non habet, quantam ille ad cuius similitudinem facta est" — «[Ев.:] Каким же образом я подобен Богу, если не могу творить ничего бессмертного, как творит Он? — [Авг.:] Как изображение твоего тела не может иметь той силы, какую имеет само твое тело, так не следует удивляться, если и душа не имеет столько могущества, сколько имеет Тот, по чьему подобию она сотворена» (русск. пер.: Тв. I, 185).

quae facimus? imago enim potest aliquam habere similitudinem, ceterum hoc non potest implere quod ueritas" — «Кто-нибудь скажет: каким таким образом я подобен Богу, поскольку я отнюдь не могу сотворить ничего бессмертного? По нашему мнению, нужно ответить ему так, используя своего рода сравнение. Может ли картина, будучи нашим образом, подражать тому, что мы делаем? Образ может иметь некоторое подобие, но не может быть всем тем, чем является истина» (перевод наш).

[25] Ср.: Aug. De quant. an. 1, 2 // PL 32, 1036: "...cum simplex quiddam et propriae substantiae videatur esse..." — «...[душа], которая обладает своей особенной субстанцией...» (русск. пер.: Тв. I, 184).

[26] Далее у Кассиодора (De an. 4, 13) речь идет о том, что душа изменяется в бренном мире посредством движения разума и воли; он приводит в пример спящего человека, который, устав от насущных забот, видит сны, или человека во время молитвы, когда он отвлекается от всяких иных мыслей; или человека, совершающего не то, что им было задумано.

[27] Ср.: Aug. De Gen. ad litt. IV, 28 // PL 34, 315: "...neque enim et Christus sic dicitur lux, quomodo dicitur lapis, sed illud proprie, hoc utique figurate" — «Ведь и Христос называется светом (Ин 8:12) не в том смысле, в каком называется камнем (Деян 4:11), но — в собственном, а камнем, очевидно, в переносном смысле» (русск. пер.: Тв. II, 413); Id. Sol. I, 1 [3] // PL 32, 870: "Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent omnia" — «[Тебя призываю,] Бога умного света, в котором, от которого и через которого разумно сияет все...» (русск. пер.: Тв. I, 314); Id. De Trin. VIII, 2 [3] // PL 42, 949: "...Deus veritas est. Hoc enim scriptum est 'quoniam Deus lux est': non quomodo isti oculi vident sed quomodo videt cor, cum audit, veritas est" — «...Бог есть истина. Ибо сказано, что 'Бог есть свет'[I Ин 1:5], но не тот свет, что зрят эти [телесные]

пишет о том, что душа не имеет ни формы (6, 1)[28], ни количества (6, 4). Затем он переходит к моральным добродетелям (7) и естественным силам (8) души.

Согласно Кассиодору, моральные добродетели души включают в себя справедливость (justitia), благоразумие (prudentia), мужество (fortitudo) и умеренность (temperantia) (7, 1):

> «[...моральные добродетели души] являются защитой справедливости против порочности и вреда; как полагают древние, защита эта устроена так. *Справедливость* — это состояние духа (animi), сохраняемое ради всеобщей пользы; благодаря которой каждому воздается по его заслугам[29]. Против замешательства и растерянности пользу приносит наличие благоразумия. *Благоразумие* же есть возвещающее истину знание о добре и зле. Против разного рода несчастий или удач выступает лекарством мужество. *Мужество* же есть сознательное принятие на себя опасностей и стойкое перенесение трудностей. Против запретных удовольствий и наслаждений, связанных со страстью, нам на помощь приходит умеренность. *Умеренность* является тем, что усмиряет и управляет страстями и всякими неуместными желаниями души[30]».

глаза, но тот, что зрит сердце, когда оно слышит, что Он есть истина» (Тащиан 2004 [пер.], 187).

[28] Кассиодор уточняет, что понимает форму как некое пространство, обрамленное линией или линиями. Ср.:

Aug. De quant. an. 7, 11 // PL 32, 1041	Cass. De an. (Halporn) 6, 1
Figuram interim voco, cum **aliquod spatium linea lineisve** *concluditur*...". — «Фигурой между тем я называю то, когда известное пространство бывает заключено в линии или линиях...» (русск. пер: Тв. I, 193).	"Formam vero dico quae **aliquod spatium linea lineisve** *concludit*".

[29] Ср.: Cic. De invent. II, 160-163; Macr. Comm. (Willis) I, 8, 7, где речь идет о гражданских добродетелях. См.: Петрова 2022.

[30] См.: Cass. De an. 7, 1: "Primum aduersum praua uel iniqua iustitiae munimen obiectum est cuius, ut ueteres definire uoluerunt, talis noscitur esse complexio. Iustitia est habitus animi, pro communi utilitate seruatus, suam cuique tribuens dignitatem. Contra confusa et incerta prudentia utiliter

Посредством таких хранителей, которые для души являются божественным даром, защищается здоровье души, которая как бы облачена в четырехугольную броню, что сберегает ее в этом смертельно опасном мире. И то, что заслужило столь сильной защиты, не может быть поражено никакими пороками.

Такая четырехчастная слава добродетелей у Кассиодора завершается трехчастным делением (hoc uirtutum quadripertitum decus trina... parte completur [7, 2]):

> «Первое — созерцание (contemplatio), которое позволяет острию нашего ума проникать в тончайшие предметы. Второе — суждение (indicialis), которое отвечает за различение добра и зла посредством разумного размышления. Третье это память (memoria), куда вещи, рассматриваемые или созерцаемые душой, помещаются, будто в потаенное хранилище духа, на надежное хранение, так, что мы можем хранить в некоем вместилище то, что мы впитали посредством неоднократных созерцаний. Наши хранилища, когда они полностью наполняются, не могут вместить большего. Эта сокровищница не прогибается под этим грузом, но, когда его скапливается слишком много, ищет большего из-за жажды познания»[31].

Кассиодор пишет, что «мы вызываем упомянутые части, как если бы они были созвучием из трех нот, поскольку это число услаждает душу и радует Божество» (7, 2).

---

adhibetur. Prudentia uero est rerum bonarum et malarum uerax scientia. Contra aduersa uel prospera remedialis opponitur fortitudo. Fortitudo autem est considerata periculorum susceptio et laborum firma perpessio. Contra delectationes igitur illicitas et uoluptates feruidas moderatrix nobis temperantia suffragatur. Temperantia quippe est aduersus libidinem atque alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio" (перевод наш).

[31] См.: Cass. De an. 7, 2: "Sed hoc uirtutum quadripertitum decus trina (ut ita dixerim) parte completur. Prima est contemplatio quae aciem nostrae mentis extendit ad res subtilissimas intuendas. Secunda, iudicialis quae discretionem boni malique rationabili aestimatione pertractat. Tertia, memoria, cum res inspectae atque deliberatae in animi penetrabilibus fida commendatione reponuntur ut, quasi in quodam conceptaculo, suscipiamus quae frequenti meditatione combibimus. Vestiaria nostra, cum fuerint plena, nihil capiunt; hoc thesaurarium non grauatur oneratum sed, cum multa condiderit, sciendi desiderio plus requirit" (перевод наш).

Говоря о естественных силах души (8), Кассиодор, следуя мнениям предшествующих авторов, делит их на пять составляющих (8, 1).

> «Первая сила находится на уровне чувственного понимания (sensum intelligentiae)[32]; она дает возможность восприятия всего воображаемого и телесного, различить твердое и мягкое, нежное и грубое[33]. Вторая сила находится на уровне повеления (imperatiua), посредством которого органам тела даются приказы исполнять различные движения, которые душа решила исполнить. Третья, основная (principalem), сила та, благодаря которой мы взаимодействуем с вещами на более высоком уровне и особенно тогда, когда наша деятельность закончена, чувства спокойны, и мы отдыхаем. Четвертая сила — жизненная (uitalem), дающая нам жизнь и здоровье[34]. Пятая сила — наслаждение (delectationem), то есть стремление к различению добра и зла»[35].

---

[32] Ср. слова Лактанция из «О промысле Божьем» (Lact. De opific. Dei 8 // PL 7, 37A): "...sensus ille qui dicitur mens" — «...то [сила] мысли, которая называется умом» (перевод наш).

[33] См. выделенные строки в примеч. 35 (*ниже*). Ср.: Aug. De lib. arb. II, 3 [8, 25]: "A[ugustinus]: Quid *ad* **tactum**? — E[uodius]: *Molle vel durum, lene vel asperum* et multa talia" — «Августин: А к осязанию? — Еводий: Мягкое или твердое, нежное или грубое, и многое в том же роде».

[34] Ср.: Arist. De respirat. 15 478a 12-20.

[35] См.: Cass. De an. 8, 1: "Virtutes animae naturales quinquepertitas veteres esse voluerunt. Prima est in utraque parte sensibilis quae nobis tribuit intellegentiae sensum per quam omnia incorporalia varia imaginatione sentimus. Facit etiam corporales vigere sensus, id est, visum, auditum, gustum, odoratum, *et* **tactum** quo *dura et mollia, lenia asperaque* sentimus (ср. *выше*, примеч. 33). Secunda, imperativa quae iubet organis corporalibus motus diversos quos implere decreverit, hoc est, transferri de loco ad locum, voces edere, membra curvare. Haec exempli causa posuimus ut in his similia dixisse videamur. Tertiam, principalem, cum ab omni actu remoti, in otium reponimur et, corporalibus sensibus quietis, profundius aliquid firmiusque tractamus. Hinc est quod aetate maturi melius sapere iudicantur quia, senescentibus membris et corporalibus sensibus mollitis, pro maxima parte in consilium transeunt. Ubi dum mens amplius occupatur, robustior virtute adunationis efficitur, sed iterum desipiunt, cum nimia debilitate deponuntur, quoniam datum est animabus ad tempus suorum sequi corporum necessitates. Quartam, vitalem, id est, calorem animi naturalem, qui nobis propter suum fervorem moderandum aut auras

Далее эта вереница сил излагается через четырехкратное деление, чтобы обеспечить питание тела. Первая — привлекающая (attractiua) сила, выхватывающая у природы то, что, она считает, ей необходимо. Вторая — удерживающая (detentoria) сила; она сохраняет то, что взято, до тех пор, пока из этого не получится пользы. Третья — передающая (translatiua) сила, которая превращает то, что взято, в нечто другое и изменяет это. Четвертая — изгоняющая (expellitiua) сила, которая извергает то, что вредоносно, так, что ее природа [от этого] может быть свободна[36].

На вопрос о происхождении души (9) Кассиодор не дает ответа, ограничившись ссылкой на Августина[37], полагавшего, что это должно остаться божественной тайной. Далее Кассиодор рассматривает вопрос, связанный с местом нахождения души (10). Он традиционно начинает с перечисления мнений предшествующих авторов, сопровождая их разъяснениями: одни полагали, что седалище души, хотя и расположено во всем теле, на самом деле находится в сердце (in corde [10, 1])[38]; другие (которых большинство) считали, что она расположена в голове (in capite [10, 1])[39], несмотря на то, что согласно священному Писанию, за всей такой

---

aetherias hauriendo atque reddendo vitam tribuit et salutem. Quintam, delectationem, hoc est appetitum boni malique quem sub iucunditate animus concupiscit" (перевод наш).

[36] См.: Cass. De an. 8, 2: "Ecce iterum quadripertita subdivisione ad sustentationem corporis explicandam pars ista refunditur. Prima est attractiva, rapiens de naturali quod sibi necessarium sentit. Secunda, detentoria, assumpta retinens donec ex his utilis decoctio procuretur. Tertia, translativa quae accepta in aliud convertit atque transponit. Quarta, expellitiva quae, ut natura fiat libera, sibi nocitura depellit. 3. Solvimus, ut datum est, quasi alium nodum, inclinavimus velut sextum collem, ut, difficultatis cacumine deplanato, inoffense ad reliqua gradiamur. Nunc ad originem animae quoniam difficultatibus plena est cautissime veniamus" (перевод наш).

[37] Ср.: Aug. De lib. arb. III, 20 – 21 [56-59] // PL 32, 1298–1300, где Августин приводит четыре теории происхождения души; см. также: Aug. De Gen. ad litt. X (русск. пер.: Тв. II, 554-584).

[38] Ср.: Lact. De opific. Dei 16 // PL 7, 64A: "...quidam sedem mentis in pectore esse voluerunt..." — «...некоторые полагали, что место души в груди...».

[39] Ср.: Lact. De opific. Dei 16, 4 // PL 7, 64B: "...alii sedem eius in cerebro esse dixerunt..." — «...другие говорили, что ее место в мозге».

невыразимой субстанцией (omnia ineffabili substantia) закреплено небесное положение (caelos insidere [10, 1]). Сам Кассиодор согласен с тем, что душа, будучи судьей доброго и злого (boni malique iudex [10, 2]) находится в голове[40], а ее функции в том числе связаны с управлением телом. В том, что касается строения[41] тела (11), Кассиодор, следуя платоникам, отмечает, что человек это прямостоящее существо, способное к созерцанию небес. Его голова, состоящая из шести[42] костей (sex ossibus compaginatum), подобна по форме небесной сфере (in similitudinem caelestis sphaerae rotundae [11, 1])[43] и является средоточием нашего ума (sedes nostri cerebri [11, 1]). Кассиодор подчеркивает, что с главами священного Писания сравнимо расположение человеческих глаз, к которым прилегают все прочие пары телесных членов: уши, ноздри, губы, руки, бока, голени, ноги, ступни (aures, nares, labra, bracchia, latera, crura, tibiae, pedes [11, 2]). В такой мистической двойственности (mystica dualitate [11, 2]) состоит соединение всего тела, в котором все эти пары сочетаются в едином и гармоничном действии. Кассиодор выделяет и те части тела, которые расположены посередине (sunt etiam singularia in medio constituta [11, 3]): нос, рот, горло, грудь, пупок и свисающий детородный жезл, а также прочие органы, которые находятся в центре (nasus, os, guttur, pectus, umbilicus et genitalium uirga descendens, quae laudabilia et honora monstrantur quando in medio locata consistunt [11, 3]).

Такое одушевленное тело управляется пятью чувствами, такими же, как у животных, но в человеке они более ярко выражены и лучше разделены, благодаря разумению (rationabili iudicio [11, 6])[44]. Первое чувство — зрение (uisus [11, 6]), благодаря которому

[40] Объяснения Кассиодора этого положения восходят к Августину. Ср.: Cass. De an. 10 (2) — Aug. De Gen. ad litt. VII, 20 (р.п. Тв. II, 486).

[41] Ср.: Lact. De opific. Dei 10 // PL 7, 40B – 47A); Aug. De civ. Dei XXII, 24 (русск. пер. — т. IV, 381-383).

[42] Кассиодор неслучайно упоминает о совершенстве числа шесть, следуя в этом Августину. См.: Aug. De Trin. IV, 4, 7; Тащиан 2004 (пер.), 107.

[43] Ср.: Pl. Crat. 396bc; Id. Resp. IX, 586a; Id. Tim. 90ab. Ср. Arist. De part. an. II, 10, 656a 7-14; IV, 10, 686a 27 sqq. В латинской традиции см.: Cic. De nat. deor. II, 55 (140); Macr. Comm. I, 14, 9.

[44] Ср.: Aug. De lib. arb. II, 3, 8 // PL 32, 1244: “A. Quid igitur ad quemque sensum pertineat, et quid inter se vel omnes vel quidam eorum

человек различает телесные цвета через освещенный воздух (aere illuminatio [11, 6]) и в них распознает свои собственные свойства (in eis suas proprietates agnoscit [11, 6]). Кассиодор, ссылаясь на Августина (Hoc etiam pater sensit augustinus [11, 6]), пишет, что зрение является духовной силой души (uis animae spiritalis [11, 6]), выходящей через зрачок глаза и касающейся не слишком удаленных вещей; зрение оценивает то, чего можно достичь, и благодаря ему видно то, что находится в поле досягаемости[45]. Если бы глаза видели из своей глубины, то они, несомненно, видели бы самих себя (nam si de interioribus suis oculi uiderent, et se ipsos sine dubitatione conspicerent)[46]. Второе чувство — слух (auditus [11, 6]), позволяющий воспринимать различные звуки (concauis ac cocleatis auribus

communiter habeant, num possumus ullo eorum sensu dijudicare? E. Nullo modo, sed quodam interiore ista dijudicantur. A. Num fortasse ipsa est ratio, qua bestiae carent? nam, ut opinor, ratione ista comprehendimus, et ita sese habere cognoscimus" — «А[вгустин]. Итак, можем ли мы решить с помощью какого-нибудь из этих чувств, что имеет отношение ко всякому чувству, и что все они, либо некоторые из них, имеют общего между собой. — Е[водий]. Это решается не иначе, как с помощью некой внутренней способности. А[вгустин]. Может быть, это сам разум, которого лишены животные? Ибо, как я полагаю, эти вещи мы постигаем с помощью разума и узнаем, что дело обстоит таким образом» (пер. М.Е. Ермаковой).

[45] Ср.: Aug. De Gen. ad litt. IV, 34 // PL 34, 320: "Et certe iste corporeae lucis est radius, emicans ex oculis nostris, et tam longe posita tanta celeritate contingens, ut aestimari compararique non possit" — «А между тем, луч зрения — это луч телесного света. Но и он проходит все безмерные пространства разом, в одно мгновение, хотя, несомненно, одни проходит раньше, другие — позже» (русск. пер.: Тв. II, 419); Id. De quant. an. 23 [43] // PL 32, 1060: "...is [aspectus] enim se foras porrigit, et per oculos emicat longius quaquaversum potest lustrare quod cernimus. Unde fit ut ibi potius videat, ubi est id quod videt, non unde erumpit ut videat" — «Зрение действительно простирается вовне, и благодаря глазам проникает так далеко, что может повсюду осматривать то, что мы видим. От этого так бывает, что оно скорее видит там, где находится то, что оно видит, но не там, откуда оно исходит, чтобы видеть» (русск. пер.: Тв. I, 226).

[46] Ср. Aug. De quant. an. 23 [44] // PL 32, 1060: "Quae cum ita sint, si tantum ibi viderent oculi ubi sunt, nihil amplius quam seipsos viderent" — «Если это так, и если бы глаза видели только там, где они находятся, они не видели бы ничего, кроме самих себя» (русск. пер.: Тв. I, 227).

sonos accipit [11, 6]). Третье — обоняние (odoratus [11, 6]), предназначенное для ощущения различных запахов. Четвертое — вкус (gustus [11, 6]), посредством которого мы осознаем великолепие многих вещей. Пятое — осязание (tactus [11, 6]), которое дано всем частям нашего тела.

Кассиодор также утверждает, что лицо может отражать признаки мудрости (11, 7). Он объясняет это тем, что скрытые мысли появляются в нашей внешности, и таким образом мы обнаруживаем, как наша душа и воля действуют внутри нас. Наше же лицо (vultus), название которого происходит от воли (voluntas)[47] — есть зеркало нашей души (11, 7). Все члены тела соединены в гармонии (in tantam complexionis gratiam conuenerunt [11, 9]). Тело же, созданное посредством величайшей мудрости, как представляется, подходит для союза с разумной душой (Debuit enim consilio summo fieri quod uidebatur rationabili animae coniungi [11, 10]).

После ответов на вопросы о том, как узнать злых (12) и добрых (13) людей, указав на их внешние признаки, Кассиодор переходит к основанному на мнениях предшествующих авторов рассуждению о действиях души после земной жизни и ее дальнейшем существовании (14), делая акцент на морали. Смерть, утверждает Кассиодор, есть полное разделение души и тела, отторжение жизни без всяческих обращений к нуждам и страстям плоти, что выражается в отсутствии какого-либо страха и слабостей, надобности в пищи и т.д. Существование же продолжается в природе наших душ (in animae nostrae naturae iugiter perseuerantes [14, 1]).

Говоря о будущей жизни (15), Кассиодор пишет, что в день Воскресения[48] тела получат обратно свой пол; души грешников будут испытывать вечное наказание (perpetuae poenae traditur [15, 1]): бесконечную боль (dolor sine fine [15, 1]), наказание без отдыха (poene sine requie [15, 1]), страдание без надежды (afflictio

[47] Ср.: Cass. Exp. Ps. 30, 475-476: “Vultus enim dicitur ab eo quod cordis uelle per sua signa demonstret” — «Ведь лицо (vultus) называется так от того, что на нем отражается благодаря его выражению желание сердца».

[48] Ср.: Aug. De civ. Dei XXII, 17 // PL 41, 778: “Sed mihi melius sapere uidentur qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant” — «Но по моему мнению, вернее смотрят на дело те, которые не сомневаются, что воскреснет и тот, и другой пол» (русск. пер.: Авг. О гр. Т. IV. С. 360).

sine spe [15, 1]), невыносимое зло (mallum uncommutabile [15, 1]), в зависимости от тяжести прегрешений[49]. Награды для праведных душ — вечны. Такие души не будут бояться мыслить о счастье и будут способны созерцать Мудрость Бога (величием которой он расположил каждую вещь [Dei sapientiam contuebimur, qua maiestate singula quaeque disponat — 15, 4]), без Которого никто не может быть счастлив[50]. После изложения главы о Боге (16), основ-

[49] Кассиодор пишет, что наказание, например, может быть таким. Во время пытки у субстанции (substantiam), претерпевающей ее, повышается ощущение боли без ущерба для нее самой, подобно тому, как на земле некоторые горы, горящие высоким пламенем, не меняют своей сути от него, как саламандра, которая «от огня восстанавливается и становится его же цвета» (“Salamandria incendio reficitur et ignis calore reperatur” [15, 2]), и как «некоторые черви, которые кормятся от горячих вод — так, то, что им дает пищу, другим угрожает разрушением» (“Vermiculi quidam aquis aestuantibus nutriuntur. Sic istis dat uictum quod aliis minatur interitum” [15, 2]). Ср.: Aug. De civ. Dei XXI, 4 [1] (PL 41, 712): “...quidam notissimi Siciliae montes, qui tanta temporis diuturnitate ac vestustate usque nunc ac deinceps flammis aestant atque integri perseverant...” — «...если некоторые всем известные горы Сицилии такое продолжительное время с самой древности и до нас непрерывно дышущие пламенем и остающиеся целыми, непререкаемо свидетельствуют, что не все гибнет, что горит...» (русск. пер.: Авг. О гр. Т. IV. С. 251); Ib. XXI, 2 // PL 41, 712: “Salamandra in ignibus vivit...” — «Саламандра в огне живет...»; Там же: “...nonnullum etiam genus vermium in aquarum calidarum scatturrigine reperiri, quarum fevorem nemo inpune contrectat; illos autem non solum sine ulla sui laesione ibi esse, sed extra esse non posse” — «...некоторый род червей находят даже в источниках таких горячих вод, температуры которых безнаказанно никто не может касаться, между тем как черви не только живут в ней без всякого вреда для себя, но вне ее и жить не могут...» (русск. пер.: Авг. О гр. Т. IV. С. 247).

[50] В этом месте у Кассиодора имеется параллель с Августином. См.:

Aug. De quant. an 34, 77 // PL 32, 1078–1079

Cass. De an. (Halporn) 15, 4

ное положение которой: «все зависит от Бога и ничего не происходит без Его ведома»[51], Кассиодор кратко повторяет все, о чем было сказано ранее (17), и переходит к молитве (18).

Указав на смысловые и текстуальные сходства между Кассиодором и Августином, следует рассмотреть и отличия. Первое состоит в этимологическом объяснении Кассиодором терминов ‘anima’ – ‘animus – ‘mens’. Он пишет, что (3):

> «...о “душе” (anima) в подлинном смысле говорится применительно к людям, но не к животным, потому что у них, как известно, жизнь формируется в крови (vita in sanguine... constituta [3, 1]). Такая душа, поскольку она бессмертна, правильно называется ἄναιμα[52], то есть тем, что весьма отделено от крови (a sanguine longe discreta [3, 1]), потому что и после смерти тела, как установлено, она является совершенной субстанцией (perfectam... substantiam), как будет показано в надлежащем ме-

---

“[Deus] **qui numquam** *non fuerit*, **numquam** *non erit*, numquam aliter erit... **cum quo esse** *non omnes possunt et* **sine quo esse nemo** potest” — «[Бог], Который всегда был, всегда будет, никогда не был иначе, чем есть, никогда не будет иначе... с Которым не могут быть все, и без Которого не может быть никто» (русск. пер.: Тв. I, 259).

“...**qui numquam** *aliter fuit*, **numquam** *aliter erit*, **cum quo esse** nemo nisi feliciter potest, **sine quo esse nemo** nisi infeliciter ualet.” — «[Бог], Который никогда не был другим и никогда не будет, с Которым все могут быть счастливыми, и без Которого — несчастными)».

[51] Развивая эту мысль, Кассиодор пишет, что Бог гневается спокойно, судит рассудительно и, не изменяясь, продолжает управлять ходом вещей; он наказывает грешников; сожалеет о человеческих сложностях, наставляет заблудшие души, терпеливо исправляет грешников. Ср. Aug. Conf. I, 4, 4; русск. пер.: Сергеенко 1978, 55).

[52] То есть «бескровной», так как αἷμα (кровь); ἄναιμα (бескровное). Ср. Cass. Exp. Ps. 123, 1161, 83-87: “...animus, graecus sermo est ἀπὸ τοῦ ἀνέμου, id est quod mobilitas eius uentis celerrimis comparetur; siue ἄναιμα, quod sanguinem non habeat, utique qui corporalis non est; sicut in libro dictum est, quem de anima, Domino praestante, conscripsimus” — «...‘animus’ (душа), что по-гречески нарекается ἀπὸ τοῦ ἀνέμου (ветром), то есть тем, что сравнивается с движением быстрого ветра; или ἄναιμα (бескровной), что не имеет крови, равно как и тем, что бестелесно, как в книге было сказано, которую о душе мы, с помощью Господа, написали».

сте последующего [повествования]. Другие же говорят, что душа так называется потому, что она одушевляет субстанцию своего тела, а также дает ему жизнь (substantiam corporis sui atque vivificet [3, 1]). «Дух» (animus) же называется ἀπὸ τοῦ ἀνέμου — то есть от ветра (a vento), потому что его стремительное размышление подобно ветру блуждает с огромной скоростью (quod uelocissima cogitatio eius ad similitudinem uenti motu celeri peruagatur [3, 1]). [Это же имя] происходит от стремления души, побуждаемого свойством (qualitate) ее желания[53]».

Затем он продолжает, что «ум» (‘mens’) происходит от μήνη, то есть от Луны, которая, хотя и подвластна меняющимся фазам, тем не менее, восстанавливается в своем первоначальном состоянии. Ведь и ум, ослабевший в борениях, кажется помраченным, а затем он снова приобретает обычную силу. «Дух» (spiritus), согласно Кассиодору, можно понимать в трех значениях: первое в том, что «дух», который не требует для себя ничего, необходим всему живому; второе в том, что «духом» называется тонкая субстанция нам невидимая, созданная и бессмертная (substantiam tenuem nobisque inuisibilem, createm, immortalem). Третье в том, что «дух» это то, что содержится во всем теле мира и поддерживает

[53] Ср. Aug. De Gen ad litt. VII, 21: «...лучшим ее определением будет... то, что она — душа, или же дыхание жизни. Прибавляю слово “жизни”, ибо и воздух иногда называется дыханием. Впрочем, воздух называют и душою, так что трудно подобрать имя для обозначения той природы, которая не есть ни тело, ни Бог, ни жизнь без ощущений, какую можно предположить в деревьях, ни жизнь без мыслящего ума, какая наблюдается у животных, но жизнь в настоящее время низшая, чем жизнь ангелов, а в будущем, если мы будем жить на земле... такая же, как у них»; Idem. De div. quaest. 7: «О душе... говорят, что она мыслится совместно с умом (cum mente), как например, когда мы говорим, что человек состоит из души и тела; иногда же говорят о ней, исключив ум. Но если говорят, исключив ум, то вследствие подобных действий познают душу, общую у нас с животными» (русск. пер.: Смирнов и др. 2005, 54); Idem. De Trin. XV, 1, 1: «...все то, что может быть еще сказано о душе разумной и рассудительной, относится к тому, что называется умом или разумной душой (mens uel animus). Ибо последним именем... отличают то, что выделяется в человеке и чего нет в животных, от души (anima), которая присуща также и животным» (русск. пер.: Тащиан 2004, 343).

смертную жизнь. Кассиодор объясняет, почему не следует использовать “animus” и “mens” по отношению к “anima”, т.е. к человеческой душе, но оговаривает, что поскольку эти качества стоят на первом месте в душе и значимы для нее[54], они иногда используются применительно к ней. «Дух» в прямом значении, по мнению Кассиодора, не может соотноситься с «душой», потому что так называются ангелы и другие воздушные существа, а также все, что поддерживается «духом». Таким образом, Кассиодор определяет отдельную человеческую душу как духовную субстанцию, не связанную с телесным.

Августин в отличие от Кассиодора проводит философское разделение терминов, обозначающих душу. Но он не употребляет их строго и не разделяет[55]. Так, ‘anima’ у Августина может относиться к душе как животных, так и человека[56]. ‘Anima’ также как и ‘animus’ может означать человеческую душу в целом[57]; иногда эти два термина употребляются Августином взаимозаменяемо[58]. «Ум» (‘mens’, ‘ratio’) есть «часть души» (‘pars animi’), называемая лучшей[59] и превосходнейшей (‘quod excellit in anima’)[60]. ‘Animus’ также обозначает «ум» (mens)[61] и не употребляется по отношению к душам неразумных животных. Августин также различает способности души посредством добавления эпитетов к термину ‘anima’. Например, ‘anima rationalis’ («разумная душа») как место ума и воли[62] контрастирует с ‘anima irrationalis’ («неразумной душой»)[63], которую составляют силы стремления, чувственное вос-

[54] Ср.: Aug. De Trin. XV, 1, 1 (русск. пер.: Тащиан 2004, 343); Idem. De div. quaest. 7.

[55] См.: O’Daly 1987, 7-8; Петров 2021.

[56] См., напр., Aug. Sol. I, 12 [20] .// PL 32, 880–881. Ср. Idem. De div. quaest. 7 // PL 40, 13.

[57] См., напр., Aug. De quant. an. 22 – 32; Idem. De Trin. VIII, 6 [9].

[58] См., напр., Aug. De immort. an. (passim); Idem. De civ. Dei IX, 6.

[59] См. Aug. Contra ac. I, 2 [5].

[60] См. Aug. De Trin. XV, 7 [11].

[61] Aug. De civ. Dei XI, 3; Idem. De Trin. XIV, 19 [26].

[62] Aug. De div. quaest. 46, 2 et 54; Idem. De Trin. III, 2 [8]; X, 1 [2]; XI, 3 [6]; XV, [1].

[63] См. Aug. De Gen. ad litt. VII, 9 [12]; VII, 11 [18]; X, 4 [7]; Idem. De immort. an. 16 [25].

приятие и память, общие для человека и животных[64]. Августин выделяет и растительную душу, даже если он обычно относит ее к «жизни», а не к «душе»[65 / 66].

Второе отличие проявляется в объяснительных подходах души — ее назначения, функций, добродетелей, сил. Если Кассиодор придерживается морально-этического подхода (как было показано выше), то Августин — психолого-антропологического, рассмотрение которого требует предварительной систематизации того, как сам Августин понимает душу[67].

Таким образом, рассмотрев психологические представления Кассиодора в трактате «О душе» в аспекте его зависимости от соответствующих воззрений Августина, можно сделать вывод о том, что Кассиодор использовал тексты Августина прямо и опосредованно. Он передавал те положения платонического учения, которые были восприняты как Августином, так и многими другими авторами его эпохи. Но следуя нуждам своего времени, Кассиодор не только облекает это учение в риторическую форму, но и вписывает его в уже утвердившуюся традицию христианской философии.

СОКРАЩЕНИЯ

CCSL	— Corpus Christianorum Series Latina.
PL	— Patrologia Latina / Ed. J.-P. Migne.
Тв. I	— Блаженный Августин. Творения (Том первый). Об истинной религии / Сост., подг. текста к печ. С.И. Еремеева. СПб. – Киев, 1998; 2000. — 740 с.
Тв. II	— Блаженный Августин. Творения (Том второй). Теологические трактаты / Сост., подг. текста к печ. С.И. Еремеева. СПб. – Киев, 1998, 2000. — 749 с.
ФРГ	— Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I / Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. — 576 с.

[64] См.: Aug. De Gen. ad litt. XI, 32 [42].

[65] См.: Aug. De quant. an. 33 [70]. См. также о понимании Августином «жизни» (vita) в этом же контексте: Aug. De civ. Dei V, 11.

[66] Подробнее см.: Петров 2021. — http://history.jes.su (июль, 2022).

[67] Там же.

Arist.	— Aristoteles
De respirat.	— De respiratione
De part. an.	— De partibus animalium
Aug.	— Augustinus
Contra ac.	— Contra academicoslibri tres
De Gen. ad litt.	— De Genesi ad litteram libri duodecim
De lib. arb.	— De libero arbitrio
De quant. an.	— De quantitate animae
De div. quaest.	— De diversis quaestionbus octoginta tribus
Retr.	— Retractationes
De ordine	— De ordine
Ep. ad Hier.	— Epistola 131 Augustini ad Hieronymum sive liber de origine animae hominis
Sol.	— Soliloquia
De Trin.	— De Trinitate
Cass.	— Cassiodorus
De an.	— De anima
Inst.	— De institutione divinarum litterarum
Exp. Ps.	— Expositio Psalmorum
Var.	— Variarum libri XII
Cic.	— Cicerone
De invent.	— De inventione
De nat. deor.	— De natura deorum
Cl. Mam.	— Claudianus Mamertus
De statu an.	— De statu animae
Lact.	— Lactantius
De opific. Dei	— De opificio Dei
Macr.	— Macrobius
Comm.	— Commentarii in Somnium Ciceronis
Sat.	— Saturnalia
Pl.	— Plato
Crat.	— Cratylus
Resp.	— Res publica
Tim.	— Timaeus

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Оригинальные тексты, за исключением оговоренных особо случаев, см. в электронных базах данных или открытом доступе сети Интернет. См. также: Packard Humanities Institute Latin Library texts (PHI 5, CD-ROM edition); Patrologia Latina (PL, CD-ROM edition; http://patristica.net/latina/#t069 [июль, 2022]); Thesaurus Linguae Graecae (TLG; http://stephanus.tlg.uci.edu [июль, 2022]); Bibliotheca Teubneriana Latina (BTL, CD-ROM edition). Переводы на русский и др. языки см. по имени издателя, переводчика или их времени выхода в свет, а также в открытом доступе сети Интернет.

Источники, издания, переводы, их обозначения / Istochniki, izdaniya, perevody, ikh oboznacheniya

Cass. De an. (Halporn) — Liber Magni Aurelii Cassiodori Senatoris de anima / Ed. J.W. Halporn. — http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/texts/animlat.html (июль / July, 2022).

Cass. De an. (Migne) — Cassiodorus. De anima / Ed. J-P. Migne // PL 70, 1279–1308.

Cass. Var. (Fridh, Halporn) — Cassiodorus. Variarum libri XII. De anima / Ed. Å.J. Fridh, J.W. Halporn // CCSL 96. [1]1973. — 596 p.

Halporn 2004 (tr.) — Cassiodorus Institutions of Divine and Secular Learning and On the Soul / Trans. with notes by J.W. Halporn / Introduction by M. Vessey. Liverpool: Liverpool University Press, 2004. P. 19-22.

Авг. Исп. // Сергеенко 1991 (пер.) — Аврелий Августин. Исповедь / Пер. М.Е. Сергеенко. М.: Renaissance, 1991. — 488 с. [Avrelii Avgustin. Ispoved' / Per. M.E. Sergeenko. M.: Renaissance, 1991. — 488 s.]

Авг. О гр. Бож. // Без им. 1910 (пер.) — Блаженный Августин. О граде Божием в двадцати двух книгах. Т. I–IV. М., 1994 (репринт, [1]1910) [Blazhennyi Avgustin. O grade Bozhiem v dvadtsati dvukh knigakh. T. I–IV. M., 1994 (reprint, [1]1910)].

Авг. О кн. Быт. // Тв. II — Августин. О книге Бытия // Тв. II.

Авг. О кол. души // Тв. I. — Августин. О количестве души // Тв. I.

Авг. О св. воли / Ермакова 2009 (пер.) — Августин Аврелий. О свободе воли / Пер. М.Е. Ермаковой. М.: Директ-Медиа, 2009. — 100 с. [Avgustin Avrelii. O svobode voli / Per. M.E. Ermakovoi. M.: Direkt-Media, 2009. — 100 s.]. — http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000121/st001.shtml (июль, July, 2022).

Авг. О Троице // Тащиан 2004 (пер.) — Августин Аврелий. О Троице / Пер. А.А. Тащиана. Краснодар: Глаголъ, 2004. — 416 с. [Avgustin

Avrelii. O Troitse / Per. A.A. Tashchiana. Krasnodar: Glagol", 2004. — 416 c.].

Авг. Пр. ак. // Голова 1999 (пер.) — Блаженный Августин. Против академиков / Пер. и коммент. О.В. Головой. М.: ГЛК, 1999. — 192 с. [Blazhennyi Avgustin. Protiv akademikov / Per. i komment. O.V. Golovoi. M.: GLK, 1999. — 192 s.].

Касс. Наст. // Карамитти (Бродская) 1994 (пер.) — Кассиодор. Наставления в науках божественных и светских / Сокр. пер. П.С. Карамитти (Бродской) // Антология педагогической мысли христианского Средневековья. М.: АО Аспект-Пресс, 1994. С. 243-294 [Kassiodor. Nastavleniya v naukakh bozhestvennykh i svetskikh / Sokr. per. P.S. Karamitti (Brodskoi) // Antologiya pedagogicheskoi mysli khristianskogo Srednevekov'ya. M.: AO Aspekt-Press, 1994. S. 243-294].

Кл. Мамерт. О душе // Лебедев 1989 (пер.) — Клавдиан Мамерт. О душе (фр.) / Пер. А.В. Лебедева // ФРГ.

Макр. Комм. // Петрова 1996 (пер.) — Макробий Феодосий. Комментарий на Сон Сципиона. Кн. I, гл. 8–14 и 17. Кн. II, гл. 12–13 и 17 / Пер. с лат. и примеч. М.С. Петровой [Makrobii Feodosii. Kommentarii na Son Stsipiona. Kn. I, gl. 8–14 i 17. Kn. II, gl. 12–13 i 17 / Per. c lat. i primech. M.S. Petrovoi]. — http://www.hist.vsu.ru/cdh/Articles/05-07.htm (июль / July, 2022).

Макр. Сат. // Звиревич 2013 (пер.) — Макробий Феодосий. Сатурналии / Пер. В.Т. Звиревича / Под общ. ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2013. — lxx+810 p. [Makrobii Feodosii. Saturnalii / Per. V.T. Zvirevicha / Pod obshch. red. M.S. Petrovoi. M.: Krug", 2013. — lxx+810 p.].

Исследования / Issledovaniya

Fitzgerald, A.D. (ed.) / Augustine's Works (Dates and Explanations) // Augustine through the Ages / Ed. A.D. Fitzgerald. Cambridge, 1999. — 902 p.

Halporn, J.W. The Manuscripts of Cassiodorus' "De anima" // Traditio 15 (1959). P. 385-386.

Halporn, J.W. Magni Aurelii Cassiodori Senatoris Liber de anima: Introduction and Critical Text // Traditio 16 (1960). P. 39-110.

Masullo, R. Il sottofondo culturale del 'De anima' di Cassiodoro // Cuadernos de Filologia Clásica. Estudios latinos. N. 8 (1995). P. 181-192.

O'Daly, G. Augustine's Philosophy of Mind. London, 1987. — 241 p.

Vessey, M. Introduction / Cassiodorus Institutions of Divine and Secular Learning and On the Soul / Trans. with notes by J.W. Halporn /

Introduction by M. Vessey. Liverpool: Liverpool University Press, 2004. P. 19-22.

Петров, Ф.В. Представления Августина об уровнях и ступенях индивидуальной души // ЭНОЖ «История». Вып. 4 (102). Т. 12: «Культура — наука — образование: проблемы и вызовы» (2021) [Petrov, F.V. Predstavleniya Avgustina ob urovnyakh i stupenyakh individual'noi dushi // ENOZh «Istoriya». Vyp. 4 (102). T. 12: «Kul'tura — nauka — obrazovanie: problemy i vyzovy» (2021)]. — http://history.jes.su (июль / July, 2022).

Петрова, М.С. Макробий Феодосий и его «Комментарий» // Исторические заметки (1998) [Petrova, M.S. Makrobii Feodosii i ego «Kommentarii» // Istoricheskie zametki (1998)]. — http://www.hist.vsu.ru/cdh/Articles/05-07.htm (июль / July, 2022)

Смирнов, Д. Предисловие // Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах: богословие, экзегетика, этика / Пер. Д. Смирнова / Ред. А.Р. Фокин. М.: Империум Пресс, 2005. — 347 с. [Smirnov, D. Predislovie // Blazhennyi Avgustin. Traktaty o razlichnykh voprosakh: bogoslovie, ekzegetika, etika / Per. D. Smirnova / Red. A.R. Fokin. M.: Imperium Press, 2005. — 347 s.].

Уколова, В.И. Становление нового типа организации культурной жизни. Кассиодор // Античное наследие и культура раннего Средневековья. М.: Наука, 1989. С. 73-144 [Ukolova, V.I. Stanovlenie novogo tipa organizatsii kul'turnoi zhizni. Kassiodor // Antichnoe nasledie i kul'tura rannego Srednevekov'ya. M.: Nauka, 1989. S. 73-144].

Шкаренков, П.П. Квинт Аврелий Симмах и Кассиодор Сенатор // История через личность: историческая биография сегодня. М.: Кругъ, 2005. С. 607-640 [Shkarenkov, P.P. Kvint Avrelii Simmakh i Kassiodor Senator // Istoriya cherez lichnost': istoricheskaya biografiya segodnya. M.: Krug", 2005. S. 607-640]. — Шкаренков 2005.

Шкаренков, П.П. Translatio imperii: Флавий Кассиодор и римская традиция в Остготской Италии 2/13 (2005). С. 5-22 [Shkarenkov, P.P. Translatio imperii: Flavii Kassiodor i rimskaya traditsiya v Ostgotskoi Italii 2/13 (2005). S. 5-22]. — Шкаренков 2005а.

Шкаренков, П.П. “Variae” Кассиодора — памятник переходной эпохи // Диалог со временем 25 / 2 (2008). С. 305-341 [Shkarenkov, P.P. “Variae” Kassiodora — pamyatnik perekhodnoi epokhi // Dialog so vremenem 25 / 2 (2008). S. 305-341].

Петров Филипп Валерьевич, кандидат философских наук, младший научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН (Москва), phvpetroff@gmail.com

Philip V. Petrov

CASSIODORUS AND AUGUSTINE ON THE SOUL

GENERAL AND PARTICULAR

The paper discusses the ideas of Cassiodorus (487-575) on the individual soul and the dependence of his psychological ideas on Augustine (354-430) and other early authors.

Key words: Cassiodorus, Augustine, “On the Soul”, representations.

Petrov, Philip Valerievich, Candidate of Sciences (in Philosophy), Junior Researcher, RAS Institute of World History (Russian Federation, Moscow), phvpetroff@gmail.com

В.К. ПИЧУГИНА, А.Ю. МОЖАЙСКИЙ

ПРОСТРАНСТВА ГОРОДА И ДОМА В «ТРАГЕДИИ ОРЕСТА» ДРАКОНЦИЯ*

«Трагедия Ореста» является одним из сочинений Драконция — поэта второй половины V в., обращавшегося как к языческой, так и христианской тематике. Это сочинение традиционно рассматривается как не слишком талантливый синтез существовавших версий трагедий об Оресте с добавлением стилистических украшений из сочинений Овидия, Лукана, Стация, Ювенала, Вергилия и других авторов. Нами будет обосновано то, что Драконций не только объединяет в одном сочинении разные мифологические сюжеты об Оресте и его взрослении, но и выделяет, сопоставляет, а часто и противопоставляет пространства города и пространства дома, где имеют место ключевые трагические события. Тем самым, он задает особую сетку пространственных координат, которые до сих пор не попали в спектр исследовательского внимания. Главный герой у Драконция возвращается в дом, где произошло убийство его отца Агамемнона. Совершив серию преступлений, Орест, с одной стороны, становится частью трагической линии дома Атрея, а с другой — не вписывается в существующие в городе представления о том, кого можно назвать наделенным властью представителем этого дома. Драконций выстраивает сюжетную линию таким образом, что его Орест свободно перемещаются между Микенами, Афинами и Тавридой. Это является не только драматическим приемом, указывающим на его мечущуюся натуру, но и своеобразным ответом, который Драконций дает на вопрос: в чем именно заключается трагедия Ореста?

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 18–78–10001-П, https://rscf.ru/project/18-78-10001/ (июль, 2022).

Ключевые слова: Драконций, Трагедия Ореста, пространство города, пространство дома.

Драконций — поэт второй половины V в. — никогда не ставился (как современниками, там и потомками) в один ряд с такими поэтами как, например, Клавдий Клавдиан[1]. Особенности поэзии Драконция, который часто включал в свои сочинения нравоучительные инструкции по чтению, достигают максимума в его знаменитом сочинении «Хвала Господу»: «божественному наказанию всегда предшествуют предупреждения, и те, кто их не понимает, заслуживают наказания»[2]. «Трагедия Ореста» является одним из самых объемных сочинений Драконция, которое было написано в языческом духе и имело иную логику о справедливости того или иного божественного наказания за проступок. Драконций делает главным героем Ореста — персонажа, становлению и развитию которого драматурги проявили повышенное внимание. Основу сочинения Драконция представляет сокращенная версия трилогии Эсхила, куда включены эпизоды из трагедий «Ифигения в Авлиде», «Электра» и «Орест» Еврипида, трагедии «Электра» Софокла, а также сочинений Овидия, Лукана, Стация, Ювенала и Вергилия. В древнегреческих трагедиях нет однозначного ответа на вопрос о том, кто именно воспитал Ореста так, чтобы он отомстил за смерть отца, и в чем именно его трагедия; как нет этого ответа и в трагедии Сенеки «Агамемнон»[3].

Раписарда определяет «Трагедию Ореста» как адаптацию трилогии Эсхила «Орестея» и учения Августина о свободе воли[4]. Такой подход выглядит проблематичным, поскольку некоторое отношение, характерное для христианства (как например, жесткое,

[1] В монографиях последних лет, затрагивающих разные аспекты позднелатинской поэзии, Драконция, в лучшем случае, упоминают вскользь. Одним из основных исключений может служить немецкоязычная работа Росвиты Симонс (Simons 2005), в которой также представлена основная историография о Драконции и его произведениях.

[2] Arweiler 2007, 153.

[3] Частично мы уже касались этого вопроса, см.: Пичугина, Можайский 2019; Пичугина, Можайский 2020.

[4] Rapisarda 1951; Rapisarda 1958.

критичное отношение к согрешившей женщине или весьма негативное отношение к плотской любви), которое можно видеть в этой трагедии не коррелирует с религиозными произведениями Драконция[5]. В «Трагедии Ореста», вероятно, не стоит искать христианские принципы, но, тем не менее, Драконций в этом сочинении «полемизирует против языческих богов о том, что поклонение им… бессмысленно и бесполезно, поскольку они ведут себя по отношению к людям произвольно и жестоко, в то время как христианский Бог совершает правосудие, если вина видима, согласно принципу наказания за вину»[6].

«Трагедия Ореста»[7] одними исследователями рассматривается как не слишком талантливый синтез существовавших версий трагедий об Оресте с добавлением стилистических украшений из сочинений Овидия, Лукана, Стация, Ювенала, Вергилия и других авторов[8], а другими — как еще один «продукт» своего времени, где поэт-ритор включает в эпос социально-политические комментарии[9]. Так или иначе, нам остается лишь согласиться с тем, что Драконций «все еще ждет своего первого широкомасштабного критического исследования»[10], довольствуясь не слишком большим объемом работ о нем и еще меньшим числом работ о его «Трагедии Ореста»[11].

В рамках нашей работы будет обосновано то, что Драконций не только объединяет в одном сочинении разные мифологические сюжеты об Оресте и его близких, но и выделяет, сопоставляет, а часто и противопоставляет пространство города и пространство дома. Драконций ставит целью задать особую сетку простран-

[5] Simons 2005, 16.

[6] Simons 2005, 323-324.

[7] Относительно самого названия этого сочинения ведутся споры. По одной из версий, слово «трагедия» было внесено в название переписчиком, по другой — самим автором, желавшим определить особенности содержания своего сочинения.

[8] См., напр.: Hunt 2003, 325; Simons 2005, 39, 65; Mantzilas 2018 и др.

[9] См., напр., диссертацию, где подробно разбираются «Гилас», «Похищение Елены», «Медея» и «Трагедия Ореста» Драконция (Boshoff 2017).

[10] Lapidge 1980, 831.

[11] Указания на наиболее крупные работы о «Трагедии Ореста» приведены в следующей статье: Grillone 2000.

ственных координат, начав с того, что главный герой возвращается в дом, где произошло убийство его отца, чтобы перестать быть чужим для близких и родного города. «Трагедия Ореста», таким образом, является героической эпопеей, повествующей о смерти Агамемнона и мести Ореста «в новом, но неизменно классическом стиле», с поправкой на то, что Драконций представляет события «гораздо мрачнее», создавая собственную «трагедию»[12].

Совершив серию преступлений, Орест, с одной стороны, становится частью трагической линии дома Атрея, а с другой — не вписывается в существующие в городе представления о том, кого можно назвать наделенным властью представителем этого дома. Драконций выстраивает сюжетную линию таким образом, что необходимость во многих главных для драматургов-классиков сюжетных поворотах отпадает; сохраняется лишь интерес к взрослению и воспитанию главного героя, который проявляли Эсхил, Софокл, Еврипид и Сенека, также указывая на значимость пространств города и пространств дома. У Драконция Орест свободно перемещается между Микенами, Афинами и Тавридой, что является не только драматическим приемом, указывающим на его мечущуюся натуру, но и своеобразным ответом, который Драконций дает на вопрос: в чем именно заключается трагедия Ореста? В начале трагедии Орест — перемещающийся между городами бездомный герой, а в конце — не просто сын, вернувшийся в отчий дом, а правитель, получивший отцовский трон. Расставив акценты таким образом, Драконций предлагает читателю посмотреть на Ореста как героя, который вынужден быстро взрослеть и выступать наставником самому себе, не полагаясь на поддержку со стороны (хотя другие герои ему в этом не отказывают).

У Драконция действие, как ему и положено, происходит в Микенах, но утверждается, что Микены — «Фивам соседние стены» (Thebis vicina petuntur moenia) (Drac. Orest. 491-492[13]; пер.

[12] Tizzoni 2012, 39.

[13] Свободное перемещение мифологических сюжетов между городами — отличительная особенность Драконция. Например, его Агамемнон и Орест легко оказываются в Тавриде, а Электра и Ифигения — в Афинах. Но рекордсменом, безусловно, является Орест, о перемещениях которого между городами речь пойдет ниже.

В.Н. Ярхо[14]). Фивы прямо или косвенно упоминаются в «Трагедии Ореста» далеко не единожды (подробно об этом мы уже писали[15]): например, при указании на фиванский погребальный костер (Drac. Orest. 442-443), при сравнении убийства Орестом Клитенестры с убийством Алкмеоном Эрифилы, жены Амфиарая (Drac. Orest. 692), при указании на трубы, сопровождающие закрытие городских ворот (Drac. Orest. 698-699), при упоминании Тиресия в ходе судебного процесса над Орестом (Drac. Orest. 953). Самым ярким (с драматической точки зрения) является указание на Фивы, помещенное в завершающие строки трагедии: «Вот и в Микенах позорит тройная трагедия славу греков» (ecce Mycenaea triplex iam scaena profanat / Graiugenum famara) (Drac. Orest. 972-973). Здесь, как мы предполагаем, Микены названы вторыми Фивами — городом, где ранее произошла своя «тройная трагедия». Таким образом, мы видим, что Фивы, по Драконцию, являются зеркалом Микен, и Драконций сверяется с отраженными в нем событиями и нравственными ориентирами.

Указание на Фивы как «соседние стены» Микен является метафорой, указывающей на близость этих городов по духу. Для Драконция, которого можно назвать поэтом, которого интересовали «великие города, раздавленные колесом судьбы»[16], Фивы и Микены были городами, где реализуются похожие цепочки трагических событий. Упоминание Фив при описании Микен нужно автору, чтобы обозначить драматическую коннотацию[17]: города страдают, если их правители заняты переделом власти и / или своими деяниями приводят царский дом к угрозе разрушения. С точки зрения Драконция, город может надеяться лишь на Ореста, хотя его, как и Этеокла или Полиника, можно назвать не слишком удачным «воспитательным проектом»[18] царского дома.

В логике древнегреческих драматургов (которой придерживается и Сенека), на момент начала троянского похода Орест был

[14] Здесь и далее, если не указано иного, будет использован перевод В.Н. Ярхо (Эмилий Блоссий Драконций 2001).

[15] См.: Пичугина, Можайский 2020.

[16] Edwards 2004, 152.

[17] О возможной политической коннотации соседства стен см.: Никольский 2019.

[18] Пичугина, Ветошкина 2019.

малолетним ребенком, а на момент его окончания — когда произошло убийство Агамемнона — находился в Фокиде на воспитании у Строфия, царя Крисы. Драконций не упускает ни одного этапа из трагического взросления Ореста, но у него Строфий не является воспитателем Ореста. Возвращающийся на родину в Микены («Фивам соседние стены») и желающий отомстить за смерть отца Орест уже совершеннолетний юноша. У Драконция Орест являлся героем, над которым постоянно «нависает ожидание мести» и который должен взрослеть ради наказания виновных в смерти Агамемнона[19]. Однако, это герой, который совершает серию преступлений во многом потому, что он взрослел в окружении слишком большого количества воспитателей. Драконций делает главным героем своего сочинения мечущуюся натуру — Ореста, убегающего от других и самого себя то в разные города, то в разные моральные состояния.

В начале эпопеи Драконций указывает на то, что Орест пронес через годы воспоминание об отчем доме и тех ужасах, которые в нем творились из-за Клитемнестры: «Буду Ореста я петь, кто помнил в беспамятстве матерь, кто в благочестье бесчестен, кто беспорочно порочен…» (Drac. Orest. 7-8). После этой сложной характеристики Ореста Драконций раскрывает, что Электра обманом удалила брата из родного дома, чтобы сохранить ему жизнь. Орест хочет вернуться домой, потому что «скорбь опаляет его, гонит стыд, гнев вздымает» (Drac. Orest. 17); Драконций говорит о том, что читателю нужно будет разобраться в мотивах Ореста: «…ярость святая ли меч вручает, преступная ль святость?» (Drac. Orest. 19). После этого Драконций вспоминает об Агамемноне, который вернулся в этот же дом в статусе победителя, но попал в смертельную ловушку, устроенную Клитемнестрой и Эгисфом. Описывая возвращение Агамемнона, Драконций добавляет новые подробности: якобы, царь отправляет все сокровища Трои в Микены, а сам отправляется исполнить обет Диане и случайно встречает Ифигению. Далее судьба троянского сокровища у Драконция оказывается связанной не с Эгисфом и Клитемнестрой, а с Орестом и Электрой. Когда сестра вывозит брата в Афины, чтобы он взрослел вместе с сыном Строфия Пиладом, она оставляет в залог

[19] De Paoli 2014, 388.

привезенные Агамемноном сокровища (Drac. Orest. 284-304). Драконций указывает только на то, что Орест и Пилад вместе учились мудрости и ораторскому искусству, то есть всему тому, что было ценно для «высшего образования» римской Империи. Как мы понимаем, недостатка в средствах у юношей не было, а значит, они получили хорошее образование, позволяющее Оресту притязать на отцовский трон. Драконций подчеркивает, что у Эгисфа такого права нет не столько из-за преступного прошлого, сколько из-за отсутствия образования, и характеризует его так: «Но любовник ее, не способный вожжи от царства держать, неумелый и грубый невежда, чванясь, себя лишь считал богом-гением дома» (sed vilis adulter nescius atque rudis regnorum frena tenere ipse sibi genium fastu facit) (Drac. Orest. 413-415). Эта пародия на не по праву сидящего на троне Эгисфа позволяет Драконцию оправдать предстоящие преступления Ореста в режиме «свой — чужой». «Свой» Орест, вернувшись в отчий дом, может делать практически все, а «чужой» для этого дома Эгисф такого права лишен, поскольку Микены почти восемь лет страдали из-за того, что ими правил «пастух бездарный» (iners pastor) (Drac. Orest. 453).

Таким образом, первое путешествие между городами Орест осуществляет не налегке, а с целым состоянием. Драконций констатирует, что «есть у преступников срок, покуда Орест подрастает» (Drac. Orest. 147), и определяет моральное состояние взрослеющего мстителя как одно безумие, сменяемое другим безумием[20]. Далее Драконций ставит следующий вопрос: «Муза, скажи мне, молю, почему же мачеха-матерь розыском пренебрегла детей, которых могла бы смерти предать, как отца?» (Drac. Orest. 350-352). Ответ оказывается связан с воспитателем Ореста Дорилаем, который защищал юношу молитвенными словами и многочисленными делами. Когда Клитемнестра и Эгисф предпринимают попытку найти Ореста и Электру с сокровищами Трои, именно Дорилай приносит им ложное известие о буре, в которой якобы погибли дети Агамемнона (Drac. Orest. 350-381). Свои мотивы Дорилай объясняет просто: он хочет защитить Микены, потому что ужасы,

[20] "...vae miserum furor alter habet: purgandus Orestes" («горе несчастному, безумье другое имеет: да будет очищен Орест», пер. А.Ю. Можайского и В.К. Пичугиной).

которые творятся в этом городе, таковы, что «считать надо Трою счастливой» (Drac. Orest. 378). Сравнение Микен и Трои (как и сравнение Микен с Фивами) указывает на то, что для Драконция мир внутри царского дома является обязательным, но не достаточным условием счастливой жизни города. Драконция можно назвать поэтом, которого интересовали «великие города, раздавленные колесом судьбы»[21].

Сигналом к отправлению Ореста и Пилада в Микены стало ночное явление им призрака Агамемнона. Описывая это явление, Драконций снова не упускает возможности неоднократно указать на достаточный уровень образования Ореста и его усердие в учении: «…ибо Орест возмужавший там находился с Пиладом и мирному сну предавались, дом наполняя дыханьем своим равномерным; в палестре играм они отдавались с любовью и оба устали» (Drac. Orest. 516-519). Помимо инновационности[22], этот сюжет снова имеет педагогическую составляющую: Агамемнон обращается к сыну и его другу со словами о том, как им «знающим столько наук и владеющим храбро оружьем» (Drac. Orest. 529) не стыдно от того, что Микенами правит пастух. Примечательно, что Агамемнон наставляет обоих молодых людей, призывая к мщению не только сына, но и человека, который не имеет перед ним никаких моральных обязательств. Вероятно для усиления аргументации, Агамемнон несколько прибавляет Оресту и Пиладу возраста[23], чтобы первый активнее действовал «охваченный пламенем мести» (Drac. Orest. 541), а второй во всем ему помогал. Когда Орест начинает сомневаться в необходимости убить Клитемнестру, Пилад берет на себя роль наставника и многозначительно заявляет: «Иль та тень, что явилась ночью в Афинах к тебе, не сыщет по праву рожденья новые сотни дорог?» (Drac. Orest. 591-593). Здесь используется странный аргумент о том, что, в случае отказа Ореста, на роль правителя Микен найдется кто-то другой, столь же благородный по рождению и полученному образованию. Очевидно, что этим «другим» мог быть только сам Пилад. Несмотря на то,

[21] De Paoli 2014, 152.

[22] Призрак Агамемнона не вмешивался в дела смертных ни в одной из существующих версий об Оресте.

[23] На этот момент указывает В.Н. Ярхо в комментарии к переводу.

что Драконций не указывает на родственные связи между Орестом и сыном Строфия Пиладом, он постоянно ставит равенство между юношами по целому ряду критериев: возрасту, статусу и образованию. Указание на то, что Агамемнон одновременно является во сне Оресту и Пиладу, является еще одним тому подтверждением.

Орест и Пилад тайными тропами приходят из Афин в Микены, встречая на пути Дорилая. Последний своими речами еще больше укрепляет Ореста в необходимости реализовать план мести. Город узнает в Оресте черты Агамемнона и радуется его возвращению, несмотря на то, что руки будущего царя оказываются в крови. Убив Эгисфа, а затем Клитемнестру, Орест вдруг вспоминает, что у него есть еще одно «дело», и направляется освобождать Гермиону. Остается загадкой, зачем Драконций добавляет в повествование вторую мифологическую линию — конфликт Ореста и Пирра из-за Гермионы (Drac. Orest. 803-819) — и ломает привычную логику: суд Ареопага, в версии Драконция, рассматривает Ореста как убийцу не Клитемнестры, а Пирра — преступления, которое не имеет никакого отношения к мести за Агамемнона. Совершив серию преступлений, Орест у Драконция снова покидает Микены и оказывается в Афинах (попутно посетив Ифигению в Тавриде). У Драконция судебное дело против Ореста инициируют не сограждане, а Молосс — сын Пирра. Сохраняя преемственность традиции, Ореста у Драконция, все же, сводит с ума призрак матери (Drac. Orest. 820-861). Пилад же вынужден взять на себя роль воспитателя Ореста, отправив его в изгнание в Тавриду (Drac. Orest. 862-866) — еще одну точку в созданной Драконцием сетке пространственных координат.

Вероятно, Драконций хочет показать главного героя не столько как мечущуюся между людьми и городами натуру, сколько как человека, пораженного особым типом моральной болезни, которой в разной форме страдают все дети Агамемнона. Электра некогда отвезла маленького Ореста в Афины, а теперь вместе с Ифигенией в нарушение установленного порядка присутствует на суде над Орестом в Афинах. Свободно пропадающие и появляющиеся в новом городе дети Агамемнона — тема, которая необходима Драконцию, чтобы выделить среди них Ореста и подчеркнуть, что он в большей степени склонен убегать от других и самого себя.

С юных лет не бедный (а значит, возможно, избалованный) и

хорошо образованный юноша с неустойчивой психикой упорно называется фигурой, оптимальной на роль следующего царя Микен. У Драконция безумие Ореста — это вполне реальное заболевание, имеющее все признаки психического расстройства и целый ряд причин, описывая которые сам автор путается и не может точно сказать, когда это заболевание возникло: до преступлений или после[24]. Для его Ореста обычны переходы от состояния взрослого (отвечающего за свои поступки и умеющего самостоятельно себя наставить) к состоянию ребенка (предпочитающего видеть себя марионеткой в руках богов или людей, взявшихся его наставлять).

Кажется, что для Драконция главным является наличие хорошего образования, которое, вероятно, рассматривается им как оградительный щит от преступлений, к которым Ореста могло бы подтолкнуть безумие. У Драконция исцеление Ореста от морального недуга благодаря Ифигении и его судебное преследование выглядят искусственными темами, которые необходимы только для того, чтобы Орест вернулся на родину в качестве полноправного правителя. Трагедия Драконция, таким образом, является, с одной стороны, трагедией Ореста, которому предстоит всю жизнь справляться с новыми обострениями безумного состояния, а с другой, — трагедией Микен, которые будут вынуждены наблюдать за этим и оправдывать своего не совсем здорового, но хорошо образованного (=мудрого?) царя.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Источники и их переводы / Istochniki i ih perevody

Dracontii Orestis tragoedia // Poetae Latini minores post Aemilium Baehrens iterum recensuit Fridericus Vollmer. Vol. V: Dracontii de Laudibus Dei, Satisfactio, Romulea, Orestis tragoedia, Fragmenta, Incerti Aegritudo Perdicae. Lipsiae; In aed. B.G. Teubneri, 1914. P. 193-234. — 284 p.

Эмилий Блоссий Драконций. Мифологические поэмы / Пер. В.Н. Ярхо. М.: Лабиринт, 2001. — 224 с. [Emilii Blossii Drakontsii. Mifologicheskie poemy / Per. V.N. Yarkho. M.: Labirint, 2001. — 224 s.].

[24] Об этом см.: Пичугина, Можайский 2020.

Исследования / Issledovaniya

Arweiler, A. Interpreting cultural change: semiotics and exegesis in Dracontius' 'De Laudibus Dei' // Poetry and Exegesis in Premodern Latin Christianity. Supplements to Vigiliae Christianae, Formerly Philosopia Patrum. Texts and Studies of Early Christian Life and Language. Vol. 87 / Ed. D. Boeft, J. Vanoort, W.L. Petersen, D.T. Runia, C. Scholten and J.C.M. Van Winden. Leiden and Boston: Brill, 2007. P. 147-172.

Boshoff, L.A. The mythological epics of Dracontius in their socio-political context. Diss., University of Oxford, 2017. — 259 p.

De Paoli, B. Orestes as the avenging child in Greek tragedy // La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico / Ed. C. Terranova. Rome: Aracne, 2014. P. 387-402.

Edwards, M.J. Dracontius the African and the Fate of Rome // Latomus 63 / 1 (2004). P. 151-160.

Grillone, A. Note critiche all' 'Orestis Tragoedia' di Draconzio // L'Antiquité Classique 69 (2000). P. 221-236.

Hunt, J. Three Problems in Late Latin Texts // The Classical Quarterly 53 / 1 (2003). P. 323-326.

Lapidge, M. A Stoic Metaphor in Late Latin Poetry: the Binding of the Cosmos // Latomus 39 / 4 (1980). P. 817-837.

Looney, J. Evolution of education in Oresteia. — https://www.academia.edu/228956/Evolution_of_Education_in_Oresteia (июль / July, 2022).

Mantzilas, D. Mythological sacrificial deaths in two latin epyllia (Alcestis Barcinonensis & Orestes Tragoedia) // Myrema (Mythology-Religion-Magic). Ioannina, 2018. P. 371-386.

Rapisarda, E. Draconzio: La tragedia di Oreste. Introduzione, Testo e Commento. Catania: Università di Catania – Centro di studi di letteratura cristiana antica, 1951. — 259 p.

Rapisarda, E. Fato, divinitá e libero arbitrio nella Tragedia di Oreste di Draconzio // Historisches Jahrbuch 77 (1958). S. 444-450.

Simons, R. Dracontius und der Mythos. Christliche Weltsicht und pagane Kultur in der ausgehenden Spätantike (Beiträge zur Altertumskunde 186). München – Leipzig, 2005. — 442 S.

Tizzoni, M.L. The Poems of Dracontius in their Vandalic and Visigothic Contexts: Diss., The University of Leeds, 2012. — 325 p.

Никольский И.М. Микены — «Фивам соседние стены»: страдал ли Драконций топографическим кретинизмом? (в продолжение дискуссии)

// Восточная Европа в Древности и Средневековье. Ранние этапы урбанизации: материалы конф. XXXI Чтения памяти В.Т. Пашуто, Москва, 17-19 апреля 2019 г., М.: ИВИ РАН, 2019. С. 198-200. [Nikol'skij I.M. Mikeny — «Fivam sosednie steny»: stradal li Drakoncij topograficheskim kretinizmom? (v prodolzhenie diskussii) // Vostochnaya Evropa v Drevnosti i Srednevekov'e. Rannie etapy urbanizacii: materialy konf. XXXI CHteniya pamyati V.T. Pashuto, Moskva, 17-19 aprelya 2019, M.: IVI RAN, 2019. S. 198-200].

Пичугина В.К., Ветошкина М.К. Город обреченных воспитательных проектов: историко-педагогический комментарий к трагедии Эсхила «Семеро против Фив» // Психолого-педагогический поиск. № 3 / 51 (2019). С. 119-127 [Pichugina V.K., Vetoshkina M.K.. Gorod obrechennyh vospitatel'nyh proektov: istoriko-pedagogicheskij kommentarij k tragedii Eskhila «Semero protiv Fiv». Psihologo-pedagogicheskij poisk. № 3 / 51 (2019). S. 119-127].

Пичугина В.К., Можайский А.Ю. Визуальные наставления в древнегреческих трагедиях об Оресте и Электре: дискурс слова и дискурс образа // Praxema 3 (2019). С. 113-134 [Pichugina V.K., Mozhajskij A.Yu. Vizual'nye nastavleniya v drevnegrecheskih tragediyah ob Oreste i Elektre: diskurs slova i diskurs obraza // Praxema 3 (2019). S. 113-134].

Пичугина В.К., Можайский А.Ю. Трагедия (не)знания Ореста у Драконция: между Микенами и Фивами // Епохи XXVIII (2) (2020). С. 270-284 [Pichugina V.K., Mozhajskij A. Ju. Tragedija (ne)znanija Oresta u Drakoncija: mezhdu Mikenami i Fivami // Epohi XXVIII (2) (2020). S. 270-284].

ПИЧУГИНА Виктория Константиновна, доктор педагогических наук, профессор РАО, ведущий научный сотрудник, Институт стратегии развития образования РАО; профессор, Институт образования НИУ «Высшая школа экономики» (Москва), Pichugina_V@mail.ru

МОЖАЙСКИЙ Андрей Юрьевич, кандидат исторических наук, доцент, Институт классического Востока и античности НИУ «Высшая школа экономики» (Москва), a.mozhajsky@mail.ru

Victoria K. PICHUGINA, Andrej Yu. MOZHAJSKY

CITY SPACES AND HOUSE SPACES IN DRACONTIUS' "ORESTIS TRAGOEDIA"

"Orestis Tragoedia" is one of the works of Dracontius, a poet of the second half of the 5th century, who addressed both pagan and

Christian themes. This work is traditionally regarded as a not too talented synthesis of the existing versions of the tragedies about Orestes with the addition of stylistic embellishments from the works of Ovid, Lucan, Statius, Juvenal, Virgil and other authors. In this work, Dracontius not only combines different mythological stories about Orestes and his growing up, but also highlights, compares, and often contrasts the city spaces and the house spaces, where the key events of the tragedy take place. Thus, it sets a special grid of spatial coordinates, which have not yet attracted the attention of researchers. Dracontius' protagonist returns to the house where his father Agamemnon was murdered. Having committed a series of crimes, on the one hand, Orestes becomes part of the tragic line of the house of Atreus, and on the other hand, he does not fit into the existing ideas in the city about who can be called an empowered representative of this house. Dracontius builds the storyline in such a way that his Orestes move freely between Mycenae, Athens and Tauris. This is not only a dramatic device that indicates his rushing nature, but also a kind of answer that Dracontius gives to the question: what exactly is the tragedy of Orestes?

Key words: Dracontius, Orestis Tragoedia, city spaces, house spaces. Candidate of Sciences

Pichugina, Viktoria Konstantinovna, Dr Sc (in Pedagogical Sciences), Professor of the Russian Academy of Education, Leading Researcher of the Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education; professor of the Institute of Education, HSE University (Russian Federation, Moscow), Pichugina_V@mail.ru.

Mozhajsky, Andrej Yurievich, Candidate of Sciences (in History), Associate Professor of the Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University (Russian Federation, Moscow), a.mozhajsky@mail.ru

И.Г. Коновалова

КООРДИНАТНЫЕ ДАННЫЕ В СРЕДНЕВЕКОВЫХ ОПИСАТЕЛЬНЫХ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ СОЧИНЕНИЯХ*

В статье дается анализ одного из приемов характеристики земного пространства в средневековых географических сочинениях, когда в состав описания тех или иных объектов вводятся указания на их географические координаты. Сочетание описательной и астрономической информации рассматривается на материале географических сочинений арабских ученых Ибн Са'ида ал-Магриби (вторая половина XIII в.) и Абу-л-Фиды (первая треть XIV в.), которые при составлении собственных трудов использовали трактат крупнейшего географа арабского средневековья ал-Идриси (XII в.). Географические координаты, приводимые Ибн Са'идом и Абу ал-Фидой, рассматриваются в историографии как «дополнение» этих авторов к текстовой информации ал-Идриси, своего рода усовершенствование, позволившее географам XIII–XIV вв. сделать шаг вперед по сравнению с трудом ал-Идриси. В статье делается вывод о том, что применение Ибн Са'идом и Абу-л-Фидой географических координат для локализации тех или иных объектов не может рассматриваться как простое дополнение к делению ойкумены на климаты и секции, воспринятому им от ал-Идриси, а соединение астрономических и описательных данных в сочинениях авторов XIII–XIV вв. следует считать чисто механическим.

Ключевые слова: географические координаты, описательная география, средневековая арабская география, ал-Идриси, Ибн Са'ид ал-Магриби, Абу-л-Фида.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20–09–00207).

В ряде средневековых исламских географических сочинений встречается одновременное использование принципиально разных способов характеристики земного пространства, когда в состав описания тех или иных объектов вводятся указания на их географические координаты. Такой способ изложения неизбежно ставит перед исследователем вопрос о том, насколько органично сочетание описательной и астрономической информации и с какой целью последняя была включена в описание.

Два основных направления в исламской средневековой географической литературе — астрономическая (или математическая) и описательная география — начали формироваться в IX в. и в это время в наиболее чистом виде воплотились в трудах ал-Хорезми, с одной стороны, и Ибн Хордадбеха — с другой.

В сочинении ал-Хорезми «Книга картины земли» (*Китаб сурат ал-ард*)[1] общей рамкой землеописания являлась заимствованная у античных ученых система деления земной поверхности на широтные зоны, так называемые *климаты* (от греч. *κλίμα*, букв. — «наклонение»; араб. *иклим*), выделявшиеся в зависимости от сравнительной длины светового дня на разной широте. Труд ал-Хорезми представляет собой собрание таблиц, в которых указаны названия городов, гор, очертания береговых линий морей, озер и островов, течения рек. Название того или иного объекта сопровождается указанием его координат в градусах и минутах. Наличие координат для каждого пункта позволяет рассматривать труд ал-Хорезми как руководство для составления карт или как сопровождающий их текст. Не случайно к рукописи сочинения ал-Хорезми были приложены четыре карты, которые в схематичной форме — без долгот и широт — передают не дошедшие до нашего времени карты-оригиналы[2].

Математическая география получила большое развитие в исламском мире, а астрономические таблицы арабо-персидских ученых-астрономов IX–XV вв. — ал-Хорезми, ал-Фаргани, ал-Баттани, Сухраба, аз-Заркали, ал-Бируни, Насира ад-Дина Туси, Улугбека и др. — по точности и полноте намного превзошли аналогичные данные античных ученых.

[1] Das Kitāb Ṣūrat al-Arḍ 1926.
[2] Tibbets 1992, 105-106.

В отличие от трудов по математической географии совершенно иной характер имело сочинение Ибн Хордадбеха «Книга путей и государств» (*Китаб ал-масалик ва-л-мамалик*)[3]. Главное место в этой книге занимает перечисление маршрутов, относящихся к территории Халифата. Изложению этих сведений отведены четыре больших раздела, соответствующие четырем сторонам света, где последовательно говорится о путях, которые вели из Багдада — пространственного центра повествования, — в Среднюю Азию, Индию и Китай, Северную Африку и Испанию, Византию, Закавказье и Аравию. После характеристики маршрутов по Аравийскому полуострову, завершающей описание южных областей Земли, говорится, сколько всего почтовых дорог было на территории Халифата. Приводимая Ибн Хордадбехом цифра в 930 дорог как бы подводит итог всему предшествующему изложению, после чего он обращается к новому сюжету — характеристике трансконтинентальных путей купцов *ар-разанийа* и купцов-русов, а затем переходит к заключительному разделу книги — описанию чудес и диковинок Земли. Разработанный Ибн Хордадбехом тип описания, в котором важнейшим инструментом презентации информации были маршрутные данные, оказался очень востребован в арабской географии и положил начало особому жанру географической литературы — «книгам путей и государств».

В дальнейшем в рамках описательной географии наряду с «книгами путей и государств» получили развитие и многочисленные сочинения других жанров — историко-географические описания различного масштаба (описания ойкумены в целом, стран, областей и городов), географические разделы в космографиях и энциклопедиях, «книги чудес», записки путешественников[4].

Во многих сочинениях описательной географии использовалась система климатов, которая вне рамок астрономической географии приобрела новую конфигурацию. Дело в том, что наряду с усвоением античных представлений о земном пространстве, арабские ученые восприняли и иранскую традицию деления Земли на семь зон-*кишваров*, под которыми понимались историко-

[3] Ibn Khordādhbeh 1889.

[4] Общий обзор арабской географической литературы, см.: Крачковский 1957.

географические области, сгруппированные вокруг Ирана как центра и изображавшиеся на картах в виде окружностей[5]. Поскольку иранские кишвары являлись таксономической категорией того же ранга, что и греко-арабские климаты, и по своему числу совпадали с последними, в арабоязычной географии они тоже стали называться «климатами». Это терминологическое тождество открывало возможность для переноса теории климатов в описательную географию и формирования на этой базе нового типа географического описания — зонально-климатического по форме и культурно-исторического по содержанию.

Наиболее выдающимся образцом сочетания системы климатов с описательной географией стало сочинение работавшего на Сицилии арабского географа середины XII в. ал-Идриси «Отрада страстно желающего пересечь мир» (*Нузхат ал-муштак фи ихтирак ал-афак*, 1154 г.)[6]. Труд ал-Идриси представляет собой описание всех известных автору областей ойкумены, сопровождающееся подробной прямоугольной картой мира[7], которая не знает себе равных в средневековой исламской картографии по топонимической насыщенности.

Взяв за основу описание земли по климатам, ал-Идриси, однако, отказался от каких бы то ни было астрономических принципов их выделения. Несмотря на то, что, по утверждению некоторых исследователей, на карте ал-Идриси можно обнаружить следы градусной сетки[8], в описательной части его сочинения нет никаких признаков ее использования. Принимая во внимание огромное количество данных, которыми оперировал ал-Идриси (на прямоугольную карту нанесено около 2500 наименований, а в тексте сочинения их в два с половиной раза больше), можно сказать, что система климатов в его случае использовалась прежде всего для упорядочения собранного материала. Не случайно, каждый климат ал-Идриси — и это явилось его нововведением, — в свою очередь,

[5] Tibbets 1992.

[6] Al-Idrīsī 1970–1984. О сочинении ал-Идриси, см.: Крачковский 1957, 281-299.

[7] В ряде рукописей сочинения ал-Идриси сохранилась и круглая карта мира, куда менее подробная, чем прямоугольная.

[8] Dunlop 1947, 115; Kennedy 1986, 268; Ducène 2011, 271-285.

механически разбил на десять поперечных частей-секций (*джуз'*), равных по длине и ширине.

Если группировка сведений по климатам создавала иллюзию целостного взгляда на мир, то в действительности за внешней климатической оболочкой скрывались принципы описания, подчинявшиеся собственной логике. Текст ал-Идриси построен преимущественно по принципу «описания пути». Сообщения географа — это дорожники, основанные прежде всего на устной информации, отражающей такую систему пространственной ориентации, в которой местонахождение объектов определяется по отношению к воспринимающему субъекту, неподвижному или движущемуся[9]. В различных частях описания можно заметить структурообразующие топонимы (чаще всего — наименования городов, реже — островов), относительно которых определяется положение целого ряда географических объектов. Так, при описании Черного моря неоднократно говорится, что оно «начинается» у Константинополя[10], который служит отправной точкой при описании маршрутов каботажного плавания в черноморском бассейне. В рассказе о русских городах Поднепровья выделяются топонимы *Кав* (Киев), *Баразула* (Треполь), *Барусуниса* (Пересопница) и *Кинийув* (Канев), каждый из которых является начальным или конечным пунктом для нескольких маршрутов[11]. От города *Матраха* (летописная Тмутаракань) измеряются расстояния до целого ряда объектов: города *Русийя* (Керчь), устья так называемой «Русской реки»[12], островов *Саранба* и *Анбала*[13]. Острова *Саранба* и *Гардийя* служат пространственными ориентирами при описании черноморских островов и прибрежных городов[14].

[9] Подробнее см.: Коновалова 2006, 58-63.

[10] Al-Idrīsī 1970–1984, 12, 831, 905.

[11] Al-Idrīsī 1970–1984, 912-913.

[12] «Русская река» — гидроним, созданный самим ал-Идриси и воплощающий представление о возможности пересечь Восточно-Европейскую равнину с юга на север по речным путям, см.: Коновалова 2010, 377-412.

[13] Al-Idrīsī, 1970–1984, 909–911, 916. Наименования этих островов, а также упоминаемого ниже острова *Ġардийя* не поддаются идентификации.

[14] Al-Idrīsī, 1970–1984, 910-911.

Таким образом, предпринятое ал-Идриси соединение системы климатов с описательной географией привело к отказу от каких-либо астрономических принципов при описании земли и к замене их на множество субъективных точек зрения на организацию того или иного пространства.

Сочинение ал-Идриси получило широкую известность на арабском Востоке и стало одним из основных источников описательного географического труда испано-арабского ученого второй половины XIII в. Ибн Са'ида ал-Магриби «Книга географии о семи климатах» (*Китаб джуграфийа фи-л-акалим ас-саб'а*)[15].

Наряду с обильным заимствованием фактических данных, Ибн Са'ид воспринял от ал-Идриси и систему организации материала по климатам и секциям, на которые подразделяется обитаемая часть Земли[16]. В.В. Бартольд считал, что «эта система проведена у него (Ибн Са'ида. — *И. К.*) еще с большей последовательностью, чем у его предшественника»[17]. В.В. Бартольд, однако, не стал развивать это важное наблюдение, поскольку он проявлял интерес главным образом к фактическому содержанию памятника. По мнению И.Ю. Крачковского, «можно с полной уверенностью констатировать, что его (Ибн Са'ида. — *И. К.*) основные материалы, равно как и система, восходят к ал-Идриси, хотя, конечно, не исключительно»[18].

Вместе с тем труд Ибн Са'ида по сравнению с сочинением ал-Идриси отличается одной немаловажной особенностью — отсутствием карт при одновременном включении в состав описания указания на географические координаты многих объектов. Исследователи отмечают сходство географических координат, приводимых Ибн Са'идом, с координатами ал-Хорезми[19]. Сам Ибн Са'ид не раскрывает те источники, откуда он заимствовал координатные данные, однако в тексте его «Географии» имеются свидетельства того, что во время работы над составлением своего труда испан-

[15] Kitāb al-Jughrāfiyā 1970.

[16] Бартольд 1973, 105; Крачковский 1957, 355-356; Арабские источники XIII–XIV веков 2002, 16, 92; Maqbul 1992, 170.

[17] Бартольд 1973, 105.

[18] Крачковский 1957, 356.

[19] Maqbul 1992, 170.

ский географ мог использовать источники картографического характера.

Во-первых, об этом говорят приметы картографической ориентации, встречающиеся при описании орографических объектов. Так, про гору *Сагарун*, на которой берут начало притоки реки *Атил*, сказано, что она простирается вдоль 6 секции VII климата до ее конца[20]. В 8-й секции VII климата говорится, что к востоку от Каспийского моря лежит «гора аш-Шахруджиййа, протянувшаяся до горы ал-Кашмир; оттуда она продолжается до большой горы, которая называется Цепь земли, доходит до предела этой секции, поднимаясь из ее южного до северного угла, пока не достигнет горы Кукайа»[21]. В стране печенегов есть гора, «начинающаяся в седьмом климате»[22]. Гора, окружающая страну *Йаджуджа* и *Маджуджа*, находится «на краю» 9 секции описания земель, лежащих к северу от семи климатов[23].

Во-вторых, отдельные утверждения Ибн Са‘ида могут рассматриваться как свидетельство того, что в некоторых случаях указания на величину расстояний между географическими объектами могли определяться по карте. Например, по словам Ибн Са‘ида, между «Морем Судака» (Черное море) и «пределом» 4-й секции описания земель, лежащих к северу от семи климатов, около 100 миль[24].

Наконец, в отличие от ал-Идриси, широко использовавшим маршрутные данные, для Ибн Са‘ида основным способом определения взаимного положения объектов является указание географических координат или направлений по странам света, что также говорит о вероятной опоре на карту при составлении описания. В качестве примера приведем фрагмент описания из третьей секции третьего климата, посвященной рассказу о Северной Африке: «На этот отрезок приходится город Адждабийа. Его долгота — 44 градуса, а широта — на уровне границы четвертого климата. От него до ал-Файййума располагаются места обитания арабов и берберов. А к югу от дороги в Александрию лежит город Ауджила.

[20] Kitāb al-Jughrāfiyā 1970, 197.
[21] Kitāb al-Jughrāfiyā 1970, 198.
[22] Kitāb al-Jughrāfiyā 1970, 207.
[23] Kitāb al-Jughrāfiyā 1970, 208.
[24] Kitāb al-Jughrāfiyā 1970, 203.

Это оазис, его долгота — 45 градусов 55 минут, широта — 27 градусов 52 минуты. На широте Ауджилы расположен город Сантарийа. Его долгота — 48 градусов 60 минут»[25].

Если в распределении материала по климатам и секциям Ибн Са‘ид руководствуется чисто географическими критериями (координатами), то в пределах секции рассказ о том или ином объекте может быть помещен в столь плотный исторический контекст, что историческая составляющая описания нередко заслоняет собственно географическую информацию.

Так, после рассказа об острове *ал-Буркан* в Каспийском море, Ибн Са‘ид пишет: «К северу от него лежит остров Шийа Кух — тот, на который, спасаясь от татар, бежал хорезмшах ‘Ала ад-Дин. Он умер на корабле, прежде чем прибыл туда, и был погребен на острове»[26]. Очевидно, что в этом фрагменте историческая информация призвана играть роль своего рода маркера, при помощи которого географический объект (остров *Шийа Кух*) «локализуется» на ментальной карте читателя сочинения.

Описание же населенных пунктов Восточного Причерноморья превращается под пером Ибн Са‘ида в настоящий многоплановый рассказ: «Атрабзунда — известный порт, на рынки которого стремятся иноземные купцы из [разных] стран. Большинство его жителей — [из народа] ал-лакз. К югу от него простирается на восток большая гора ал-Лакз. Ее называют Горой языков из-за множества наречий, распространенных там. Эта гора соединяется с горой ал-Баб ва-л-Абваб. Большая часть [народа] ал-лакз — мусульмане, совершающие хаджж, но есть там и христиане. Их город Атрабзунда находится у моря, на 64 градусах 30 минутах долготы и 47 градусах широты. К востоку от него расположен город Каса. Он принадлежит [одному] племени из народа ат-турк, принявшему христианство и приобщившемуся к цивилизации. Город стоит у моря, на 66 градусах долготы и 47 градусах 53 минутах широты. К востоку от него лежит город Аркашиййа, населенный людьми из народа ал-аркаш — одного из племен ат-турк. Они приняли христианство от миссионеров. Город находится у моря, на 67 градусах 13 минутах долготы и 46 градусах 40 минутах широты. К востоку

[25] Kitāb al-Jughrāfiyā 1970, 128.
[26] Kitāb al-Jughrāfiyā 1970, 189.

от него у моря стоит портовый город ал-Анджаз, принадлежащий [народу] ал-курдж, исповедующему христианство. Он расположен на 67 градусах 30 минутах долготы и 46 градусах широты. К востоку от него на море [стоит город] ʻАланиййа. Он населен людьми из народа ал-ʻалан, которые являются христианизированными турками. Его координаты — 69 градусах долготы и 46 градусах широты. Ал-ʻалан — это многочисленный народ, обитающий в том районе и позади Баб ва-л-Абваб. По соседству с ними живет тюркский народ, называемый ал-ас, похожий на них по своим обычаям и вере. К востоку от [города] ʻАланиййа в бухте на краю моря Синуб лежит город Хазариййа. По своему происхождению он связан с хазарами, которые были истреблены русами. По имени хазар это море также называется Хазарским. Координаты города — 71 градус долготы и 45 градусов 30 минут широты. Он стоит на реке, текущей с севера и впадающей в море»[27].

Как видно, в данном рассказе — по типу которого построены и многие другие сообщения в сочинении Ибн Саʻида, — опорными точками изложения служат географические объекты (города, горы, море), локализуемые в пространстве через указание их координат. Они образуют смысловой каркас повествования, на который географ «нанизывает» сведения негеографического толка — исторические, экономические, этноконфессиональные, лингвистические, этимологические. При этом, размечая создаваемое им пространство географическими координатами описываемых объектов, Ибн Саʻид почти целиком заполняет его сведениями исторического толка, выстраивая их в хронологической последовательности.

Сочинение Ибн Саʻида, в свою очередь, было активно использовано сирийским географом первой трети XIV в. Абу-л-Фидой при составлении «Книги упорядочения стран» (*Китаб таквим ал-булдан*)[28], в которой были обнаружены последовательные заимствования сообщений Ибн Саʻида для описания многих географических объектов[29].

[27] Kitāb al-Jughrāfiyā 1970. P. 190-191.

[28] Géographie d'Aboulféda 1840.

[29] Бартольд 1973, 104–113; Крачковский 1957, 296, 355-356, 358, 391; Коновалова 2009, 10-12, 83, 86-90.

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 географических областей ойкумены. 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 в таблицах, напоминающих по форме 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. — *И. К.*), к которому относится населенный пункт; 10) огласовка арабского наименования населенного пункта; 11) характеристика населенного пункта.

Приводя координатные данные, Абу-л-Фида в большинстве случаев указывает на источники своих сведений — сочинения ал-Идриси, Ибн Са‘ида и многих других представителей описательной географии, труды по астрономической географии, основанные на арабских переработках Птолемея — «Рисунок обитаемой земли» (*Расм ал-ма’мур мин ал-ард*) ал-Кинди (IX в.) или анонимная «Книга долгот» (*Китаб ал-атвал*), — а также «Мас‘удовские таблицы по астрономии и звездам» (*Китаб ал-канун ал-Мас‘уди фи хай’ат ва-н-нуджум*) ал-Бируни (XI в.).

Собственный вклад Абу-л-Фиды в определение координат географических объектов, которые он упоминает, трудно оценить. 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. Для тех мест, координаты которых были неизвестны ему из книг, Абу-л-Фида, по его словам, определял координаты «по аналогии» (*кийас*) — путем пересчета в градусы расстояний, выраженных в единицах длины, считая по 22,2 или 18 и $^{8}/_{9}$ фарсахов в одном градусе[30].

Вместе с тем следует отметить, что почерпнутые из книжных источников координатные данные использовались Абу-л-Фидой не механически, а в каких-то случаях избирательно. К примеру, упомянув средиземноморский город Сфакс, Абу-л-Фида не привел его координаты, хотя, судя по основной части «Упорядочения стран», они были ему известны из сочинения Ибн Са‘ида[31]. Там, где у Абу-л-Фиды был выбор из нескольких источников информации, он тоже далеко не всегда опирался на данные Ибн Са‘ида. Если координаты Махдии, Александрии и Думьят Абу-л-Фида заимствовал у Ибн Са‘ида, то для Триполи он взял у Ибн Са‘ида только цифру долготы, а широту привел либо по *Китаб ал-атвал*, либо по *Кануну ал-Мас‘уди*[32]. Выбирая между данными о координатах Туниса, приводимыми в сочинении Ибн Са‘ида и в *Расм ал-ма’мур*, Абу-л-Фида отдал предпочтение последнему источнику[33], а в случае с Танжером пренебрег показаниями обоих, приведя свои цифры[34].

Исследователи сочинений Ибн Са‘ида и Абу ал-Фиды отмечают, что наряду с обильным заимствованием фактических данных у ал-Идриси, географы XIII–XIV вв. развили принципы землеописания, использовавшиеся ал-Идриси, введя в свои сочинения указание широт и долгот для каждого крупного пункта. Географические координаты, приводимые Ибн Са‘идом и Абу ал-Фидой, рассматриваются в историографии как «дополнение» этих авторов к текстовой информации ал-Идриси, своего рода «усовершенствование», позволившее географам XIII–XIV вв. сделать «шаг вперед по сравнению с трудом ал-Идриси»[35].

[30] Géographie d’Aboulféda 1840, 73-74.
[31] Géographie d’Aboulféda 1840, 28, 144.
[32] Géographie d’Aboulféda 1840, 28, 29, 112, 116, 144, 146.
[33] Géographie d’Aboulféda 1840, 28, 142.
[34] Géographie d’Aboulféda 1840, 27,132.
[35] Бартольд 1973; Крачковский 1957, 355-356; Толмачева 2002, 16.

По нашему мнению, применение Ибн Са‘идом и Абу-л-Фидой географических координат для локализации тех или иных объектов не может рассматриваться как простое дополнение к делению ойкумены на климаты и секции, воспринятому им от ал-Идриси. Последовательное использование Ибн Са‘идом и Абу-л-Фидой координатного принципа оказалось несовместимо с основным способом локализации, практикуемым ал-Идриси, — определением местоположения одного пункта относительно каких-либо других в рамках определенного маршрута. Тем самым для географов XIII–XIV вв. исключалась возможность прямого заимствования сообщений ал-Идриси, без нарушения их внутренней структуры, основу которой составляли именно дорожники. Не случайно в исследованных нами частях сочинения Ибн Са‘ида и Абу ал-Фиды (посвященных описанию Восточной Европы), при всей очевидной зависимости их текстов от материалов ал-Идриси, тем не менее не встречается сколько-нибудь пространных цитат из трактата последнего.

Исследование материалов ал-Идриси, Ибн Са‘ида и Абу-л-Фиды не оставляет сомнений в том, что соединение астрономических и описательных данных в сочинениях авторов XIII–XIV вв. следует считать чисто механическим. Там, где можно сравнить текстовую информацию о местонахождении тех или иных объектов и указанные Ибн Са‘идом их координатные данные, они противоречат друг другу. О формальном соединении тех и других сведений говорят и материалы Абу-л-Фиды, который не заботился о выяснении достоверности приводимых им координатных данных и довольно часто без каких-либо комментариев приводил несколько вариантов астрономической локализации, взятых им из различных источников. Попытка перенести на карту те географические объекты, для которых Ибн Са‘идом и Абу-л-Фидой указаны широта и долгота (это в основном города), показывает, что на основании их координатных данных вычертить карту, сколько-нибудь соответствующую реальному положению вещей, невозможно, ибо города расположены бессистемно: так, почти все пункты Северного Кавказа оказываются к югу от Трапезунда; Сарир, напротив, лежит много севернее, почти на одной широте с Тмутараканью, а Саксин почти на той же широте, что и Булгар.

Сравнение материалов ал-Идриси, Ибн Са‘ида и Абу ал-Фиды о Восточной Европе убеждает в том, что, несмотря на очевидную связь этих сочинений, к вопросу об их соотношении, вопреки распространенному в историографии мнению, не следует применять категорию «прогресса» и рассматривать сочинения этих ученых как вехи в поступательном движении средневековой науки. Ибн Са‘ид не ставил перед собой задачи приращения знаний о Восточной Европе по сравнению с ал-Идриси; то же самое относится и к Абу ал-Фиде, который не стремился углубить представления Ибн Са‘ида об этом регионе. Каждый автор «осваивал» это пространство заново, пренебрегая многими сведениями своих предшественников — не случайно, этнополитическая картина Восточной Европы у Ибн Са‘ида и Абу ал-Фиды практически исчерпывается пределами Золотой Орды, несмотря на наличие богатого материала о Руси и Прибалтике в сочинении ал-Идриси. Интерес к тем или иным сведениям ал-Идриси со стороны Ибн Са‘ида или к материалам последнего у Абу ал-Фиды диктовался, главным образом, задачами их собственных сочинений, а также содержанием той информации о Восточной Европе, которая поступала в мусульманский мир по современным для них каналам, которые для второй половины XIII – первой трети XIV в. были почти целиком связаны с контактами Золотой Орды и мамлюкского Египта.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Источники и их переводы / Istochniki i ih perevody

Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары / Пер. с араб. В.В. Матвеева, Л.Е. Куббеля, М.А. Толмачевой при участии Н.А. Добронравина. Изд. подг. Н.А. Добронравиным и В.А. Поповым. М.: Восточная литература, 2002. Т. 4 (Памятники письменности Востока, CXVI). — 623 с. [Arabskiye istochniki XIII–XIV vv. po etnografii i istorii Afriki yuzhneye Sakhary / Per. s arab. V.V. Matveyeva, L.Ye. Kubbelya, M.A. Tolmachevoy pri uchastii N.A. Dobronravina. Izd. podg. N.A. Dobronravinym i V.A. Popovym. M.: Vostochnaya literatura, 2002. T. 4 (Pamyatniki pis'mennosti Vostoka, CXVI). — 623 s.].

Das Kitāb Ṣūrat al-Arḍ des Abū Ǧa‘far Muḥammad Ibn Mūsā al-Ḫuwārizmī / Hrsg. nach dem hs.Unikum der Bibl. de l’Univ. et regionale in Strass-

bugh (Cod. 4247) von H.v. Mžik. Leipzig: Harrassowitz, 1926 (Bibliothek arabischer Historiker und Geographen. Bd. 3). — XXXI + 163 S.

Géographie d'Aboulféda: Texte arabe publié d'après les manuscrits de Paris et de Leyde / Ed. M. Reinaud et Mac Guckin de Slane. Paris: L'Imprimerie Royale, 1840. — XLVII + 539 p.

Ibn Khordādhbeh. Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum: Brill, 1889 (Bibliotheca Geographorum Arabicorum 6). — XXIII + 316 p.

Al-Idrīsī. Opus geographicum sive "Liber ad eorum delectationem qui terras peragrare studeant" / Consilio et auctoritate E. Cerulli et al.; una cum aliis ediderunt A. Bombaci et al. Neapoli; Romae: Brill, 1970–1984. — 1090 p.

Kitāb al-Jughrāfiyā: Ibn Sa'īd's geography / Ed. I. 'Arabī. Beirut: Manshūrāt al-Maktabat al-Tijārī li'l-Ṭibā'ah wa'l-Nashr wa'l-Tauzī, 1970. — 264 p.

Исследования / Issledovaniya

Бартольд В.В. География Ибн Са'ида // Бартольд В.В. Сочинения. М.: Наука, 1973. Т. VIII. С. 103–113. — 723 с. [Bartol'd V.V. Geografiya Ibn Sa'ida // Bartol'd V.V. Sochineniya. M.: Nauka, 1973. T. VIII. S. 103-113. — 723 s.].

Коновалова И.Г. Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы: Текст, перевод, комментарий: Восточная литература. М., 2006 (Древнейшие источники по истории Восточной Европы). — 328 с. [Konovalova I.G. Al-Idrisi o stranakh i narodakh Vostochnoy Yevropy: Tekst, perevod, kommentariy: Vostochnaya literatura. M., 2006 (Drevneyshiye istochniki po istorii Vostochnoy Yevropy). — 328 s.].

Коновалова И.Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв.: Текст, перевод, комментарий. М.: Восточная литература, 2009 (Древнейшие источники по истории Восточной Европы). — 223 с. [Konovalova I.G. Vostochnaya Yevropa v sochineniyakh arabskikh geografov XIII–XIV vv.: Tekst, perevod, kommentariy. M.: Vostochnaya literatura, 2009 (Drevneyshiye istochniki po istorii Vostochnoy Yevropy). — 223 s.].

Коновалова И.Г. Топоним как способ освоения пространства: «Русская река» ал-Идриси // Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (Исследования и переводы) / Сост. и общ. ред. М.С. Петровой. М.: Кругъ, 2010. С. 377-412. — 736 с. [Konovalova I.G. Toponim kak sposob osvoyeniya prostranstva: «Russkaya reka» al-Idrisi // Intellektual'nyye traditsii Antichnosti i Srednikh vekov (Issledovaniya i

perevody) / Sost. i obshch. red. M.S. Petrovoy. M.: Krug, 2010. S. 377-412.— 736 s.].

Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1957. Т. IV. — 919 с. [Krachkovskiy I.Yu. Izbrannyye sochineniya. M.; L.: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1957. T. IV. — 919 s.].

Толмачева М.А. Введение // Арабские источники XIII–XIV вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары / Пер. с араб. В.В. Матвеева, Л.Е. Куббеля, М.А. Толмачевой при участии Н.А. Добронравина. Изд. подг. Н.А. Добронравиным и В.А. Поповым. М.: Восточная литература, 2002. Т. 4. С. 12-24 (Памятники письменности Востока, CXVI). — 623 с. [Tolmacheva M.A. Vvedeniye // Arabskiye istochniki XIII–XIV vv. po etnografii i istorii Afriki yuzhneye Sakhary / Per. s arab. V.V. Matveyeva, L.Ye. Kubbelya, M.A. Tolmachevoy pri uchastii N.A. Dobronravina. Izd. podg. N.A. Dobronravinym i V.A. Popovym. M.: Vostochnaya literatura, 2002. T. 4. S. 12-24 (Pamyatniki pis'mennosti Vostoka, CXVI). — 623 s.].

Ducène, J.-Ch. Les coordonnées géographiques de la carte manuscrite d' al-Idrīsī (Paris, Bnf ar. 2221) // Der Islam. 2011. Bd. 86/2. S. 271-285.

Dunlop, D.M. Scotland according to al-Idrīsī, c. A.D. 1154 // Scottish Historical Review. 1947. Vol. 26. P. 114-118.

Kennedy, E.S. Geographical Latitudes in al-Idrīsī's World Map // Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften. 1986. Bd. 3. S. 265-268.

Maqbul, A.S. Cartography of al-Sharif al-Idrīsī // History of Cartography / Ed. by J.B. Harley and D. Woodward. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1992. Vol. II. Book 1: Cartography in the traditional Islamic and South Asian societies. P. 156-174. — 604 p.

Tibbets, J.R. The Beginnings of a Cartographic Tradition // History of Cartography / Ed. by J.B. Harley and D. Woodward. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1992. Vol. II. Book 1: Cartography in the traditional Islamic and South Asian societies. P. 90–107. — 604 p.

КОНОВАЛОВА Ирина Геннадиевна, доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Институт всеобщей истории РАН (Москва), irina_konovalova@mail.ru

Irina G. Konovalova

COORDINATE DATA IN MEDIEVAL DESCRIPTIVE GEOGRAPHICAL WRITINGS

The article provides an analysis of one of the methods of characterizing the terrestrial space in medieval geographical writings, when indications of their geographical coordinates are introduced into the description of certain objects. The combination of descriptive and astronomical information is considered on the basis of the geographical works of the Arab scientists Ibn Sa'īd al-Maghribī (the second half of the 13th century) and Abū al-Fidā' (the first third of the 14th century), who, when compiling their own works, used the treatise of the greatest medieval Arab geographer al-Idrīsī (12th century). The geographical coordinates given by Ibn Sa'īd and Abū al-Fidā' are considered in historiography as an addition of these authors to the textual information of al-Idrīsī, a kind of improvement that allowed geographers of the 13th – 14th centuries to take a step forward compared to the work of al-Idrīsī. The article concludes that the use of geographical coordinates by Ibn Sa'īd and Abū al-Fidā' for the localization of certain objects cannot be considered as a simple addition to the division of the ecumene into climates and sections, which they adopted from al-Idrīsī, but the connection astronomical and descriptive data in the writings of authors of the 13th – 14th centuries should be considered purely mechanical.

Key words: geographical coordinates, descriptive geography, medieval Arabic geography, al-Idrīsī, Ibn Sa'īd al-, Abū al-Fidā'.

Konovalova, Irina Gennadievna, Dr Sc (in History), Chief Researcher, RAS Institute for World History (Russian Federation, Moscow), irina_konovalova@mail.ru.

В.В. Петров

ВИХРЕВОЙ ЛОНДОН В «ЗАПИСКАХ ЧУДАКА» АНДРЕЯ БЕЛОГО

В публикации предлагается интерпретирующий анализ «Записок чудака» Андрея Белого. Исследуются исторические, философские, естественнонаучные и литературные аспекты этого сложного автобиографического модернистского текста. В центре рассмотрения находятся так называемые «лондонские» главы книги. Реконструируется история замысла цикла романов Андрея Белого, объединенных общим заглавием «“Я”. Эпопея». Проясняется смысл заглавия «Записки чудака». В качестве авторов, на которых ориентировался Андрей Белый, указаны Ф.М. Достоевский, Ч. Диккенс и Гёте («Фауст»). Приводятся доводы в пользу предположения, что изображение военного Лондона в «Записках чудака» отразилось в «Возвращении Мюнхгаузена» Сигизмунда Кржижановского. Исследуется место и семантика лексемы «вихрь» в образном языке Андрея Белого. Обнаружено, что ассоциация вихря со злом и небытием присутствует в прозе Белого уже в 1903 году. Особое внимание уделено анализу представленной в «Записках чудака» теме распадения мира в атомных вихрях. Посредством привлечения доступных Белому научных публикаций Оливера Лоджа и Уильяма Томсона (лорда Кельвина) показано, что соответствующие образы в «лондонских главах» представляют собой художественное переосмысление конкретных научных теорий физики конца XIX – начала XX века; это касается рассуждений Андрея Белого об энтропии, вихревом атоме, демоне Максвелла и пр. Отмечено значительное влияние на Андрея Белого публикаций Н.А. Умова, его наставника в Московском университете. В качестве параллели вихревым теориям мира у Андрея Белого указано на художественное течение «вортицизм», придуманное Эзрой Паундом после знакомства с учением

У. Томсона о вихревом атоме. Делается вывод, что постклассическая физика для Андрея Белого — это учение не об устройстве мира, но об уничтожении физической вселенной. Обсуждается тема шпиономании периода первой мировой войны, которая ассоциировалась у Белого с мировым оккультным заговором. Установлена личность неназванного друга, с которым автор встречался в Лондоне: им является эсер Николай Маликов. Указано, что тема «расплющивания», понятого как переход от трехмерного существования к двумерному, заимствована Андреем Белым из работ Д.С. Мережковского, где образы многомерных пространств и неэвклидовой геометрии часто встречаются. Обсуждаются соответствующие построения Андрея Белого.

Ключевые слова: Андрей Белый, Р.В. Иванов-Разумник, Достоевский, Диккенс, Сигизмунд Кржижановский, Н.А. Умов, Оливер Лодж, Уильям Томсон (лорд Кельвин), Эзра Паунд, вихревой атом, энтропия, пост-классическая физика.

«З а п и с к и » — единственно правдивая моя книга;
она повествует о страшной болезни, которой
был болен я в 1913–1916 годах. Но я, проходя чрез болезнь,
из которой для многих исхода нет, —
победил свою “m a n i a ”, изобразив объективно ее;
эта “m a n i a ” есть врата, чрез которые проходит “Я” всякого
к осознанию в себе над-индивидуального “Я”;
и сумасшествие — подстерегает здесь.
Я прошел сквозь болезнь, где упали в безумии
Фридрих Ницше, великолепнейший Шуман и Гёльдерлин.
И — да: я остался здоров, сбросив шкуру с себя;
и — возрождаясь к здоровью.

Андрей Белый

Замысел и заглавие

Замысел серии романов, повествующих о становлении его духа и основанных на литературно переработанном биографическом материале, возник у Андрея Белого в сентябре 1915 года[1]. В ноябре того же года Белый пишет Иванову-Разумнику о форме будущего произведения, в которой уже просматриваются характерные

[1] Андрей Белый. Ракурс к дневнику; сентябрь 1915 г. // Белый 2016, 421: «Первые мысли об эпопее “Моя жизнь”».

особенности сочинения, которое позже получит именование «“Я”. Эпопея»:

> «Теперь же сижу над 3-ьей частью “*Трилогии*”, которая разрастается ужасно и грозит быть трех-томием. Называется она “*Моя жизнь*”: первый том — “Детство, отрочество и юность”. Первая часть тома, как и две другие части, в сущности, самостоятельны; ее кончу через 2 – 2 1/2 месяца; она называется “*Котик Летаев*” (годы младенчества); и мне бы хотелось ее пристроить в какой-нибудь журнал <…>
>
> Приходится черпать материал, разумеется, из своей жизни, но не биографически: т.е., собственно, ответить себе: “Как ты стал таким, каков ты есть”, т.е. самосознанием 35-летнего дать рельеф своим младенческим безотчетным волнениям, <…> показать, как *ядро* человека естественно развивается из себя и само из себя в стремлении к положительным устоям жизни приходит через ряд искусов к... духовной науке, потому что духовная наука и христианство для меня ныне синонимы»[2].

Летом 1916 г. Белый называет Иванову-Разумнику части эпопеи:

> «“*Котик Летаев*” есть первая часть огромного романа “Моя жизнь” — в нем 7 частей: “Котик Летаев” (годы младенчества), “Коля Летаев” (годы отрочества), “Николай Летаев” (юность), “Леонид Ледяной” (мужество), “Свет с востока” (восток), “Сфинкс” (запад), “*У преддверия Храма*” (мировая война)... Каждая часть — самостоятельное целое»[3].

А.В. Лавров приводит комментарий Иванова-Разумника к этому месту:

> «Пока [это] единственное известное указание на план грандиозного замысла серии романов, сперва носившей название “Моя жизнь”, а позднее переименованной в “Эпопею” и “Я”. Замысел серии из семи романов вскоре разросся до девяти романов <...>, а позднее (в 1920 году) АБ окончательно остановился на десяти романах своей “Эпопеи”, или “Я” <...> Из этого плана осуществлены три части: “Котик Летаев”,

[2] Андрей Белый — Иванову-Разумнику, 7 ноября 1915 // Белый 1998, 57.

[3] Андрей Белый — Иванову-Разумнику, ок. 11 июля 1916 г. // Белый 1998, 70.

> “Преступление Николая Летаева” (“Крещеный китаец”) и “Записки чудака”»[4].

В январе 1917 г. Белый еще именовал серию «Моя жизнь»[5], но постепенно на первый план выходили другие названия — «“Я”. Эпопея»[6] и «Записки чудака»[7].

Оставшаяся в рукописи ранняя редакция «Записок чудака» (февраль-октябрь 1918) надписана титулом «Воспоминания странного человека, Андрея Белого». Подобное заглавие акцентирует дневниковый и мемуарный аспекты текста.

Первая публикация «Записок чудака» в «Записках мечтателей» (январь 1919) имела пространный заголовок: «“Я”. Эпопея. Том I: “Записки чудака”. Часть I: “Возвращение на родину”». Подобный титул можно интерпретировать следующим образом. Первым томом проекта является книга “Записки чудака”, первая часть которой “Возвращение на родину” имеет в качестве сюжетной основы вынужденную поездку автора из Швейцарии в Россию в 1916 году. Напротив, «“Я”. Эпопея» — это не название текста, публикуе-

[4] Белый 1998, 71, примеч. 2.

[5] Андрей Белый — Иванову-Разумнику, 5 января 1917 г. // Белый 1998, 91: «надо бы приступить к продолжению 2-ой части “Моя жизнь”».

[6] В 1919 г. Белый пишет С.М. Алянскому: «К началу 30-х годов (через 10 лет) я должен написать ряд томов “Я” <…> Если в 1920 году не уеду за границу, в 1921 году ни Бугаева, ни Белого, ни “Я” уже не будет <...>» (Белый 1998, 199, примеч. 46); ср.: Томочка-песик (Отрывок из романа “Эпопея”) // Белый 1922d. А.В. Лавров сообщает (Белый 2016, примеч. 6): «В середине декабря 1920 г. Белый писал Константину Эрбергу: “Моя миссия — “Эпопею” написать: написать надо 10 томов <…> “Эпопея” — шаг к отъезду; пока не будет написан первый том, я даже не могу думать об отъезде” <…> В берлинском журнале “Русская Книга” в отделе “Писатели” было опубликовано сообщение о том, что Белый “закончил первый том своего нового романа “Эпопея” (задуман в 10-ти томах)” (1921. № 5. С. 19)».

[7] Ср.: Андрей Белый — Иванову-Разумнику, 12 марта 1919 г. // Белый 1998, 174: «Чувствую себя очень не важно; иссякает энергия жить и бороться за право писать; “Пролеткульт” все более и более засасывает <…> Чувства горечи от того, что “*Записки Чудака*” завязли ровно в тот момент, как я по долгу службы вынужден был неформально отнестись к курсу: он отнимает у меня 3 дня в неделю <…>; а при этих условиях почти невозможно писать “Записки Чудака”».

мого в «Записках мечтателей» №№ 1 и 2–3. Это титул большого проекта, который должен состоять из серии книг. Здесь «эпопея» — не название, а жанровая характеристика серии книг, содержанием которых должны стать перипетии и взаимоотношения эмпирического и надличностного «Я» Бориса Бугаева / Андрея Белого.

В 1922 году, при публикации в «Современных записках» глав из «Крещеного китайца» (в журнальных выпусках они имеют общий титул «Преступление Николая Летаева») Андрей Белый указал в предисловии, что главы эти составляют «первый том серии томов “Эпопеи”, задуманной автором»[8]. Таким образом, если при нумерации томов придерживаться последовательности описываемых в них событий жизни автора, после появления «Преступления Николая Летаева» в 1922 году, «Записки чудака» должны были утратить статус первого тома эпопеи «Я». И в самом деле, когда в том же 1922 г. «Записки» были переизданы в виде двухтомника, Андрей Белый в предисловии к изданию (от 2 января 1922 года) указал, что «Эпопеей» называется вся серия задуманных томов, тогда как «Записки чудака» — это введение в серию, ее пролог:

> «Эпопея есть серия мной задуманных томов, которые напишу я, по всей вероятности, в ряде лет; “Записки чудака” — предисловие — пролог к томам: в ней (sic!) берется лишь издали тема, которая конкретно лишь отчеканится серией романов; отсюда абстрактность и неудобочитаемость “пролога”; тем не менее в общей концепции я считаю необходимым его. Здесь следует оговориться. Герой пролога “Я”; этот “Я”, или это “Я” не имеет же никакого касания к “Я” автора; автор “пролога” Андрей Белый; герой пролога — Леонид Ледяной; этим все сказано: Леонид Ледяной — не Андрей Белый»[9].

Таким образом, возможно по недосмотру, хронологический принцип серии романов, намеченной автором в 1916 г., оказался нарушен.

«Записки чудака» создавались автором в период экзистенциального кризиса, во время которого Андрей Белый испытывал распад своего прежнего бытия и личности. Сильнейшие переживания побуждали его к отрицанию своей прежней судьбы, социальных

[8] Белый 1922c, 65.

[9] Записки чудака // Белый 1922a, 10.

личин (литератора) и пр. Создавая текст, автор пытается нащупать и зафиксировать контуры своего Я, проанализировать то, что с ним происходит, определить свое новое место в мире. «Записки чудака» — это попытка Бориса Бугаева отстраниться от истории своих состояний сознания, попытка объективировать свой дух и посредством этого пересоздать самого себя[10]. В послесловии к «Запискам» (сентябрь 1922 г.) Андрей Белый пишет:

> «“Записки Чудака” — для меня — странная книга, единственная: исключительная <…> Здесь пишу о себе, издеваясь зло над событьями, болезненно прошумевшими над судьбою моею; пишу-то не я, Андрей Белый, а — пишет Чудак, “идиот”, перепутавший планы глубиннейшей внутренней жизни. <…> Лейтмотив “Чудака” — болезненная перепутанность психологии, вписывающей в бренную и бездарную личность дары Духа “Я”, над-индивидуального “Я”. <…>
>
> В “Записках” нет строчки, которую я бы не пережил сам так именно, как переживания свои изобразил. В том смысле “Записки” — единственно правдивая моя книга; она повествует о страшной болезни, которой был болен я в 1913–1916 годах. Но я, проходя чрез болезнь, из которой для многих исхода нет, — победил свою “mania”, изобразив объективно ее; эта “mania” есть врата, чрез которые проходит “Я” всякого к осознанию в себе над-индивидуального “Я”; и сумасшествие — подстерегает здесь. Я прошел сквозь болезнь, где упали в безумии Фридрих Ницше, великолепнейший Шуман и Гёльдерлин. И — да: я остался здоров, сбросив шкуру с себя; и — возрождаясь к здоровью. <…>
>
> “Записки Чудака” — сатира на [себя] самого, на пережитое лично. Поэтому-то ненавижу я эту “книгу”, как ненавидят воспоминания о минувшей болезни. Но поскольку болезнь моя — болезнь века, болезнь, которой больны бессознательно многие, постольку же сквозь отвращение к “книге” люблю я “Записки”, как правду болезни моей, от которой свободен я ныне»[11].

Цитируемый фрагмент проясняет смысл титула: автор намекает читателю, что его «Чудак» отсылает к «*Идиоту*» Ф.М. Достоевского и, соответственно, — к «*Дневнику* писателя», «*Запискам* из подполья». Таким образом, протагонист «Записок» уже не «экс-

[10] См.: Петров 2018d, 210-235.

[11] Записки чудака // Белый 1922b, 234-236.

центрик» или «недотепа», но трагическая фигура, двойник князя Мышкина. Соответственно, и «Записки» — это не «заметки», но «дневник», «памятные записи» — то, что греки именовали ὑπομνήματα (вспомним «Воспоминания» Ксенофонта: Ἀπομνημονεύματα, Memorabilia). Из ранней редакции сочинения «Записки странного человека, Андрея Белого» следует, «Записки чудака» — это дневник состояний сознания, это «свидетельства» пережитого (на английском «Запискам» соответствуют *testimonies*, *diaries*, *chronicles*, *accounts* и даже *confessions*), а с учетом того, что в рассматриваемых нами главах речь идет о путешествии, «Записки» — это еще и травелог (*journal*, *letters*), ср. «Письма русского путешественника» Н.М. Карамзина.

Выместив свой травматичный опыт в текст «Записок», Андрей Белый освободился от своей одержимости и повторил путь Гёте, в схожей ситуации написавшего «Страдания молодого Вертера» (опубликовав книгу, Гёте исцелился от душевной раны, а по Германии прокатилась волна самоубийств: читатели решили подражать протагонисту). В «Записках чудака» личный опыт автора, переживание им пограничных состояний сознания (к которому поощряли психотренинги внутренней школы Рудольфа Штейнера) представлены в литературной обработке, которая, впрочем, не закрывает доступа к первичному, «сырому» материалу психических переживаний автора. В этом смысле Борис Бугаев стоит в ряду тех первопроходцев конца XIX – начала XX века, которые получили возможность фиксировать и запечатлевать на бумаге свой экстатический и паранормальный опыт, не пытаясь оформить его в терминах догматики той или иной традиционной религии[12].

И хотя подчас повествование представляется совершеннейшим бредом, — в чем соглашается с воображаемым читателем сам автор, — внимательное чтение демонстрирует, что в самых фантасмагорических построениях, открывая себя для областей подсознания и сверхсознательного, Андрей Белый остается мастером, полностью контролирующим процесс письма и владеющим формой. При всех выходах за канонически признанные границы жанра, текст является хорошо продуманным литературным произведением, художествен-

[12] Об этой «дикой» мистике, см.: Петров 2015а, 191-248 (особенно, с. 205 и сл.).

ной прозой. Это понимали посвященные во внутренний мир автора современники[13], об этом пишут исследователи[14].

В законченном виде «Записки чудака» вобрали в себя разделы, отражающие сменявшие друг друга замыслы автора. Начало «Записок» несет отпечаток «Воспоминаний странного человека», представляя собой попытку фиксации состояний своего сознания в период духовного кризиса[15]; часть первая — «Возвращенье на Родину» описывает путь из Дорнаха в Петроград. Проблематика финала двухтомных «Записок чудака» схожа с таковой у «Котика Летаева».

Литературоцентричность репрезентации Лондона

В фокусе настоящего исследования — три «лондонские» главки «Записок чудака», которые образуют раздел произведения, почти самодостаточный в сюжетном плане, имеющим свою логику: завязку, кульминацию и финал. В главках «Лондон», «Фантасмагория» и «Лондонская неделя» (1921) Белый описывает свое недолгое пребывание в Лондоне — с 20 по 25 августа (по старому стилю) 1916 г. В Лондоне он оказался вынужденно, перемещаясь из швейцарского Дорнаха в Россию, куда его призвали на военную службу. Вместе с Белым возвращался Александр Михайлович Поццо, муж Натальи Тургеневой, с которыми Андрей Белый и Ася Тургенева жили в Швейцарии.

Из-за условий войны добраться до Москвы можно было только кружным путем, в обход действующего фронта, по маршруту: Берн, Париж, Гавр, Саутгемптон, Лондон, Ньюкасл, Ставангер, Берген, Христиания (Осло), Гапаранда / Торнио, Петроград. В во-

[13] Шагинян 1923, 103-110.

[14] Лавров 2007, 194: «В галлюцинаторном, сновидческом измерении предстают едва ли не все эпизоды “Записок чудака”, но особенно последовательно эта особенность повествования сказывается в “английских” главах книги. Имевшие место, видимо, в действительности проволочки с получением в Швейцарии транзитной английской визы и непредвиденная задержка в Лондоне пробудили в сознании Белого причудливый комплекс подозрений и страхов, который, будучи претворенным в художественную реальность, стал главной пружиной “внутреннего” сюжета “Записок чудака”».

[15] О «существовании на границе» и «челне личного сознания, озарённого всеобщим сознанием» у Андрея Белого см. Петров 2018с, 249 и 251, примеч. 4.

енное время в Британию было непросто попасть, но также из нее было непросто выехать: всех иностранцев тщательно проверяли на благонадежность и в худшем случае могли интернировать в места заключения до конца войны. Поэтому лондонскую неделю русские путники провели за добыванием разрешения двигаться дальше. Пропуск и визу выдавали в военном Пермит-оффисе (The Military Permit Office, 19 Bedford Street), в очередях которого путешественники и потратили большую часть недели[16].

При том, что «Записки чудака» представляют собой ярко выраженный эго-документ, внимательное чтение «лондонских глав» выявляет их прочную укорененность в предшествующей литературной традиции. Отсылки к Достоевскому — не единственные литературные реминисценции «Записок чудака». А.В. Лавров уже указывал на следы чтения Г.К. Честертона и Дж. Конрада у Андрея Белого[17]. Действительно, в период формирования замысла своей «“Я”. Эпопеи», летом 1917 г., Белый, видимо, читал роман Честертона: в письмах к Иванову-Разумнику он сравнивает текущую политическую ситуацию с событиями из романа «Человек, который был Четвергом» и о замысле самому написать что-то «в духе Честертона»[18].

Кругом указанных выше литературных влияний и аллюзий дело не ограничивается. Лондонские главы «Записок чудака» демонстрируют также «диккенсовский» след. Примечательный факт: репрезентация Лондона в литературе часто отталкивается не от

[16] Ср.: Белый 1922b, 34: «Пробежала неделя, как сон. <…> От такого-то часу до этого надо было торчать, добиваться, напоминать, хлопотать — в соответственном учреждении: ждать разрешения — написать нам Прошение — в Учреждение! — чтобы в третьей инстанции великолепной печаткой к бумаге приставили б <…> клеймо (о, клейменные паспорта!) к числу прочих, уже здесь стоящих (в московском участке впоследствии отказались меня прописать по клейменному паспорту)».

[17] Лавров 2007, 180-197.

[18] Андрей Белый — Иванову-Разумнику, 16 июня 1917 г. // Белый 1998, 119: «Теперь пишу брошюру “Искусство и революция” <…> Читали ли Вы рассказ Честертона “Человек, который был Четвергом”? Я боюсь, что боязнь всего серединного нас скоро поставит в положение героев этого романа»; Там же, 27 июля 1917 г. // Белый 1998, 124: «Август поработаю здесь (есть тема повести “О том, о чем никто не пишет” a la Честертон)».

фактической реальности, непосредственно подмеченной тем или иным автором, но либо воспроизводит общие места (τόποι), предлагаемые в сочинениях предшественников, либо делает крен в сторону построения новых литературных клише. К примеру, раздел «Отрывочные заметки об Англии» из «Путевых картин» Гейне (1828) вполне может служить вводным эпиграфом к лондонским главкам «Записок чудака». Мотивы, гиперболизация, эмоциональная подача, теоретические обобщения, представленные у Гейне, присутствуют и у Андрея Белого:

> «Высокое здание, <…> как призрачный, мрачный сон, выступало из покрытого туманом Лондона <…> Я видел <…> каменный лес домов, а между ними — бурный поток живых людей <…> Посылайте в Лондон философа, но Бога ради, не посылайте туда поэта! Посылайте туда философа и поставьте его на углу Чип-сайда (Cheapside)… Будут шуметь вокруг него человеческие волны, <…> он явственно услышит и увидит биение пульса вселенной <…> Но не посылайте в Лондон поэта! <…> Это колоссальное однообразие, это машинное движение, <…> этот неизмеримый Лондон, подавляют фантазию и разрывают сердце. А если ещё вы пошлёте туда поэта немецкого <…> О, плохо придется ему, и затолкают его со всех сторон, или, пожалуй, <…> даже с ног собьют. *God damn*! Проклятые толчки! <…> У этого народа очень много дела <...>
>
> Лондон показался мне мостом через Березину, по которому ломится народ в безумной тревоге, <...> мостом, где дерзкий всадник топчет бедного пешехода, <…> где самые близкие приятели равнодушно перелезают через трупы друг друга, где тысячи людей, <…> напрасно стараются уцепиться за доски моста и низвергаются в холодную, ледяную бездну смерти!»[19].

Русские литераторы, для которых Лондон был слишком далеко, чтобы увидеть его воочию, естественным образом представляли себе столицу Англии «по Диккенсу», примером чего является стихотворение В. Хлебникова «Кручёных» (1921):

> Лондонский маленький призрак,
> Мальчишка в 30 лет, в воротничках,
> Острый, задорный и юркий,
> Бледного жителя серых камней

[19] Гейне 1904, 447-451.

Прилепил к сибирскому зову на “чёных”.
…
Лицо *англиза*, крепостного
Счетоводных *книг*,
Усталого от книги <...>[20].

Здесь Хлебников разбивает фамилию «Кручёных» надвое (Круч | чёных) и толкует первую часть «*Круч-*» как русский эквивалент английскому «*twist*». «Бледный житель серых камней» — это обитатель Лондона Оливер Твист[21]. Этимологизация фамилий писателя и персонажа создает связку «Лондон — кручение».

Неудивительно, что и «Записки чудака» Андрея Белого тоже задумывались в русле диккенсовской традиции. В 1915 г. Белый так писал Иванову-Разумнику о серии автобиографических романов «Моя жизнь», которая на определенном этапе получила именование «“Я”. Эпопея»: «Работа меня крайне интересует: мне мечтается форма, где “*Жизнь Давида Копперфильда*” взята по “*Вильгельму Мейстеру*”, а этот последний пересажен в события жизни душевной; приходится черпать материал, разумеется, из своей жизни, но не биографически»[22]. Видимо, не случайно имя возлюбленной лирического героя «Нелли» отсылает к Нелли Трент (Nell Trent) — героине романа Диккенса «Лавка древностей» (The Old Curiosity Shop). И не случайно, «демон Максвелла», который тащит русских путешественников через центр Лондона, в какой-то момент указывает: «Вот дом, где была «лавка древностей» Диккенса»[23].

Ярким примером литературоцентричности описания Лондона является «Возвращение Мюнхгаузена» Сигизмунда Кржижановского, демонстрирующее влияние лондонских глав «Записок чуда-

[20] Хлебников В. Кручёных (1921) // Хлебников 2001, 333.

[21] Амелин, Мордерер 2001, 291-292: «Оливер Твист… Его имя содержит книгу <…> *liber* (лат.), *livre* (франц.) <…> Фамилия же его предопределяет образ действия, поскольку *англ. twist* — “переплетаться, сплетаться, крутить”. Омри Ронен точно угадал в одном из хлебниковских стихотворений такую же игру с *twist*. Только у Хлебникова в диккенсовского героя воплощается главный заумник русского авангарда — Алексей Крученых. Его именем и называется текст».

[22] Андрей Белый — Иванову-Разумнику, 7 ноября 1915 // Белый 1998, 57.

[23] Записки чудака // Белый 1921a, 61; Белый 1922b, 22.

ка» Андрея Белого (первая часть которых имела созвучный титул — «Возвращение на родину»). Кржижановский никогда не бывал в Лондоне, но досконально изучил его не только по справочникам, но и топографически — по картам[24]. Его Лондон дан через восприятие барона Мюнхгаузена, и этот призрачный конструкт, несущий самобытные черты его собственной эстетики — во многом совпадает с тем, каким рисует Лондон Андрей Белый. Как и у Белого, речь идет не столько о реальной жизни города, сколько об экстравагантных идеях и причудливом восприятии действительности неким фантазером-теоретиком[25]. Реальность Лондона слагается из устойчивых клише: дождя и туманов, которые становятся метафизическими[26], из атомизации и деперсонализации людей[27],

[24] Бовшек 1965, 245: «Мы размечтались на любимую тему Сигизмунда Доминиковича. Он страстно мечтал о поездке в Англию. Работая над повестью “Материалы к биографии Горгиса Катафалаки”, он долго просиживал над картой Лондона, тщательно изучал его улицы, сплетения переулков, скверы, памятники старины и, вероятно, знал их не хуже старожилов этого удивительного города. Теперь он рассказывал о том, что поедет со мной в Англию, поведет по знакомым улицам Лондона, покажет Вестминстерское аббатство, Трафальгар-сквер и прочие чудеса».

[25] Топоров 2013, 359: «О знании пространства и чувстве пространства, о любви и вкусе к нему, об “игре души с пространством” можно судить по фактам биографии писателя (потребность в “смысло-конструирующих” прогулках и соответствующая обширная практика), засвидетельствованным людьми, хорошо его знавшими, и отраженным многими его произведениями, по опытам “вторичной” топографической рефлексии (погружение в изучение планов Москвы или Лондона — и не только ради “дела”, например в связи с “лондонскими” эпизодами своих рассказов, но и для “души”, более того, само наличие неких идеальных планов, основная черта которых — их самодостаточность, делающая их не только первичными, но и реальными, во всяком случае — более реальными, нежели те фантомно-потенциальные города, что могли бы этим планам соответствовать), наконец и более всего по образам (и рефлексиям над ними) того пространства, которое восстанавливается “от противного” на основе деформированного и / или опустошенного, десемантизирующегося пространства, ставшего уделом писателя в последние 10–15 лет его жизни».

[26] Кржижановский С.Д. Возвращение Мюнхгаузена (1927 / 28) // Т. 2, 137: «“Еще меньше мы смыслим в туманах”, — продолжал <…> [барон] меж затяжками, — “начиная хотя бы с туманов метафизических <…> Завтра я намереваюсь нанести визит туманам Лондона. Заодно и

одиночества[28]. Как и Андрей Белый, Кржижановский изображает Лондон 1916-го года в военный период, отмеченный цепеллинами и субмаринами[29], упоминает о лапах британского льва[30], о «томми»[31],

живущим в них. Да, белёсые флёры, подымающиеся с Темзы, умеют расконтуривать контуры, завуалировать пейзажи и миросозерцания, заштриховать факты и... одним словом, еду в Лондон"»; Там же, 148: «Барон Мюнхгаузен, благополучно прибыв в Лондон, был, по его словам, чрезвычайно любезно принят местными туманами. Туманы верно и покорно служили ему. Он умел наполнять ими головы по самое темя ловчее опытной молочницы, разливающей свой товар по бидонам».

[27] Возвращение Мюнхгаузена // Т. 2, 234: «Люди — это дроби, выдающие себя за единицы, дорощивающие себя словами <…> Целы лишь цели нецелых».

[28] Одиночество (1939) // Т. 3, 31: «Нас, Джонов Джонсонов, в одной только телефонной книге Лондона сто четырнадцать человек, различающихся лишь номерами домов и названиями улиц. <…> А я... кто такое я? Самое это слово "я" я старался всегда произносить негромко»; Возвращение Мюнхгаузена // Т. 2, 147: «Крупный шрифт газетной депеши сообщал об успешном представительстве фон М. в влиятельнейших сферах Англии. Остальные буквы имени будто проваливались в лондонский туман».

[29] Материалы к биографии Горгиса Катафалаки (1929) // Т. 2, 322: «Осень 1916-го принесла Лондону немало испытаний. Немецкие субмарины, прорывая заграждения мин, заплывали в Темзу. Сверху грозили лёты воздушных кораблей. По ночам Лондон тушил свои огни»; Глазунья в пенснэ (1940) // Т. 2, 167: «Я… перелистывал газетный лист, читая о бомбах, рушащихся на Лондон. Внезапно буквы стали большими и дымными, быстро теряя ясность контура»; Москва в первый год войны. Физиологические очерки. Окна (1946 / 49) // Т. 3, 501: «Еще до войны начали они высматривать войну: окна Москвы. По прозрачной поверхности их легли бумажные кресты и зигзаги <…> Они казались <…> одеждой с чужого, лондонского плеча. А там и самая война с чужих плеч на наши».

[30] Возвращение Мюнхгаузена // Т. 2, 237: «Такова была третья странность барона Мюнхгаузена: удалось увернуться из-под удара тяжкой лапы британского льва. От Лондона до Дувра всего ведь два часа пути. Притом человеку, проскользнувшему меж пяти лучей, трудно ли разминуться с пятью когтями?»

[31] Возвращение Мюнхгаузена // Т. 2, 150-151: «Произносится адрес — и Джонни поворачивает руль или вправо — к Патерностерстрит, или влево — к суете Флит-стрита, расшвыривающего буквы по всей земле; отсюда уже двадцативерстные радиусы Лондона — то тот, то этот — протягиваются под шуршащие шины лимузина»; Материалы

поднимает тему шпионажа[32]. Сомнамбулическая реальность Лондона в любую минуту может рассеяться[33]. В целом, можно предположить, что лондонские главы «Записок чудака» были источником вдохновения для автора ««Возвращения Мюнхгаузена».

«Вихри» в образном языке Андрея Белого

Прежде, чем приступить к рассмотрению вихревых мотивов «Записок чудака», заметим, что «вихри» являются устойчивой составляющей мифо-поэтического мира Андрея Белого. В лондонских главах «вихрь» получает физическое толкование, но «вихрь» обильно присутствовал в образном языке Белого много раньше, как нельзя более подходя его поэтике, — соединяя в себе признаки круговорота («цикличность»), скорости («бег», «мимолетность»), хаоса и непредсказуемости движения[34]. В поэзии Белого «вихрь» встречается, начиная с «Фонтана» (1901). На физическом уровне снежные вихри взметаются в «Петербурге», в «Симфониях» (последняя из которых, четвертая, так и называется: «Кубок мете-

к биографии Горгиса Катафалаки (1929) // Т. 2, 323: «Это дезертир с фронта. Эй, Томми, — он затряс задремавшего».

[32] Возвращение Мюнхгаузена // Т. 2, 238: «[Мюнхгаузен — это] немецкий агент, тершийся среди московских большевиков».

[33] Записные тетради, III // Т. 2, 405-406: «Сон: я и любимая подъезжаем к Лондону. Но поезд заблудился среди стрелок и завозит куда-то в окрестности окрестностей города. Приходится, взяв вещи, идти по дороге к городу. Вечереет. Все как-то гравюрно. Желтые цепи огней. Говорю ей о странной графитности. Смутно я уже подозреваю слишком обобщенную — из глаз, а не в глаза — природу в несуществовании. Но любимая: “Это туман *London particular*. Ничего, дойдем”. Ударяю (случайно) носком в куст: сначала клубок пыли, а потом и он точечками пыльцы в ничто. Странная тоска: не дойдем; раньше что-то произойдет. Ставлю на шоссе чемодан и говорю: “Мне кажется, я сейчас проснусь”. Она: “А как же я? Вы уйдете в явь, а я?” Она удерживает меня за руку, вижу слезы на ее глазах, но я уже не могу: прилег головой на ее руки, сон агонизирует во мне, смутно вижу удаляющийся образ подруги и... умираю в явь»; Возвращение Мюнхгаузена // Т. 2, 235: «Всякий джентльмен обязан признать действительность действительной, иначе он... ну, не знаю, как сказать... ведь эти стены, улицы, Лондон, земля, мир — не пепел, который я вот стряхиваю ударом пальца с сигары».

[34] Андрей Белый. Воспоминания о Блоке (1922) // Белый 1995а, 147: «Закрученный вихрями петербургского хоровода дней…».

лей»), вихри трубят в рога[35]. В метафизическом плане Белый предпочитает именовать «вихревой» текучесть феноменального мира, а потому говорит о «текучем вихре Гераклита»[36]. Вихри веков и времени (феноменов) противопоставляются вечности[37]. Космические вихри застывают в «спиралях планет» и строении цветка[38]. «Вихри всемирной истории» несут угрозы[39]. Белый цитирует тютчевскую строку: «Судьба, как вихрь, людей метет»[40]. Не случайно, первая глава воспоминаний «Между двух революций» названа Белым «Из вихря в вихрь». Но видения, порождаемые вихревыми столбами, пляской пыли или снега, подчас становятся маревом, они иллюзорны и полны кажимости[41]. Не случайно, Белый цити-

[35] На горах (1903) // Белый 1994, 68: «вихрь метельно-серебряных бурь»; Созидатель (1904) // Белый 1994, 226: «Стройной рифмой преисполни / Вихрей пьяные рога».

[36] Эмблематика смысла (1909) // Белый 2010, 73. Ср.: Мастерство Гоголя (1934) // Белый 2013, 8: «Гоголь — гераклитианец, охваченный огненным *вихрем*, в котором таки сгорел и он»; История становления самосознающей души. Т. 2. Непереработанная рукопись (1926) // Белый 2020, 133: «он любил Гераклита, философа пламени, катастрофизма и вихрей».

[37] Вечный зов (1903) // Белый 1994, 28: «И сквозь вихрь непрерывных веков»; Старинный друг (1903) // Белый 1994, 78: «Число столетий в безднах роковое / бесследным вихрем в Вечность пролетело»; Искуситель (1908) // Белый 1994, 248: «Несущий мне и вихрь видений, / И бездны изначальной синь».

[38] Начало века. Берлинская редакция (1923) // Белый 2014a, 751: «в каждом цветке — отображение вихрей вселенной; спирали листов у цветов соответствуют явно спиралям планет, пролетающим с солнцем по космосу и чертящим круги вокруг солнца; так: каждый цветок связан с космосом, связан с планетою (той или этой)».

[39] Трилогия [Мережковского] (1906) // Белый 2012, 315.

[40] Ритм как диалектика и “Медный всадник” (1928) // Белый 2014b, 113: «могучий вихрь людей метет».

[41] Апокалипсис в русской поэзии (1905) // Белый 2012, 479-480: «Грозно вырос призрак монгольского нашествия. Над европейским человечеством пронесся вихрь, взметнул тучи пыли. И стал красен свет, занавешенный пылью: точно начался мировой пожар. <…> Вихрь, поднявшийся в современной России, взметнувший пыль, должен неминуемо создать призрак красного ужаса — облака дыма и огня. <…> Призрачен красный дракон, несущийся на нас с Востока: это туманные облака, а не действительность; и войны вовсе нет: она — порождение нашего больно-

рует из А. Блока строки о «вихрях видений»[42]. У Блока же Белый выделяет строки, в которых страшный мир приравнивается к пустоте, мраку, ничто, заверчивается в космическом безумии: «Миры летят. Года летят. Пустая / Вселенная...» (1912)[43], «Все... чернее сгущается свет, / И все безумней вихрь планет» (1910–14). Цитируя, Белый здесь же предлагает свою интерпретацию, напоминающую то, как описан распадающийся Лондон в «Записках чудака»:

> «Во всех вихрях пространство и время, иль формы *a priori* независимые от фактически упраздненного мира; в не сущем работает "двигатель" мысли, как в сущем; не сущее сотворяет здесь "энное" образование миров (мир мечты) — ради скуки; так Брама видит в снах творения»[44].

«Вихрь» лишает устойчивости: он увлекает и несёт за собой[45]. В «Возврате» (3-ей симфонии) вихрь фигурировал у Белого в контексте физики:

го воображения, внешний символ в борьбе вселенской души с мировым ужасом, символ борьбы наших душ с химерами и гидрами хаоса». Ср.: Мастерство Гоголя (1934) // Белый 2013, 22: «крутить вихри мороков».

[42] Воспоминания о Блоке (1922) // Белый 1995а, 122: «Встретим новый вихрь видений»; Там же, 124: «И близится вихрь видений».

[43] Как и у Белого, в этих строках Блока отразились его тоска и подавленность перед лицом бесконечности физических миров и пространств, делающей ничтожной человеческую личность. Студент-астроном Грааль Арельский (С.С. Петров), с которым А. Блок в ноябре 1911 г. пришел в обсерваторию Народного дома наблюдать в телескоп ночное небо, передает его слова: «Меня почему-то подавляет эта бесконечность миров; она вызывает у меня чувство какой-то мучительной тоски», см. Блок 1980, 92. См. примеч. к этому стихотворению: Блок 1997, 608-609, а также Петров 2016, 291-292.

[44] Воспоминания о Блоке (1922) // Белый 1995а, 430-431 (= Белый 2014а, 719).

[45] Здесь опять Белый вспоминает о Блоке, см. Воспоминания о Блоке (1922) // Белый 1995а, 301 (= Белый 2014а, 337): «А.А. и Л.Д. окружали себя будто вихрем веселья; но скоро заметил я, что этот вихрь их несет неизвестно куда, что они отдались ему; и несет этот вихрь их не вместе; Л.Д. улетает на вихре веселья от жизни с А.А.; и А.А. летит прочь от нее; я заметил, они — разлетаются, собираясь за чайным столом, за обедом; и — вновь разлетаются».

> «Физик кричал, походя на огромного крабба: “Радиоактивные вещества уничтожают электрическую силу. Они вызывают нарывы на теле. <…> Времени нет. Время — интенсивность. Причинность — форма энергетического процесса”. И неслось, и неслось: вихрь миров, бег созвездий увлекал <…> в великую неизвестность. Все кружилось и вертелось»[46].

А картина, изображенная в ранней статье «Священные цвета» (1903), очень напоминает таковую из лондонских главок «Записок чудака»:

> Реальное действие зла <...> заключается в возведении к сущности отношения без относящихся. Такое отношение — нуль, машина, созданная из вихрей пыли и пепла, крутящаяся неизвестно зачем и почему. <…> Мир является ненужной картиной, где все бегут <…>, в ненужном порыве вскакивают на конки — ну совсем как в городах. Казалось бы, единственное бегство — в себя. Но “Я” <…> оказывается только черной пропастью, куда вторично врываются пыльные вихри. <…> Чувствуешь, как вечно проваливаешься — со всеми призраками, призрак со всеми нулями нуль. <…> Так что мир приближается к нулю, и уже нуль, — а конки плетутся; за ним бегут эти повитые бледностью нули в шляпах и картузах. Хочется крикнуть: “Очнитесь!.. Что за нескладица?” <…> Нелепость растет, мстя за попытку проснуться. Вспоминаешь Ницше: “*Пустыня растет: горе тому*, *в ком таятся пустыни*”[47] — и что-то омерзительное охватывает сердце. Это и есть чорт — серая пыль, оседающая на всем[48].

Ато́мный вихрь

Превалирующей особенностью лондонских глав «Записок чудака» является мотив распадения мира в атомных вихрях — тема, заимствованная из физики викторианской эпохи. Уже Майкл Фарадей (1791–1867) отдавал предпочтение теории Руджера Иосипа Бошковича (1711–1787), считавшего атом не мельчайшей частицей твердого вещества, а нематериальным центром сил[49]. Уильям

[46] Возврат (III Симфония) (1904) // Белый 2014c, 173-174.

[47] Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Символическая поэма / Пер. Д. Борзаковского, под ред. Арс. Введенского // Ницше 1900, 336.

[48] Священные цвета (1903) // Белый 2012, 91-92.

[49] О влиянии теории «силы» Бошковича на Ницше, см.: Петров 2015b, 808-809.

Томсон, барон Кельвин (1824–1907) представил атом в виде нематериального вихря эфира[50] (позже его теорию модернизировал Джозеф Томсон, 1856–1940). Их работы Андрей Белый изучал в Московском университете, где его наставником был Николай Алексеевич Умов (1846–1915). Непосредственным источником учения У. Томсона о вихревом атоме была теория Г. Гельмгольца (1821–1894), развившего концепцию устойчивых вихрей в идеальных (невязких) жидкостях[51]. Что касается философского и космологического измерения, то сам У. Томсон цитировал рассуждения о малых вихрях Н. Мальбранша[52], а тот, в свою очередь, обсуждает

[50] Томсон В. О вихревых атомах // Томсон 1867, 65-77; Thomson W. On Vortex Atoms // Thomson 1867, 94-105. Схожим образом Чарльз Хинтон предположил, что электрический ток и его поле суть проявление движения четырехмерного вихря эфира: Hinton 1901, 17-18, 83-84; Хинтон 1915, 21-22, 97.

[51] Гельмгольц 1902. Ср.: О границах психологии (1910) // Белый 2010, 341: «Гельмгольц написал замечательный труд по гидродинамике “Über Integrale der hydrodynamischen Gleichungen, welche den Wirbelbewegungen entsprechen” [“Об интегралах уравнений гидродинамики, соответствующих вихревым движениям”, 1858]; здесь развивает он свою теорию о вихревом движении жидкости; по Гельмгольцу, жидкую массу в движении можно представлять как наполненную вихревыми шнурами; мысль о неразрушаемости вихревых колец привела В. Томсона к мысли о вихревых атомах; формулы, заключающие в себе принцип сохранения вихрей, были найдены Коши в 1815 году; гидродинамические исследования Г. определили научное развитие мыслей Кирхгофа».

[52] Томсон, Вилльям (лорд Кельвин). Шаги к кинетической теории материи (1884) // Томсон 1895а, 154-155: «В начале прошлого столетия мы находим в *Recherche de la Verité* (“Отыскание истины”) Мальбранша утверждение, что *la dureté des corps* (твердость тел) зависит от *petits tourbillons* (небольших вихрей) <…> Эти слова <…> составляют в высшей степени замечательный шаг вперед на пути к кинетической теории материи». В примечании к этому месту Томсон цитирует Мальбранша в переводе и в оригинале: «Доказательство предположения, мною сделанного, что тонкая или эфирная материя состоит непременным образом из *небольших вихрей*, и что они суть естественные причины всех изменений, которые испытывает материя, я подтверждаю это объяснением самых общих явлений физики, каковы суть: твердость тел, их текучесть, их тяжесть, их легкость, свет, преломление и отражение его лучей» («Preuve de la supposition que j’ay faite: Que la matière subtile ou éthérée est

теорию космических звездных вихрей, представленную в сочинениях Декарта[53].

В книге «Материя и память. Исследование об отношении тела к духу» (1896) Анри Бергсон ссылался на гипотезы Фарадея и У. Томсона. На русском языке эта работа впервые появилась в 1911 г. в переводе постоянно жившей во Франции Александры Васильевны Баулер (1850–1937), а в 1914 г. был опубликован более точный перевод Владимира Александровича Базарова (наст. фам. Руднев, 1874–1939), составивший третий том собрания сочинений Бергсона на русском языке:

> «Мы все еще говорим об атомах; атом сохраняет даже свою индивидуальность для изолирующего его разума; но твердость и инертность атомов растворяются или в движениях, или в силовых линиях, взаимная связанность которых возрождает вселенскую непрерывность. К этому выводу неизбежно должны были прийти несмотря на то, что отправлялись от различных пунктов, два физика нашего века, глубже других проникшие в строение материи: Томсон и Фарадей. Для Фарадея[54] атом есть “центр сил”. Он разумеет под этим, что атом, как индивидуальность, представляет математическую точку, где скрещиваются силовые линии, в неопределенно большом числе пронизывающие пространство, реальность которого, собственно, ими и образуется: каждый атом занимает таким образом, употребляя выражение Фарадея, “все то пространство, на которое распространяется его тяготение”, и “все атомы взаимно проницают друг друга (tous les atomes se pénètrent les uns les autres)”. Томсон[55], исходя из со-

---

nécessairement composée de *petits tourbillons*; et qu’ils sont les causes naturelles de tous les changements qui arrivent à la matière; ce que je confirme par l’explication des effets les plus généraux de la Physique, tels que sont la dureté des corps, leur fluïdité, leur pesanteur, leur légèreté, la lumière et réfraction et réfléxion de ses rayons»], — Malebranche N. De la Recherche de la Vérité. Éclaircissement XIII, 1712. P. 464.

[53] См.: Разыскания истины // Мальбранш 1903, 1906; Цейтлин 1924. В связи с этим можно сказать, что вихревое звездное небо на картинах Ван Гога является не только открытием его художественного гения, но и визуализацией тысячелетней европейской традиции.

[54] Faraday 1844, 136-144.

[55] Thomson 1867, 94-105. Там же Бергсон замечает, что схожая гипотеза была высказана в Graham 1863, 611-623.

> вершенно иного круга идей, предполагает, что пространство заполнено совершенной жидкостью, непрерывной, однородной и несжимаемой: то, что мы называем атомом, будет лишь неизменной формы кольцевым вихрем в этой жидкости (un anneau de forme invariable tourbillonnant dans cette continuité); свойство этого последнего определяются его формой, его существование, а следовательно и его индивидуальность — движением»[56].

Поскольку о космических вихрях говорила мифология и философия древних греков[57], можно сказать, что построения Андрея Белого являются не только художественным переосмыслением достижений современной ему науки, но воскрешают архаический пласт европейских мифологем и философских интуиций.

В лондонских главах «Записок чудака» Андрей Белый выстроил на основе вихревой теории атома целую художественную вселенную. Образы, посредством которых Белый изображает Лондон, заимствованы им из специальных и популярных книг по физике, написанных Уильямом Томсоном, Оливером Лоджем, Николаем Алексеевичем Умовым и др. Метафорику атомных вихрей Белый распространяет далеко за пределы собственно физики[58]. Столица Британской империи, империи, мнящей себя центром мира, предстает перед читателем в образе атомного вихря; пузыря, который готов лопнуть; в виде пустоты и ничто.

Белый вспоминает, как еще Демокрит считал, что мир состоит из пустоты и атомов. А атомная физика в лице Уильяма Томсона увидела, что и атом является всего лишь *завихрением пустоты*. Мириады крохотных вихрей возникают и распадаются, и этот рой «крутней» и завихрений представляется наблюдателю твердыми телами, тогда как на деле в основе всего лежит пустота.

Лондон характеризуется в «Записках чудака» как «темнейший туннель»[59], как «призрачный город»[60]. Ночной Лондон, сравнивает-

[56] Бергсон 1914, 200; Бергсон 1911, 216.

[57] Bonnechere & Cursaru 2020.

[58] Kragh 2002.

[59] Записки чудака // Белый 1922b, 13; Белый 1921a, 56: «темнейший туннель, по средине которого призрачный свет озаряет громовые говоры тысячей призрачных силуэтов».

[60] Записки чудака // Белый 1922b, 14; Белый 1921a, 66: «Гигантские

ся с гигантским псом[61], которого кусают блохи германских дирижаблей. Пёс ощетинился лучами прожекторов, которые пытаются нащупать их в тёмном небе. Теми же лучами прожекторов Лондон пытается дотянуться до Бога, но обнаруживает там лишь пустоту:

> «Средь прямых, световых проницаемых змей, протянувшихся посередине Ничто иль вселенной… гигантские световые лучи, вдруг занесшись, пыталися дотянуться до Господа Бога, его осветить… Вместо Господа Бога образовалося ложное солнце — ничто; вероятно лорд Кельвин, соединившись с Лапласом и Кантом — там, там, в мировой пустоте — в это время как раз нас устраивали в капле с маслом ... — теорию Канта-Лапласа[62] вы помните?».

световые мечи, вдруг занесшись над призрачным Лондоном», «Ночью призрачен Лондон» (разночтение — Белый 1921a, 66: световые *лучи*).

[61] Записки чудака // Белый 1922b, 15; Белый 1921a, 57: «Ночью Лондон — огромный, упавший на землю, оскаленный ужасом пес. Обрастает он мраком, как шерстью; в шерсти же — в упавшем над Лондоном небе — заводятся блохи: прискачет их ярая стая, кусая упавшими бомбами; эти точки, затерянные там, в пространствах тумана, — не блохи, а... цеппелины; и «пес» начинает рычать и искаться в шерсти ослепительными лучами прожекторов; и световые, воздушные зубы-прожекторы — яро кусаются: а высоко- высоко в шерсти переползает «блоха» малой точкой: летит цеппелин: и кусается бомбами, разнося тяжелейшие стены домов; здесь и там, как болячка укусов, зияет провалом на улице неживая развалина дома — не видел я их: но другие их видели».

[62] Согласно космогонической гипотезе И. Канта солнечная система сформировалась из холодного газопылевого облака посредством гравитационной аккреции и центробежных сил. Позже астроном П. Лаплас предположил, что она возникла в результате отделения от раскаленного протосолнца газовых колец, их охлаждения, конденсации и распадения на отдельные сгустки. Обе гипотезы получили название небулярных и ротационных. В 1843 Ж. Плато проделал опыт, который, как полагали, иллюстрирует гипотезу Лапласа. Он поместил в прозрачную колбу смесь воды и спирта, которые немедленно разделились на два слоя, затем влил туда же жидкое масло. Масло собралось в виде шара, плавающего на границе между водой и спиртом. Если проткнуть такой шар палочкой и начать круговые движения, от шара отделятся кольца, которые вскоре распадутся на мелкие шарики, вращающиеся вокруг исходного большого шара. Это напоминает Солнце и кружащие вокруг него планеты.

Лондон предстает призрачным маревом: «мы … неслись среди тысячей призрачных силуэтов ликующих “мистеров”». Когда Андрея Белого и его спутника Александра Поццо увлёк на экскурсию по городу некий английский джентльмен, их перемещения тоже описываются в терминах физики:

> «Пересекали не Лондон мы, а мировое пространство, в котором случайно сложившийся вихрь лорда Кельвина (Томсона) образовал на мгновение мир, называемый Лондоном: вот он лопнет, а в лопнувшем Лондоне — мировой пустоте — наш пробег с джентльменом, умеющим строить миры по Томсону и атомы по Ньютону, окажется бегством лукавого Чорта, таки утащившего за собой две души…»

В приведенном отрывке Лондон, олицетворяющий собой целый мир, прямо отождествлен с вихрем, посредством которого Томсон представлял атом. Стихотворной иллюстрацией к картине, изображенной Андреем Белым в «Записках чудака», является написанное в 1924 г. (под влиянием Белого?) стихотворение М. Волошина:

Нет вещества — есть круговерти силы;
Нет твердости — есть натяженье струй;
Нет атома — есть поле напряженья
(Вихрь малых “не” вокруг большого “да”);
Нет плотности, нет веса, нет размера —
Есть функции различных скоростей.
Всё существует разницей давлений,
Температур, потенциалов, масс;
Струи времен текут неравномерно;
Пространство — лишь разнообразье форм;
Есть не одна, а много математик;
Мы существуем в Космосе, где всё
Теряется, ничто не создается;
Свет, электричество и теплота —
Лишь формы разложенья и распада <…>
Вселенная — не строй, не организм,
А водопад сгорающих миров,
Где солнечная заверть — только случай
Посереди необратимых струй,

Бессмертья нет, материя конечна.
Число миров исчерпано давно[63].

Вортицизм

Художественно-философские построения Андрея Белого, отталкивавшиеся от новейших физических теорий, находят параллель в интеллектуальной среде английского авангарда. Перебравшийся в Лондон американец Эзра Паунд предложил группе своих единомышленников назвать «вортицизмом» (от слова vortex, вихрь) новое художественное течение, призванное стать британским ответом итальянскому футуризму и французскому кубизму[64]. За месяц до начала мировой войны «вортицисты» основали журнал «Blast» («Взрыв» / «Проклятье»), имевший подзаголовок: «*The Review of the Great English Vortex*» («Обозрение великого английского Вихря»). Во втором, «военном» номере, вышедшем год спустя, журнал дополнительно определяется как «*The Review of the London Vortex*» («Обозрение лондонского вихря», p. 7). Первый выпуск журнала содержал «манифесты вортекса», написанные Уиндемом Льюисом, Эзрой Паундом и скульптором Анри Годье-Бжешкой[65].

В лексиконе Паунда термин «вихрь», приложенный к Лондону, появляется в 1913 году: в письме к Уильяму Карлосу Уильямсу поэт называет Лондон Вихрем (the Vortex). В другом письме Паунд именует «вихрем» результат творческой деятельности, говоря, что «энергия зависит от способности человека создавать вихрь, т.е. от его творческого духа (genius)». Откуда взялся этот термин? Источник его тот же, что у Андрея Белого, научные теории Германа фон Гельмгольца и Уильяма Томсона.

Предложенная Паундом концепция «вихря», казавшаяся новшеством в сфере искусства, к тому времени уже прочно утвердилась в викторианской науке, как в специальной, так и популярной. Более того, она занимала в ней центральное место. В 1858 году Гемгольц опубликовал статью «О движении вихря» (Über Wirbelbewegungen)[66], в которой рассматривал движение идеальных

[63] Волошин М. Космос (1924) // Волошин 2004, 49-50.

[64] Применительно к предыстории вортицизма я опираюсь на материалы исследования Pfannkuchen 2005.

[65] Много позже Уиндем Льюис заявит: «Вортицизм. Это название изобрел Эзра Паунд… Не имею понятия, что значит это слово».

[66] См. Гельмгольц 1902.

жидкостей, лишенных трения и потенциала скорости[67]. Вихрь, возникший в такой жидкости, будет вращаться беспрерывно и вечно, тогда как части жидкости вне вихря никак его движением не затрагиваются. Выдвинутая Гельмгольцем концепция вихрей в идеальной жидкости, которые пребывают в ней устойчивыми и неразрушимыми, как твердые тела, привлекла внимание Уильяма Томсона, который положил ее в основу своей модели атома, понятого как вихрь, движущийся в эфире. В 1867 г. Томсон писал Гельмгольцу: «если все пространство наполнено совершенной жидкостью, составляющей сущность всего вещества, вихревое кольцо будет столь же устойчиво, как твердые и крепкие атомы, предполагавшиеся у Лукреция и его последователей»[68]. В статье «О вихревых атомах» Томсон постулировал, что «кольца Гельмгольца — это единственные истинные атомы» и что «все тела состоят их вихревых атомов, находящихся в совершенной однородной жидкости» (Thomson 1867, 15-16).

Подобной жидкостью, имевшей свойства идеальной среды, ученые викторианской эпохи считали эфир: например, в 1854 г. У. Томсон публикует работу о плотности межпланетного эфира[69]. В энциклопедической статье «Эфир» от 1875 года Дж.К. Максвелл ссылается на эту статью Томсона, замечая: «С какими бы трудностями мы не столкнулись при выработке непротиворечивой теории устройства эфира, нет сомнений, что межпланетное и межзвездное пространства не являются пустотой, но наполнены материальной субстанцией или телом, которое безусловно является самым большим и, возможно, самым однородным из известных нам тел»[70].

Вихревая теория атома Уильяма Томсона, порывавшая с идущим от античности пониманием атома как мельчайшего твердого тела, находилась в центре внимания. В статье «Атом» для «Британской энциклопедии» Дж.К. Максвелл начинает с восходящего к античности определения-этимологии греческого слова «ἄτομος»: «Атом… это тело, которое нельзя рассечь пополам», но

[67] Отсутствие потенциала скорости течения означает, что массив жидкости движется как единое тело, части которого неподвижны относительно друг друга.

[68] Helmholtz und Thomson 1995, 31.

[69] Thomson 1854, 57-61.

[70] Maxwell 1878, 572. Cf. Saleeby 1905.

завершает статью подробным анализом теории вихревого атома У. Томсона[71].

Однако наибольшее распространение теория вихревого атома (предполагавшая наличие эфира) получила в околонаучных кругах. Известные ученые Б. Стюарт и П.Г. Тейт, сотрудники Дж. К. Максвелла и У. Томсона, опубликовали книгу «Невидимая вселенная, или Физические теории о будущем состоянии»[72], в которой разбирали новейшие концепции физики, якобы предлагающие аргументы в пользу религиозных и оккультных взглядов. Под «невидимой вселенной» в работе понималась гипотетическая надэфирная область тонкой материи и духовных тел. При этом центральное место в книге уделено вихревой теории атома. Книга стала такой популярной, что Максвелл был вынужден упомянуть ее в энциклопедической статье об эфире, оговорившись, что выводы, предложенные в книге, выходят за сферу компетенций естественных наук.

Эзра Паунд, который полагал, что художник должен не только соединять в своем творчестве различные искусства, но инкорпорировать в них достижения науки, философии и прочей учености, скорее всего, был знаком с перечисленными выше теориями вихревого атома и эфира. В частности, на это указывает используемая им терминология. К примеру, Паунд пишет: «Нас окружает вселенная силы флюида (fluid force)», «в области силы флюида, один вид вибраций создает при разных интенсивностях тепло и свет», «искусство это флюид, текущий над и поверх людских умов».

Тем не менее, в присущей ему манере, Паунд нигде не говорит прямо об источниках своей концепции «вихря», полагая, что совершенный символ и так воздействует своей образной силой на всех, но “открывается только знающим”. В «Мудрости поэзии» Паунд писал: «для посвященных знаки — это двери в вечность и безграничный эфир».

Андрей Белый мог слышать о *вортицистах* и в России: в 1915 г. о них написала Зинаида Венгерова[73]. А в 1917 г. журнал «Аполлон»[74] перепечатал из лондонского журнала «The Egoist»

[71] Maxwell 1875, 36-49.

[72] [Stewart B., P.G. Tait]. The Unseen Universe, 1875. Подробный разбор этой работы дал Clifford 1875.

[73] Венгерова З. Английские футуристы // Венгерова 1915, 91-104.

[74] Cournos, John. Смерть футуризма // Аполлон. 1917. № 8-10, 30;

полемическую статью Джона Курноса, осудившего милитаризм вортицистов[75]. Как бы то ни было, в противоположность Андрею Белому, для которого в тот период признание атома вихрем было равносильно уничтожению материального мира, вортицисты трактовали вихрь, *вортекс*, как динамический сгусток творческой энергии[76]. *Вортекс* символизировал для них волю к власти[77].

Энтропия

Почему именно Лондон ассоциируется у Андрея Белого с физикой? Скорее всего потому, что большинство ведущих физиков того времени были британцами. Здесь стоит отметить, что особенностью викторианской физики был ее имперский характер, проявлявшийся в притязаниях на способность познать и объяснить весь мир[78]. И Белый тонко чувствовал это: в лондонских главах тема

Cournos, John. The Death of Futurism // The Egoist. 1917. IV. 1, 6-7.

[75] Джон Курнос (Иван Григорьевич Коршун, 1881–1966), родился в Житомире, в 1891 г. его семья эмигрировала в Филадельфию (США), а в 1912 г. Курнос переехал в Лондон, где проявил себя как поэт, писатель, переводчик русской литературы. В начале октября 1917 г. он приезжал в Петроград в составе Англо-русской комиссии — подразделения министерства иностранных дел Великобритания, занимавшегося пропагандой и разведкой. Курнос переводил А. Ремизова и Ф. Сологуба, а в 1959 г. перевел «Петербург» Андрея Белого. О нем: Smith 2012, 189-200; Турта 2012, 99-106; Smith 2013, 75-96; Ушакова 2017, 335-362; Smith 2017, 24-47.

[76] Манифесты вортицистов Уиндема Льюиса, Эзры Паунда, Анри Годье-Бжески из журнала Blast № 1 и 2(1914-1915), а также эссе Эзры Паунда «Вортицизм» из The Fortnightly Review (1914) см. в ТрА 2018, 115-181.

[77] Ср.: Gaudier Brzeska H. Vortex // Blast. 1914. № 1 (June 20th). P. 155-158: «*Вортекс* — это энергия! … Нашим *вортексом* являются воля и сознание… Наша скульптура — *вортекс* воли и решимости» (= Годье-Бржешка, Анри. Вортекс / Пер. с англ. К.К. Чухрукидзе // Годье-Бржешка 1997, 124-131); Pound E. Vortex // Blast. 1914. № 1 (June 20th), 153-154: «Вортекс — это точка максимальной энергии».

[78] Ср. Pfannkuchen 2005, 61-76: «Объединение эфира и атома [в вихревой теории атома Уильяма Томсона], сразу объяснявшее и макро- и микро-мир, было проявлением воистину имперских притязаний викторианской физики, предлагавшей не просто некую новую теорию атома, но теорию, претендовавшую на свою универсальную приложимость и

британского имперского духа неотрывна от темы физики вихревого атома.

Проиллюстрирую превращение теорий физики в художественные метафоры «лондонских глав» несколькими примерами. Андрей Белый описывает Лондон сначала вечерним, затем ночным, а потом утренним. При этом он изображает его в терминах физики: упоминаются атомы, радиация, Томсон, Ньютон, закон сохранения энергии и энтропии. Более того, в этой главе Андрей Белый вспоминает физика Н.А. Умова. Умов был коллегой Н.В. Бугаева и другом семьи: Умов качал на колене маленького Борю, его просили присмотреть за ребенком, когда пришлось отлучиться матери, позднее он был университетским преподавателем Бориса[79]. Характерная деталь: упомянутые выше темы и понятия атомной физики из «лондонских» глав «Записок чудака», как кажется, заимствованы из статьи Н.А. Умова «Эволюция атома» (1905). Именно там Умов иллюстрирует идею возрастания и убывания энтропии картиной перемещений городских жителей:

> «В начале нашей беседы я сравнил наблюдаемую нами жизнь мира с уличной жизнью большого города. Такая жизнь имеет свой максимум и минимум энтропии. Количество рассеянной энергии растёт до вечера, когда склоняется к горизонту наше светило; минимум энтропии наступает утром, когда ясное солнце подымается над нами»[80].

Придуманная Умовым иллюстрация процессов возрастания и убывания энтропии (меры беспорядка в системе), чья величина коррелирует с поведением горожан, то снующих по улицам большого города днем, то закрывающихся по домам ночью, буквально повторена Андреем Белым в «Записках чудака».

авторитет. В конце XIX столетия непререкаемая репутация английской науки вообще, и викторианской физики в частности, в большой мере базировались на её не знающей границ претензии быть способной объяснить все фундаментальные взаимосвязи физического мира. По своим амбициям вихревая теория атома могла легко соперничать с властным притязанием Британской империи на знание своих колониальных владений и правление ими».

[79] О теориях Н.А. Умова и его роли в жизни Андрея Белого см.: Петров 2018а, 349, 356-360.

[80] Умов Н.А. Эволюция атома // Умов 1905, 26.

В статье «Эволюция атома» Умов сравнивает теории относительно природы светового излучения: согласно Гюйгенсу, свет имеет волновую природу и представляет собой колебание эфира, согласно Ньютону, луч света представляет собой летящие частицы материи. Умов обсуждает обе теории применительно к закону роста энтропии. По Гюйгенсу, энергия света должна рассеиваться по мере распространения волны через эфир, а по Ньютону, луч света, как поток материальных корпускул, сохраняет всю энергию, не рассеивая ее в пустоте пространства. Возможно, эти рассуждения Умова тоже нашли отклик в тексте Андрея Белого, который пишет, что появление «сера» превратило «*волнообразие* мысли моей… в ряд каких-то *зигзагов*, распавшихся в атомы сэра Ньютона и закружившихся в смутные вихри теории лорда Кельвина о построенье, верней, о *расстройстве* вселенной».

Пост-классическая физика конца XIX века для Андрея Белого — это учение не об *устройстве* мира (классические понятия греческой философии — «космос», «диакосмеза» — буквально означали «упорядоченность», «согласное устроение»), а о *расстройстве* вселенной. Незыблемые атомы Демокрита и Лукреция, эти кирпичики мироздания, в теориях У. Томсона (лорда Кельвина) рассыпались в «вихри».

Подобно Петербургу из одноименного романа, Лондон А. Белого — это желтый город, осаждающийся из тумана, город, оплотневающий из туманов души:

> «Лондон <…> расплющил мне сердце, <…> осадился во мне, <…> из меня образовались сначала туманы душевных паров, <…> те пары превратилось в ландшафты тумана в Ламанше <…> Из туманов Ламанша (*в обратном порядке*!) повытекла Темза; и оплотнели берега ее <…> льдами-домами»[81].
>
> «Туман, набегая из далей проспекта, <…> распадался на атомы: то есть — на тысячи «м и с т е р о в », «п р о с т и т у т о к », «канадских» солдат, <…> относимых <…> в дали проспектов, где все они, затускнев, замутясь, плотно слипнувшись в массы, опять становились — легчайшим туманом»[82].

[81] Записки чудака // Белый 1922b, 53; Белый 1921a, 80.
[82] Записки чудака // Белый 1922b, 16; Белый 1921a, 58.

В этом отрывке «обратный порядок» течения Темзы отсылает к теории Вильгельма Вундта, которую Белый в начале века разделял вместе с Вячеславом Ивановым: пространство души отмечено телеологической причинностью, при которой события движутся в порядке, противоположном тому, что мы видим в физическом мире[83].

Город, представленный Андреем Белым в романе «Петербург», тоже был призрачным. Но неотъемлемой характеристикой Лондона в «Записках чудака» является еще и «туман». «Лондонский туман» — это не только литературный штамп, и вовсе не привходящая извне дымка, окутывающая лондонские улицы, но сама субстанция города. Если справедливо предположение о том, что одним из источников Андрея Белого здесь является статья Н.А. Умова «Эволюция атома», то «туман» опять отсылает нас к «электронам» и утверждению, что «материальное» — это лишь волнение и рябь эфира, в котором «*нет и не может быть материи*»[84]. Лондон осаживается из тумана как совокупность электронов в опытах У. Томсона.

В том месте поэмы «Первое свидание» (1921) Андрея Белого, где речь идет о Н.А. Умове, мы встречаем схожий набор имен и терминов — упоминаются Дж.К. Максвелл, М. Складовская-Кюри и ее опыты с радиоактивными элементами, энтропия, «томсоновские вихри», атомные силы, эфир:

> И строгой физикой мой ум
> Переполнял: профессор Умов.

[83] Подробнее см. Петров 2018b, 13-65.

[84] Умов 1905, 23: «При расширении газа, увлажненного водяными парами, образуется туман, если газ, очищенный от пыли, содержал в себе электроны. Этим явлением чрезвычайно остроумно воспользовался J.J. Thomson. Каждый электрон является центром сгущения капельки. По скорости осаждения тумана можно судить о … количестве … электронов»; Там же, 24: «Как дымка тумана рассеивается лучом света, так исчезает перед светом науки дуализм материи и эфира. Мы сами, вся природа, являемся как бы построенными из эфира. Материальность со всеми ее признаками является лишь на границах бесконечно разнообразных волнений эфира совершенно так, как мы не видим зеркальной поверхности обширного водоема, пока она не всколышется и не покроется рябью. В эфире, покоящемся, застывшем, везде одинаково построенном, нет и не может быть материи».

Над мглой космической он пел,
Развив власы и выгнув выю,
Что парадоксами Максвелл
Уничтожает энтропию,
Что взрывы, полные игры,
Таят томсоновские вихри,
И что огромные миры
В атомных силах не утихли,
Что мысль, как динамит, летит
Смелей, прикидчивей и прытче,
Что опыт — новый...

— «Мир — взлетит!» —
Сказал, взрываясь, Фридрих Нитче...

Мир — рвался в опытах Кюри
Атомной, лопнувшею бомбой
На электронные струи[85]
Невоплощенной гекатомбой;
Я — сын эфира. Человек, —
Свиваю со стези надмирной
Своей порфирою эфирной
За миром мир, за веком век[86].

Приведенные строки сам Андрей Белый сопроводил пояснением для читателя: «Профессор Умов — профессор физики Московского университета в 900-х годах; Томсон — английский физик, автор теории вихревого строения вселенной».

Демон Максвелла

Англичанин, который навязывается русским путешественникам в провожатые по Лондону, именуется автором «чёртом», что

[85] Ср.: Лодж 1904, 20-21: «Явления самопроизвольной радиоактивности, который впервые были обнаружены [Антуаном] Беккерелем на соединениях урана и тория, а затем были гораздо глубже изучены благодаря блестящим химическим исследованиям супругов *Кюри*, — исследованиям, завершившимся открытием радия. Сначала предполагалось, что явление радиоактивности состоит в *испускании* некоторого вида Х-лучей, или *эфирных толчков*; но затем основу его стали видеть главным образом в *испускании электронов*, которые отрываются от *радиоактивного* вещества».

[86] Первое свидание, 156-177 // Белый 2006, 31-32.

не случайно. Всё, что происходит с Андреем Белым и Александром Поццо, которых тащит по улицам проворный «сер», — это художественные вариации на тему «демон Максвелла».

В работе, которая была известна Белому в русском переводе, физик Уильям Томсон указывает, что Джеймс Клерк Максвелл придумал в 1867 г. воображаемое существо микроскопических размеров — «демона» — для объяснения механизмов рассеяния энергии, в других терминах — процессов, связанных с ростом *энтропии*. Демон Максвелла отличается «крайней малостью и проворством». В статье, которая могла быть известна Андрею Белому, демон наделен воображаемыми *руками*, кистями рук и пальцами. Это всё, что ему нужно для манипуляций движением отдельных атомов: он может «остановить, ударить, толкнуть или потянуть любой отдельный атом», «в любом направлении»[87]. Схожим образом, в «Записках чудака» Андрея Белого «участливый сер», как и демон Максвелла, толчками обособляет индивидов — разбрасывает их, как «атомы»[88], в разные стороны:

> «Толкая локтями в бока и толкая стальною коленкою: он развивал в столь огромную быстроту потенциалы энергии, жившей в нем, что казался источником некой космической бури, радиактивными токами вылетавшей из маленьких глаз: в этой умственной буре, понятия, отделясь от понятия, начинали, плотнея, крутиться и облекалися в образы — «мистеров», отделенных от «мистеров», <…> улетающих точно пыль в отдаленную неопределенность — Ничто».

[87] Томсон 1895b, 96: «“*Демон*” Клэрка Максвэлля представляет собою воображаемое существо, могущее совершать некоторые вполне определенные действия, чисто механические по своему характеру, — существо, придуманное для того, чтобы помочь нам понять “рассеяние энергии” в природе. Он является существом без всяких сверхъестественных свойств и отличается от живых настоящих животных только крайней малостью и проворством. Он может по произволу остановить, ударить, толкнуть или потянуть любой отдельный атом материи и умерить таким образом естественный ход его движения. Одаренный мысленно руками, кистями рук и пальцами, — двух рук и десяти пальцев достаточно… он может толкнуть или потянуть всякий атом в любом направлении».

[88] Латинское *individuus* (неделимый, индивид) является буквальным переводом греческого слова ἄτομος, (в качестве прилагательного имеющего значение «неделимый», в кач. существительного — «атом»).

Отчего возникает тема радиации? Во-первых, тема атомной физики была неотделима от рассуждений об альфа–, бета– и гамма–излучении. Кроме того, само явление радиоактивности, состоит в том, что *атомы терпят раздробление***.** В 32-страничной популярной лекции Лоджа, прочитанной в Оксфорде в 1903 г. и через год переведенной на русский А.И. Бачинским (под редакцией Н.А. Умова), содержится типичный набор терминов: «ускорение, замедление, радиация, Кюри, сэр, демон Максвелла»[89], — именно тот, что мы встречаем при описании Лондона в «Записках чудака».

Как связаны демон Максвелла и радиация? Общим образом: оба относятся к новейшей физике. Специальным образом: пытаясь объяснить загадку того, откуда радий берет энергию для своего распада, видимо противоречащего принципу сохранения энергии, «сер Уильям Крукс высказал догадку, что быть может радий каким-либо образом эксплуатирует (наподобие *Максвеллова* демона) наиболее быстрые атомы воздуха»[90]. Знаменательно, что путешествие по Лондону начинается *от двери*, которая открывается, и заканчивается *у двери*, которая закрывается. Это не случайно, ведь демон Максвелла — это страж и оператор *дверцы*, открывающий её для одних атомов, и закрывающий её для других.

Демон тащит Белого и Поццо из мира классических представлений в мир новой науки, где незыблемые атомы превратились в «вихри», материи не стало, осталось только излучение и пустота (межзвездная и межатомная). Идет битва за душу: англичанин таки «утащил за собой две души»[91].

---

[89] Лодж 1904, 18: «Сильное ускорение или замедление в движении электронов, происходящее, когда они натыкаются на препятствие, является условием возникновения лучей [Вильгельма] Рентгена»; С. 19: «Чтобы радиации, испускаемые при этом круговращении, были заметны, заряд должен обращаться с чрезвычайной скоростью по весьма малой орбите <…> Материальный атом является сполна или отчасти составленным из электронов, охваченных быстрыми движениями по всем направлениям. Такие колеблющиеся или вращающиеся электроны подвергаются радиальному и тангенциальному ускорению, поэтому они необходимо должны в большей или меньшей степени излучать радиации».

[90] Лодж 1904, 31.

[91] В романе «Петербург» некие силы также мчали террориста Дудкина через «междупланетные пространства». Примечательно, что этот

Многоликий «сер»[92]

Помимо манипулятора атомами, демон предстает в «Записках чудака» также масоном и тайным агентом[93]. Тема преследования и слежки проходит через всё творчество Андрея Белого, но в годы войны, — и это подтверждается автобиографическими материалами, — превратилась буквально в манию. С одной стороны, это было вызвано объективной реальностью — вступившие в первую мировую войну страны наводняли вражеские территории своими шпионами, которые пополнили ряды шпиков тайной полиции, следившей за революционерами, антропософами, эмигрантами и прочими подозрительными элементами. Пребывая в антропософской общине Дорнаха, Андрей Белый вращался в среде, в которой были представлены все категории неблагонадежных типов. В частности, находясь там, Белый активно общался с бежавшими из России социалистами-революционерами. Белый вспоминает, как во время поездки в Базель с эсером и антропософом Н.А. Маликовым, некий шпик

романный эпизод имеет зеркальный эквивалент в автобиографических записках Андрея Белого, в которых автор проецирует схожую ситуацию на себя. См. Петров 2017а, 69-70.

[92] В «Записках чудака» нет орфографически единого написания слова «сер». При публикации в «Записках мечтателей» (Белый 1921а) написание осциллирует между «сер» и «сёр»: «сер» именуется «*сер*еброголовым» и «*сер*ебряным», упоминается в ряду отсылок к серым стенам, серому экрану, серому миру и, вообще, к «серости», что подчеркивает потусторонность и безликость высокопоставленного британского чиновника, тогда как «сёр», заимствованное из процитированной стихотворной строки А. Блока, затем переходит в текст «Записок». Всего в главах «Гавр» — «На Северном море» «сер» встречается 33 раза, «сёр» 50 раз, распределяясь по главам следующим образом: «Гавр» (сёр: 11), «Маркой выше» (сер: 10), «Лондон» (сер: 6), «Фантасмагория» (сер: 15), «Лондонская неделя» (сер: 2; сёр: 27), «На Северном море» (сёр: 12). В двухтомном издании 1922 г. принято единое написание «сэр» (которое проникает даже в строку А. Блока, создавая эксцентричную рифму: «И пес у ног его разлегся на ковер / <…> / Пред Гением Судьбы пора смириться, сэр», см. 1922а, 204).

[93] Посыльным «сера» в «Записках чудака» выступает уличный филер, «брюнет в котелке», связанный с «эфиром» и астральным штабом сыщиков. Ср.: Белый 1919, 48: “Господин в котелке, высылаемый сёром, старается оклеветать мои действия».

> «...крался за мной и Маликовым по безлюдным улицам, когда Маликов завел меня в Базеле к двум русским студентам эс-эрам, заведовавшим русскою библиотечкой… В эти дни черные братства и нити разведок переплелись в моем восприятии»[94].

В то же время, из автобиографических материалов следует, что 1915 году у Белого обострилась мания преследования, которой он страдал, начиная с 1908 г. (она развилась до стадии галлюцинаций).

Описываемый в «Записках чудака» назойливый провожатый по Лондону держит в руках перчатки, которые представляются Андрею Белому указанием на масонский статус их обладателя[95]. Он несколько раз замечает:

> «Эта пара перчаток, напоминающих пару перчаток старинных берейторов, складывалась на протяжении месяцев в ассоциациях памяти в полузабытые ритуалы полузабытых мистерий»[96].

«Масонская линия» тоже имеет автобиографическую подоплеку. Устроение и ритуалы внутренней школы у Штейнера были практически идентичны масонским и, вероятно, таковыми и явля-

---

[94] Материал к биографии // Белый 2016, 254.

[95] Ср.: Афанасьев, Сахаров 2001, 99-100.

[96] Записки чудака // Белый 1922b, 32; Белый 1921a, 67. Ср.: Там же // Белый 1922b, 20; Белый 1921a, 60: «Пара белейших *перчаток*… бросилась в мозг, волнообразие мысли моей превратя в ряд каких-то зигзагов, распавшихся в атомы сэра Ньютона и закружившихся в смутные вихри теории лорда Кельвина о построеньи, верней, о расстройстве вселенной»; Там же // Белый 1922b, 21; Белый 1921a, 61: «В перепуганных взорах товарища, устремленных на пару перчаток, <…> произошло что-то странное: <…> волнообразие мыслей его, вероятно, расстроилось, потому что из глаз полетели его лишь зигзаги и атомы сэра Ньютона, бестактно крутяся в томсоновых вихрях расстройства вселенной, образовавшихся под черепною коробкою»; *Там же.* // Белый 1922b, 24; Белый 1921a, 62-63: «В перепуганных взорах товарища, устремленных на палец перчатки, единственной — где другая? — <…> праздно летали зигзаги распавшихся мыслей вселенной, теперь упраздненных под черепною коробкой его»; *Там же.* // Белый 1922b, 32–33; Белый 1921a, 67: «Стоял перед дверью: — и пара белейших перчаток <…> при прощании бросилась в мозг (их держал он в руке). <...> Я посмотрел на товарища: <…>

— “Что же это?”

— “Не спрашивай лучше: молчи!”».

лись (Белый описывает ритуалы, которые ему мерещились: в них Штейнер производил над ним некие ритуалы, посвящая в таинства)[97]. Сам Белый неоднократно именует антропософские собрания «ложей». Таким образом, *дверь*, начинающая и завершающая путешествие по Лондону, является также *вратами* посвящения в некое бесовское таинство, участие в котором истощает автора: «на себя посмотрел я — о, Господи: неприлично уставилась на меня голова полутрупа огромною синевой провалившихся глаз». В мифопоэтике Белого, огромность глаз — отличительная черта духовидца. Применительно к первой встрече с Маликовым в Дорнахе он вспоминал:

> «Баронесса фон Эккартштейн должна была приготовить эскиз огромной головы Человека, ведомого к посвящению; она несколько раз приводила меня в свою мастерскую и копировала мои глаза; “глаза” для Посвящаемого»[98].

Применительно к описываемому периоду тема шпионажа, масонства и мирового заговора буржуазии вновь поднимается Андреем Белым в 1933 г.:

> «Ликиардопуло <...> выплыл в прессу, где на весь мир прогремел: поездкою по Германии (во время войны)[99] <...> Ликиардопуло я уже тогда раскусил <...> Передо мною взвился занавес, за которым вперилась горгона, каменя все мое существо: ка-пи-та-лизм! <...> В созерцании этого зрелища я и стал “мистиком”, ибо я пережил свой полóн как “мистический” заговор неведомых “оккультистов”, отравляющих своей эманацией всё

[97] Петров 2017а, 69-70.

[98] Материал к биографии. Июнь 1914 // Белый 2016, 169. Голубые глаза Андрея Белого отмечены многими современниками. Не случайно стихотворная эпитафия, посвященная Белому Осипом Мандельштамом, открывается строкой «Голубые глаза и горячая лобная кость…».

[99] Михаил Фёдорович Ликиардопуло (наст. фамилия Попандопуло; 1883–1925) — литературный критик, переводчик О. Уайльда, секретарь редакции журнала «Весы», секретарь Московского художественного театра. Работал на русскую разведку: в 1915–16 гг. под видом греческого купца ездил по Германии, собирая сведения для Главного штаба Российской империи. Дружил с британским генконсулом в России Робертом Локкартом, который упоминает Ликиардопуло в мемуарах. Вероятно, работал на британскую разведку против советской власти. В 1919 г. эмигрировал в Англию.

> <...> Мне виделся заговор <...> Мысль о тайных организациях во мне оживала; <…> заработала мысль о масонстве, которое ненавидел я; <…> но попробуй заговорить в те года о масонстве, как темной силе, с кадетами? В лучшем случае получил бы я «дурака»: какие такие масоны? Их — нет. <…> Теперь, из 1933 г., — все знают: Милюков, Ковалевский, Кокошкин, Терещенко, Керенский, Карташев, братья Астровы, Баженов, мрачивший Москву арлекинадой “Кружка”, т.е. люди, с которыми мне приходилось встречаться тогда иль поздней, оказались реальными деятелями моих бредень, хотя, вероятно, играли в них жалкую, пассивную роль; теперь обнаружено документами: мировая война и секретные планы готовились в масонской кухне; припахи кухни и чувствовал, переживая их как “оккультный” феномен[100].

В какую же тайну посвящает путников чёрт? Очевидно, тайна состоит в том, что монументальная надёжность Лондона, особняки которого «прочны, как самосознающая душа»[101], — всего лишь видимость. На деле же всё — только кажимость: лондонский мир, а значит, и мир вообще, — пустота и Ничто. Нет никакого Лондона, есть только марево, притворяющееся благообразием, *окаменевающее из туманов* плоскостями домов. Реальность — всё та же мозговая игра, некогда описанная в романе «Петербург».

Для пребывавшего в глубокой депрессии Андрея Белого, вихревая теория атома означала распад прочного мира. Лишь во второй половине 1920-х Белый смог спиритуалистически переосмыс-

[100] Белый 1933, 315-316. Читая эту антимасонскую тираду 1933 года следует помнить, что в 1905–1915 гг. сам Андрей Белый и многие близкие ему люди были масонами. См. Серков 2001, 1141: «*Москва. Ложа Люцифер*. Открыта «московским центром», то есть, вероятно, розенкрейцерским капитулом [Астрея]. Вскоре после открытия закрыта за связь с антропософами. 1) Белый Андрей (Бугаев Борис Николаевич). Член ложи. 2) Брюсов Валерий Яковлевич. Член ложи. 3) Иванов Вячеслав Иванович. Член ложи. 4) Петровский Алексей Сергеевич. Член ложи».

[101] Согласно Белому, самосознающая душа является «крепкой». Чёрт, который тащит гостей по Лондону, тоже обособлен «в стойкость себя сознающей души». Устойчивость души — античное представление: греки именовали такую душу «квадратной» (у Симонида, Платона и Аристотеля «квадратный», τετράγωνος, было синонимом «устойчивый, добродетельный»). Подробнее см.: Петров 2008, 50.

лить факт вихревой природы материи, и разработать антропософскую теорию так называемого «солнечного атома»[102].

Андрей Белый подытоживает недельную беготню по Лондону опять-таки в терминах физики:

> «Энергия кинетическая нашей жизни здесь, в Лондоне, перевесила потенциалы воспоминаний о Дорнахе, разредив их в энергию действий, которую развивали в английских участках с товарищем мы; <…> после Лондона мы себя ощутили с товарищем охлажденными: <…> кусок твердого льда ощущаю в себе и доселе; его я привез из туманного Альбиона: британец искусными действиями положил в меня лед»[103].

«Расплющивание»

Потеря энергии, изможденность, вымотанность — определяя свое физическое и психическое состояние, Андрей Белый пользуется весьма необычной метафорой. Он говорит, что Лондон «расплющил» его. Как понять это необычное определение?

В первую очередь речь идет о комплексе неполноценности, которую остро переживал автор, потерпевший крах в личной жизни, оборвавший свою жизнь в антропософской общине, оказавшийся в чужой стране без средств и без прав, столкнувшийся с надменными бюрократами Пермит-офиса. В первой из трех «лондонских» главок британская столица предстает как исключительно надменный, богатый, буржуазный город. Хотя автор сознает, что перед ним только внешний, материальный и фальшивый фасад Лондона, который есть лишь сгущение и окаменелость тумана, Лондон всё равно подавляет его. Вестминстерское аббат-

[102] Петров 2018а, 349-390.

[103] Андрей Белый не единственный, кто обращался к терминам физики. Английский писатель Артур Рэнсом (1884–1967) пытался провести различие между кинетической и потенциальной речью, см. Ransome 1913, 207-225. Между прочим, в 1913 г. Рэнсом приехал в Россию, где во время первой мировой войны работал корреспондентом «The Daily News» на восточном фронте. После революции 1917 г. он сблизился с большевиками (Лениным, Троцким, Радеком), его женой стала Евгения Шелепина (впоследствии секретарь Троцкого). А. Рэнсом поддерживал контакты с британскими и эстонскими спецслужбами, а Евгения, вероятно, работала с советской разведкой. Это не помешало паре вернуться в Британию, где они прожили до самой смерти.

ство, квартал Британского музея с фешенебельными особняками похожи на важных джентльменов в смокингах, курящих сигары. Даже если они принадлежат «купцу из Йоркшира», они напоминают о британских премьер-министрах Гладстоне (1864–1894) и Ллойд Джордже (1916–1922). Особняки словно бы говорят Белому строкой из Блока: «Пора смириться, сёр!» Респектабельный Лондон презирает Белого, и тот чувствует себя ничтожеством, покорно превращается в ничто. Даже поля шляпы швейцарского фасона выдают, что Белый здесь чужак и не принадлежит к обществу благородных лондонцев (он не «сер» и не джентльмен). Он — простолюдин, один из уличных прохожих («мистер», слоняющийся на Пикадилли среди «томми и дамочек»).

Ощущение унизительности своего лондонского статуса и своей беззащитности перед респектабельными британскими чиновниками у Белого ассоциируется с переходом от полноценного трехмерного бытия к двумерному. Этот мотив присутствует уже в романе «Петербург», где социальные низы, перетекающие, подобно туману, с Васильевского острова на Невский проспект, воспринимаются «трехмерными» представителями высших сословий как «двумерные» и «плоские». В «Записках чудака» лондонцы низших сословий тоже кажутся автору двумерными тенями:

> «— “Смотрите-ка: видите — движутся “мистеры”. Но — их, нет: лишь отсутствие мистеров. — Контуры их — перед вами; и собственно: лишь один только контур, воспроизведенный ротационной машиною в невероятном количестве”.
> — “Эти мистеры только кажутся множеством; мистеров — нет: есть один — сплошной мистер, заполнивший промежутки междуатомных пустот”...
> — “И его называют эфиром”...
> — “Но физик Планк, уничтожив эфир, доказал, что “сплошной мистер” — ноль”... <…>
> — Так мистеры, индивидуально раздельные, обведенные друг от друга во внешнем и внутреннем мире очертанным
> кругом, изображали
> собою лишь
> точку
> иль
> а —

— том:
— ноль!..»[104].

«Маленькому человеку» отказано в индивидуальности. Всё множество простолюдинов — это единственная фигурка, размноженная на ротапринте. В эпоху технической воспроизводимости, если воспользоваться определением Вальтера Беньямина, не существует ни внутренней, ни внешней самобытности. Также, как сенатор Аблеухов в «Петербурге» создавал движением мыслей теневидные существования, так в Лондоне взгляд начальственного «сера» низводит «русского писателя» до тени, до плоской фотокарточки в паспорте:

> «Сёр созидал кругозор своей <…> мысли вокруг себя роем теней: неприятнейших “мистеров” <…>; и ими — гонялся за мною по всем перекресткам. А я — почитатель Джордано, и русский писатель <…> осаждал кругозор силлогизмов “психологических” сёров видом фотографической карточки, приклеенной к документу: на ней — лихорадочный взгляд <…> глаз, окруженных провалами, создавал впечатление, что носитель приложенной карточки есть — тот — самый!»[105].

В 1933 г. Андрей Белый так определит метафизически-мистического лондонского «сера»:

> «Вот в чем коренилась моя тогдашняя мистика: из испуга перед незримою гадиной. Переживания, напоминающие заболевание, долго жили во мне <…>: имагинацией некоего мирового мерзавца, впоследствии пережитого, как образ мне неизвестного миллиардера, непременно масона; я его описывал так:
>
> “Прибыв из достойного дома, стоящего в Великолепном Квартале, обставленном привилегиями конституционного строя, <...> где строгие слуги конфузились, прижимаясь к стенам, когда старый, пробритый, румяный, породистый сер, — сереброголовый, тяжелый, таящий в глазах [голубых][106] глубину, под влиянием которой... рассыпалися прахом [пустейшие][107] земли, не находящиеся под покрови-

[104] Записки чудака // Белый 1922b, 42-43; Белый 1921a, 73-74.
[105] Записки чудака // Белый 1922b, 50-51; Белый 1921a, 79.
[106] Слово добавлено при цитировании в 1933 г.
[107] Слово опущено при цитировании в 1933 г.

тельством Старого Британского Льва, — <…> располагался на комфортабельном кресле, роняя глаза на бумагу <...> и на приложенный мной проклейменный, истрепанный паспорт...” <…>[108].

‘Сёр’ этот — “ставши серым, блиставшим мерзавцем, <…> глазами своими хотел изомститься” <…>[109].

“Господин в котелке, высылаемый сёром, старается оклеветать мои действия... Бытие мое есть неприличнейший крик перед жизнью, уже обреченной на гибель... Они ненавидят меня...; их мечи — клевета и инфекция моих состояний сознания ядами <…>”[110].

В таких болезненных образах передо мною встала химера ужасного сёра, повара войны, меня ненавидящего»[111].

И себя самого Белый тоже ощущает «расплющенным»: «тело мое не имеет уже подобающих измерений; одно из них вдавлено: два другие остались… Я внепространственно переселился на плоскость и неприлично прогуливаюсь на сероватом экране». Он сравнивает свою бытийную двумерность также с последовательностью кадров на кинопленке. Собственное существование представляется ему двумерной проекцией этой кинопленки на некий экран. Эту демонстрацию отсматривают враждебные высшие астральные силы, дирижирующие спектаклем мировой истории:

«И я был расплющен: казалося — тело мое не имеет уже подобающих измерений; одно из них вдавлено; два другие остались, но что из того, коли я вне-пространственно переселился в плоскость и неприлично прогуливаюсь на сероватом экране, смущая и выдавая себя перед ними огромною синевой провалившихся глаз.

Мы — картина кинематографической ленты, которую так внимательно изучают о н и; остановись она, — и застыну навеки в испуганной деланной позе, вдруг схваченный этой властной рукой и увлеченный в потоки космической бури — томсоновых вихрей! — там строющей эфемерные фронты друг друга губящих людей, и воздвигающих здесь предо мной того

[108] Записки чудака // Белый 1922b, 36; Белый 1921a, 69-70.
[109] Маски // Белый 1930, 316-317.
[110] Записки чудака // Белый 1922a, 78; Белый 1919, 48-49.
[111] Между двух революций // Белый 1933, 316-317.

сера, огромные площади, тысячей мистеров, “Томми”, канадцев и “дамочек”»[112].

Андрей Белый хочет сказать, что для трехмерных наблюдателей жизнь двумерных существ предстает как на ладони. Стены и крыши двумерного мира проницаемы для взоров трехмерных наблюдателей, плоские существа ничего не могут утаить от них. Так соединяются в «Записках чудака» темы многомерных миров и шпионажа. Высшие существа видят всё!

Можно сказать, что Белый отправляется в путешествие из Дорнаха «четырехмерным» (духовным существом), но постепенно утрачивает свое бытие, развоплощаясь с пересечением очередной государственной границы.

Метагеометрия Мережковского

В «Записок чудака» Андрея Белого прилагательное «сплюснутый / расплющенный», как характеристика выпавшего в пространство меньшего количества измерений субъекта, встречается 7 раз. Свое «расплющивание» автор облекает в образность, заимствованную из науки и философии, интерпретируя «расплющенность» как уменьшение числа пространственных измерений. Тема многомерных пространств проходит через всё творчество Андрея Белого, который не раз ее использовал[113]. Однако применительно к термину «расплющивание», понимаемому как уменьшение числа пространственных измерений, Андрей Белый не оригинален. Его источником здесь являются сочинения Д.С. Мережковского, на которого он не ссылается (после революции это было невозможно). В своих работах Мережковский толковал увеличение числа измерений как движение в сторону большей свободы. Напротив, уменьшение числа пространственных геометрических координат неявно трактуется Мережковским, как ограничение сферы духовной свободы и усиление зависимости от материальных обстоятельств[114]. Соответствующий трансфер также характеризуется в терминах «возрастания пошлости». Пейоративная характеристика мира двух измерений как «расплющенного» в сравнении с миром

[112] Записки чудака // Белый 1922b, 28-29; Белый 1921a, 65.

[113] См. Петров 2016, 287-331; Петров 2017b, 561-577; Петров 2018b, 13-65.

[114] Подробнее см. Петров 2022 (в печати).

трех измерений используется у Мережковского, как минимум, в 4 работах[115]. В связи с этим примечательно рассуждение Мережковского о Лермонтове. Мережковский представляет поэта существом из «высших измерений», явившегося к нам, трехмерным и материальным людям. Падший ангел Лермонтов намеренно отбрасывает одну из своих степеней свободы, он хочет «расплющиться» и «опошлиться» подобно чёрту у Достоевского:

> «В человеческом облике не совсем человек; существо иного порядка, иного измерения. … Все пошлости Лермонтова — это безумное желание “воплотиться окончательно в семипудовую купчиху”. …И когда люди, наконец, решают: “да это вовсе не великий, а самый обыкновенный человек”, — он рад, этого-то ему и нужно: слава Богу, поверили, что — как все, точь-в-точь — как все! Удалось-таки втиснуть четвёртое измерение в третье, “забыть незабвенное”, “попариться” и согреться хоть

[115] Мережковский Д.С. Лев Толстой и Достоевский. Религия. Ч. 1 (1900–1902) // Т. 11, 216-217; *Он же*. В обезьяньих лапах. О Леониде Андрееве (1908) // Т. 16, 14-15: «Недосягаемые глубины мистического созерцания, перейдя из четвертого измерения во второе, в общедоступную плоскость, как бы неимоверно *расплющились*»; Он же. Гоголь. Творчество, жизнь и религия (1908) // Т. 15, С. 213: «Все, что имеет три измерения, [Хлестаков] приводит … к двум или к одному — к совершенной плоскости, пошлости. … Все… слишком глубокое и высокое … [Чичиков] сводит к двум измерениям, облегчает, сокращает, *расплющивает* до последней степени плоскости и краткости»; Он же. Франциск Ассизский (1935) // Мережковский 2000, 190-191: «Если бы могли себе представить, что значило бы для нас сделаться из “трехмерных”, высоких и глубоких существ существами абсолютно плоскими, двух-мерными; если бы мы могли себе представить ужас как бы *расплющения* под неимоверною тяжестью и то, как, лишившись физической свободы движения вверх и вниз — символа бесконечной свободы метафизической (в выборе “добра” и “зла” <…>), мы обрекли бы себя на движение по абсолютной плоскости, гнусное пресмыкание, ползание, — символ рабства бесконечного <…> [И напротив] только по <…> ужасу оставленной нами позади «двух-мерности», плоскости, — рабства — мы могли бы отчасти судить о том блаженстве свободы, какое мы испытали бы, если бы перешли из нашего мира, трехмерного, <…> в тот “четырехмерный”, бесконечно-свободнейший мир окончательно побежденных глубин и высот, где уже “ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь, не отлучат нас от любви... во Христе” (Рим 8:39)».

> чуточку в “торговой бане” от ледяного холода межпланетных пространств![116]».

Здесь Мережковский строит свое рассуждение на главке «Черт. Кошмар Ивана Федоровича» из «Братьев Карамазовых» Ф.М. Достоевского[117]. Позже, в «Истории становления самосознающей души» Андрей Белый переработает цитируемый отрывок из Мережковского в антропософском ключе[118].

Эсер Николай Маликов

Обращаясь памятью к студенческому курсу проф. Умова и своему университетскому реферату, Андрей Белый сравнивает неуклонное уменьшение размерностей своего существования — от четырехмерного через трехмерное к двухмерному — с фазовыми переходами, говоря, что потенциальная энергия «воспоминаний о Дорнахе» разрядилась у него в кинетическую энергию лондонской беготни:

> «Память — солиднейший вес; но энергия кинетическая нашей жизни здесь, в Лондоне, перевесила потенциалы воспоминаний о Дорнахе, разредив их в энергию действий, которую развивали в английских участках с товарищем мы; как известно в физическом мире господствует наростание энтропии от невозможности вновь собрать в полной мере тепло, одну из существенных форм превращений энергии; так мы: после Лондона мы себя ощутили с товарищем охладненными: посередине сердечного места, где сохраняли мы жар, ощутили мы хладно давящий нас камень: потенциальная энергия в Лондоне перешла в кинетическую; часть последней — рассеялась, выделяя из нас теплоту в мировое ничто; следствием выделенья тепла — образование сначала туманных паров в наших душах, потом превращение этих паров в водяные осадки, и наконец — в твердый лед; кусок твердого льда ощущаю в себе и доселе;

[116] Мережковский Д.С. М.Ю. Лермонтов. Поэт сверхчеловечества (1908) // Т. 16, 177-178.

[117] См. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Ч. 4. Кн. 11. IX. Черт. Кошмар Ивана Федоровича.

[118] Андрей Белый. История становления самосознающей души. Кн. 2 / Белый 2020, 159-160. Также см. Петров 2016, 306-307; Петров 2017b, 565.

> его я привез из туманного Альбиона: британец искусными действиями положил в меня лед»[119].

Потенциальная энергия духовного сосредоточения (жар Дорнаха) перешла в кинетическую энергию беготни по Лондону, а последняя и вовсе рассеялась, выделив «из нас теплоту в мировое ничто». И как Лондон материализовался из туманов, так теперь в душах путешественников поднялись испарения, сгустившиеся до капель, которые затем превратились в лед.

Ту же теорию развивает в лондонских главках некий безымянный «друг», с которым русские путешественники встречаются в кафе у Вестминстерского аббатства. В «Записках чудака» Андрей Белый не называет его имени. Он вкладывает в уста этого друга следующие слова:

> «Друг, переменившийся за это время, здесь в Лондоне, развивал нам теорию, что лучше попасть в концентрационный лагерь Германии или в русский участок, чем просидеть здесь, как он, целый год без возможности выбраться.
>
> — “Знаете: я ощущаю здесь странное состоянье сознания... Умер я... Они стерли меня. Превратили меня в пункт: в теоретический пункт — теоретического пространства. Мне кажется: Лондона нет. Есть — ничто... Но и нет ничего, кроме Лондона… Все, что было, погибло... Я — умер... Когда я сюда переехал “Я” жило во мне... Но они окружили меня шпионажем! Они, проницая меня, разъедали меня... И наконец, я — исчезло”»[120].

Личность неназванного друга несложно установить. Речь идет о молодом человеке — эсере Николае Александровиче Маликове. Сын известного толстовца-революционера[121], Маликов эмигрировал из России в Швейцарию, чтобы избежать тюрьмы за политическую деятельность. В антропософской общине Дорнаха состояла его сестра Екатерина Александровна Ильина, и Маликов примкнул к антропософам. Николай Маликов, Екатерина Ильина, Андрей Белый и Ася Тургенева некоторое время жили вместе, вскладчину

[119] Записки чудака // Белый 1922b, 33-34; Белый 1921a, 67-68.

[120] Записки чудака // Белый 1922b, 41-42; Белый 1921a, 73.

[121] Отец Маликова, Александр Капитонович Маликов (1841–1904), арестовывался за революционную пропаганду, эмигрировал в Америку, где провел два года; о Маликовых см. Лавров А.В. в кн.: Белый 1998, с. 115, примеч. 9.

снимая квартиру, где по вечерам собирались антропософы и революционеры, чтобы вести жаркие споры. Затем Маликов перебрался в Лондон, где, как студент-химик. поступил в Университетский колледж Лондона, располагавшийся на Гауэр-стрит. После начала войны он захотел вернуть в Россию, но застрял в Лондоне — британцы отказывали ему в выездной визе. Уже находясь в Москве, Андрей Белый хлопотал за Маликова: сохранились его соответствующие письма от мая 1917 г. к Иванову-Разумнику и С.Д. Мстиславскому. Вот выдержка из одного такого послания, проясняющая загадочные строки «Записок чудака» про «концлагерь в Германии» и «русский участок»:

> «Мой друг, Николай Александрович Маликов (сын толстовца Маликова и эмигрант) вернулся из Лондона, где он последнее время служил в военном Комитете. Прежде он был «*эс-эр*», за что и был выслан русским правительством. Война застала его в Дорнахе, куда он приехал к сестре (*антропософке* <…>). Н.А. Маликов прожил в Дорнахе год от весны 1914 до осени 1915 года, когда уехал в Лондон (в колледж); Н.А. Маликов давно стремился в Россию; ему хотелось быть полезным в какомнибудь военном деле: он — хороший химик и физик (хотя Университета еще не окончил); осенью, проездом через Лондон, я все время проводил с Н.А., видел, как он томится там: ему хотелось дела в России и он готов был ехать, хотя бы для того, чтоб попасть... в тюрьму. Теперь Н.А. Маликов хочет поступить в какое-нибудь училище или на какую-нибудь службу <…> Н.А. Маликов и до сей поры «*эс-эрских*» взглядов. Мы очень близки с ним во взгляде на современное положение. Может быть, Вы или С.Д. Масловский[122] можете дать ему какие-либо указания. Или, быть может, можете его направить к Керенскому или кому-либо из эс-эров, военных. Этот юноша мне очень симпатичен…»[123].

Сопоставление соответствующих фрагментов из «Записок чудака» и письма к Иванову-Разумнику позволяет судить о степени трансформации, которую претерпевала фактическая основа лон-

[122] Эсер С.Д. Масловский (публиковавшийся под псевд. «Мстиславский») в то время был секретарем Николаевской Военной Академии.

[123] Андрей Белый — Иванову-Разумнику, 26 мая 1917 г. // Белый 1998, 116-117. Схожая просьба содержится в письме от 17 мая 1917 г., см. Там же, 113-116.

донских перипетий 1916 года в авторской художественной переработке года 1919-го.

Тем временем, в «Записках чудака» Андрей Белый вновь возвращается к теме разложения на атомы:

> «Так меня окончательно разложили они, чтобы самые атомы тела распались во мне в электроны, а электроны — в мэоны — мэоны — в эон; в эон пустоты должен был перейти; Лондон — флёр пустоты»[124].

Таким образом, Лондон превратил Белого и его друга-химика Маликова в «атомистический вихрь» и «теоретический пункт». Энергия Белого рассеялась, а энтропия возросла. Автор выражает надежду, что, возможно, сортирующий демон Максвелла, работающий на уменьшение энтропии, когда-либо снова соберет его мыслящее Я (это отголосок теории вечного возвращения Ницше):

> «Так прошло восемь дней <…> Вечерами я сиживал в уединенном кафе с бедным другом, приехавшим изучать сюда тайны гения — Томсона, Ньютона, Лоджа, Максвелла, — и превращенного — Томсоном, Ньютоном, Лоджем, Максвеллом — в атомистический вихрь, в — “a” — “b” — “c” —, как и я, чтобы некогда, в новой творимой вселенной — ужасной вселенной — при помощи сортирующего Максвеллова демона — («джентельменчика», иль — Лемура) собраться в “Я — мыслю”»[125].

Заключительные слова цитаты «Я — мыслю» представляют собой начало известного афоризма Декарта и, тем самым, требуют завершения в «следовательно, я существую». Автор полагает, что труд демона Максвелла, направленный на уменьшение энтропии, некогда приведет к созданию какой-то новой, неведомой и ужасной вселенной. Впрочем то, что демон уподоблен «лемуру», не внушает особенного оптимизма.

«Фауст» Гёте и лемуры

Упоминая «лемура», Андрей Белый отсылает нас к финалу «Фауста» Гёте, в котором ослепший Фауст, отдавая приказания духам-лемурам, строит, как ему кажется, плотину, чтобы осушить

[124] Записки чудака // Белый 1922b, 56; Белый 1921a, 82.

[125] Записки чудака // Белый 1922b, 55-56; Белый 1921a, 81–82. «Я — мыслю» отсылает к знаменитому афоризму Декарта.

болота и создать плодородный край. Но лемуры, помощники Мефистофеля, всего лишь копают для него могилу. Когда Фауст умирает, лемуры кладут его на землю, а Мефистофель произносит:

«‘Прошло’ и ‘не было’ — равны между собой!
Что предстоит всему творенью?
Всё, всё идёт к уничтоженью!
‘Прошло’… что это значит? Всё равно,
Как если б вовсе не было оно —
Вертелось лишь в глазах, как будто было!
Нет, вечное Ничто одно мне мило!».

(Пер. Н.А. Холодковского)

Так лондонское «ничто» рифмуется с концовкой гётевского «Фауста». «Фауст» возникает еще и по личной причине: драма начинается и заканчивается описанием борьбы Бога и дьявола за душу героя. В финале душу Фауста уносят на небо ангелы. Белый вспоминал, как в августе 1915 года Р. Штейнер ставил в Дорнахе свою мистерию «Фауст»:

«Два ряда “*ангелов*”, <...> выносящих на сцену изображения Фауста в “кукольном состоянии”, отбитого у Чорта, возглавляли две души, мне особо близкие <…>; во главе одного ряда, левого, шла Ася, как хорэг ряда; во главе другого, правого, — Наташа. Эти ряды ангелов “*спасали*” Фауста; <…> шел лютый бой сил тьмы и света за мое свободное, самосознающее, с такой мукой в дух рождаемое “*Я*” <…>. В том-то и трепет мистерий, что опасности, переживаемые в них, будучи поданы в символическом жесте, *совершенно реальны, а не аллегоричны*; то, что сегодня увиделось символом и что вызвало символ ответный, завтра выявится воплощением в жизнь»[126].

Андрей Белый видел в Фаусте себя, это его душу в виде куколки несли ангелы. Правую и левую вереницу ангелов возглавляли две сестры — Ася и Наташа Тургеневы, одну он любил духовной любовью, к другой испытывал телесное влечение. Они обе остались в Дорнахе, и боль разрыва с ними, которую переживал Белый, должно быть, особенно остро чувствовалась в Лондоне.

[126] Ср.: Материал к биографии // Белый 2016, 261.

П.Н. Милюков и Борис Бугаев

В лондонских главах «Записок чудака» несколько раз упоминается П.Г. Милюков.

> «“Оксфорд” — думал я, “тот Оксфорд, где <...> профессора Умова, облача в ритуальную тогу, торжественно посвящали в сан «доктора физики», и куда уезжал Виноградов[127] <...>; где ныне сидит Милюков[128]: и где нам — не бывать”».
>
> «О, если бы знал Милюков, проживавший в то самое время в Оксфорде, во что превращали собрата его по перу!».

---

[127] Виноградов, Павел Гаврилович (1854–1925) — историк–медиевист, правовед, ординарный профессор Имераторского Московского университета. В 1902 г. после студенческих волнений и конфликта с министром просвещения Ванновским уехал в Англию. С 1903 года — профессор кафедры сравнительного правоведения Оксфордского университета. Вернулся в Московский университет в 1908 году. В 1914 г. избран сверхштатным академиком Императорской Академии наук, в 1916 — председателем исполнительного комитета Англо-русского общества. В начале 1917 г. удостоен звания рыцаря Англии (в дальнейшем — баронет и сэр). В 1918 г. Виноградов получил британское подданнство. В 1925 г. по случаю присуждения ему степени почетного доктора Виноградов приглашен в Парижский университет, где простудился и скончался. Похоронен в Оксфорде. Надпись на его могиле гласит: «Hospitae Britanniae gratus advena» («Гостеприимной Британии благодарный пришелец»). Ср.: Ракурс к дневнику, Январь 1926 г. // Белый 2016, 489: «Читал <…> учебники по новой истории (и между прочим Виноградова)».

[128] Милюков, Павел Николаевич (1859–1943), политик, историк. Ученик П.Г. Виноградова, В. Ключевского. С 1890-х — член Общества истории и древностей российских, Московского археологического общества, Общества естествознания, географии и археологии. В 1905 г. стал одним из основателей Конституционно-демократической партии, которую впоследствии возглавил. После начала Первой мировой войны — сторонник «войны до победного конца» и передачу России контроля над проливами Босфор и Дарданеллы. Министр иностранных дел первого состава Временного правительства в 1917 г. Поддерживал Корниловское движение, после его поражения уехал из Петрограда в Крым, был сторонником вооружённой борьбы с большевиками. Пережил покушение монархистов в 1922 г. (тогда погиб В.Д. Набоков). Опубликовал книги: «История второй русской революции», «Россия на переломе», «Эмиграция на перепутье», начал писать «Воспоминания» (остались незавершёнными).

Милюков и Виноградов действительно в тот момент находились в Англии, однако не в Оксфорде, а в Кембридже, где 2–14 августа 1916 г. проходили заседания летней, «расширенной» сессии Кембриджского университета. На повестке дня стояла демонстрация единства Англии и России в условиях совместного противостояния Германии. Русские и английские докладчики выступали с докладами, посвященными политической жизни, науке и культуре России. От России на съезд были приглашены ученые, вовлеченные в общественную и политическую деятельность: представители думской оппозиции, кадеты П.Н. Милюков и П.Б. Струве, трудовик А.Ф. Аладьин, представитель Польского национального комитета в Думе Р.В. Дмовский, почетный секретарь английского комитета помощи русским военнопленным академик П.Г. Виноградов и академик А.С. Лаппо-Данилевский. Там же присутствовали связанные с Россией слависты Бернард Пэрс[129] и Гарольд Уильямс[130]. По материалам конференции был опубликован сборник эссе «Русские реалии и проблемы» (1917).

11 августа 1916 г. в присутствии канцлера и вице-канцлера университета Лаппо-Данилевскому, Милюкову, Струве и Дмовскому были присуждены степени докторов права *honoris causa* (в 1905 г. та же степень была присуждена П.Г. Виноградову). Официальный оратор университета сэр Дж. Сэндс воздал на латинском

[129] Пэрс, Бернард (Bernard Pares) — преподаватель русского языка в Лондонском университете. Учился в Тринити Колледж (Кембридж). С 1902 г. он был выездным преподавателем (Extension Lecturer) в Оксфорде, в 1907–1917 — секретарем Школы русских исследований Ливерпульского университета. В 1917 г. стал королевским атташе в Петрограде.

[130] Вильямс, Гарольд (Williams, Harold Whitmore, 1876–1928) — уроженец Новой Зеландии, британский журналист, полиглот, лингвист, долгие годы проживший в России, изучивший множество языков населяющих ее народов. В 1906 г. Вильямс женился на А.В. Тырковой (1869–1962) — кадетке, революционерке и писательнице. В 1914–1916 гг. находился вместе с русской армии на фронте в Карпатах. Работал в петроградском Британском офисе пропаганды (British Propaganda Office), организованном британскими спецслужбами. Помимо разведывательных целей, основной задачей сотрудников Офиса была деятельность по недопущению выхода России из войны посредством заключения мира с Германией. Автор книги: Williams H. *Russia of the Russians*. London, 1914. — 430 p.

языке хвалы каждому из четырех новых докторов права[131].

На пути из России в Англию и обратно Милюков останавливался в Христиании (Осло). Сохранились его воспоминания об этой поездке:

> «Я получил два приглашения <…> Одно — в Англию. Наш доброжелатель, профессор Пэрс <…> сделал из этого тему для очередного летнего съезда *University Extension* в Кембридже. Приглашены были участвовать лекциями я, Струве и Дмовский[132].
>
> Другое предложение, на некотором промежутке, было из Христиании – прочесть в университете несколько лекций на обратном пути. <…> В Христиании Гулькевич[133] встретил меня как старого знакомого и устроил мне интересное свидание с королем Гаконом[134]. Я был совершенно очарован приемом короля. Уже не молодой, он встретил меня с видом студента, который хочет оказать почтение своему профессору.

[131] Подробное описание чествования русских ученых в Кембриджском университете 2–14 августа 1916 г. см. в: Басаргина 2014, 54-63.

[132] Дмовский, Роман Станислав (Роман Валентинович Дмовский, 1864—1939), представитель Польского национального комитета в Думе. С 1916 г. почётный доктор Кембриджского университета. В 1907–1909 был членом II и III созывов Государственной Думы России. Во время Первой мировой войны возглавлял Польский национальный комитет, созданный 25 ноября 1914 в Петербурге, затем одноимённый комитет (создан в 1917) в Париже. В октябре-декабре 1923 министр иностранных дел Польши. Оказал большое влияние на всплеск расового антисемитизма в Польше в 1920–30-е годы.

[133] Гулькевич, Константин Николаевич (1865–1935) — русский дипломат. С февраля 1915 по март 1917 года — российский посланник в Норвегии. С марта 1917 года назначен Временным правительством послом в Швеции. В декабре 1917 года, декретом Льва Троцкого уволен со службы. Продолжил работу российского посольства в Стокгольме, поскольку с 1918 года в столице Швеции действовало параллельно два российских посольства — «белое» посольство, возглавляемое Гулькевичем, и «красное» полпредство, возглавляемое Вацловом Воровским (в начале 1919 г. Воровский был выслан из Швеции). В эмиграции Гулькевич участвовал в издательстве Е.А. Ляцкого «Северные огни» в Стокгольме и издательстве «Слово» в Берлине. С 1922 г. и до смерти жил в Швейцарии.

[134] Хокон (Haakon) VII (1872–1957) — король Норвегии.

> В Кембридже меня ожидала знакомая обстановка летнего съезда *University Extension* <…> Сенат Кембриджского университета решил возвести нас в звание почетных докторов. Ритуал был проведен с обычной торжественностью <…> Я с интересом выслушал, что являюсь потомком того “Павла, который некогда пришел из далеких стран к реке Кэм”[135], принеся с собой просвещение. <…> Я, таким образом, получил право ставить при своей фамилии буквы *LLD* (Legum Doctor) <…>
>
> Гораздо чувствительнее для меня был банкет, специально устроенный для меня профессорами и “избранной публикой”; на нем произнес приветственную речь *Sir Paul Vinogradoff*, создавший себе мировое имя лекциями по средневековому праву на оксфордской кафедре, после того как он был принужден, одновременно с М.М. Ковалевским и С.А. Муромцевым, уйти из Московского университета от правительственных гонений. Взволнованная речь моего старого учителя и друга как бы восстановила отношения, испорченные охлаждением дружбы, а потом и расхождением во взглядах (П.Г. был ближе всего к октябристам). <…> Перед отъездом из Англии я виделся с престарелым графом Бенкендорфом <…>
>
> На обратном пути я остановился в Христиании для прочтения лекций. Тема, мне заданная, была характеристика “русской души”. <…> Я узнал, что после отделения от Швеции норвежский литературный язык быстро <…> переходит от литературного датского к мужицкому шведскому, мне известному. Это еще укрепило мои симпатии к демократической стране. Я потратил на эту вторую поездку август и часть сентября [1916 г.]»[136].

Воспоминания Милюкова составляют разительный контраст с воспоминаниями Андрея Белого. В отличие от радушно встречаемого Милюкова, которого принимали и награждали в британских академических кругах, встречали при норвежском дворе и в Университете Осло, Белый был лишен средств к существованию, он остро переживал свою незащищенность от произвола бюрократов, регулировавших перемещение людей через границы воюющих (или союзных) европейских государств. В личном и общественном

[135] Кэм — река, протекающая через Кембридж. Под «первым Павлом», видимо, подразумевается П.Г. Виноградов.

[136] Милюков 1955, 439-442.

плане он был униженным, затравленным, одиноким — «сведенным до нуля». Как и Милюков, он плыл в Россию через Норвегию: по иронии судьбы пароход, на котором он пересекал бурные воды Северного моря, был назван в честь того самого короля Хокона, который с почетом принимал П.Н. Милюкова. Таков подтекст упоминаний о Милюкове в «Записках чудака», если мы ограничимся событиями 1916 года.

Следует также учитывать, что «Записки» создавались в 1919 г., когда Белый находился под сильным влиянием Иванова-Разумника, которого он сам однажды назвал «ультра-левым эсером»[137].

Заметим, что сам Андрей Белый нередко демонстрирует жизненные установки аполитичного буржуа, к чему его подталкивало «профессорское» происхождение, окружение родителей и общение с семействами Бердяевых, Григоровых[138], Соловьевых[139] (осенью 1916 г. Белого принимали в доме Ф.Ф. Кокошкина, о чем он никогда впоследствии не упоминал)[140]. Не случайно в письмах того времени Иванов-Разумник раз за разом призывает Белого покинуть Москву и перебраться к нему в Царское Село, чтобы избавиться от дурного буржуазного влияния московского окружения.

---

[137] См. Андрей Белый. Ракурс к дневнику, апрель 1917 г. // Белый 2016, 434: «Обмен писем с Р.В. Ивановым, уже занимающим ультралевое положение в эс-эровских кругах (между прочим, он — вне партии); в это время образуется группа Камков, Спиридонова, Мстиславский, Трутковский “*et tutti*”, среди которых Разумник оказывается *законодателем литер<атурных> вкусов* (не будучи сам в партии “левых эс-эров”)».

[138] Руководитель «антропософского кружка» Б.П. Григоров, у которого жил АБ, был помощником Николая Михайловича Кишкина (1864–1930) — одного из лидеров партии кадетов и ее московской группы; комиссара Временного правительства в Москве, с 25 сентября 1917 г. министра государственного призрения Временного правительства. Его жена Н.А. Григорова была сестрой П.А. Бурышкина — промышленника, товарища московского городского головы, автора мемуарной книги «Москва купеческая» (Нью-Йорк, 1954).

[139] Ср.: Андрей Белый — Иванову-Разумнику, 27 июля 1917 г. // Белый 1998, 124: «Сережа Соловьев и Танечка (моя бель-сёр) опрокидывали мне на́ голову «*милюковщину*» <...> Я переселялся к Бердяевым, но тут вступал в жестокие конфликты с Л.Ю. Бердяевой и ее сестрой на политические темы».

[140] См.: Спивак 1995, 185-186.

В другой своей ипостаси, как художник, Андрей Белый был индивидуалистом и анархистом, поклонником Ницше и Штирнера, а потому искренне не желал представать перед окружающими буржуазным ретроградом.

К прогрессивной «революционной» части окружения Белого относились эсеры, с которыми он плотно контактировал. С эсерами были связаны авторитетные для Белого А. А. Ремизов и Мережковские. В Швейцарии (называя только немногих) Белый жил и работал на строительстве Гётеанума вместе с К.А. Лигским[141], Н.А. Маликовым и др., в России на короткий постреволюционный период его покровителями стали С.Д. Масловский и особенно Иванов-Разумник, через которого Белый познакомился с М. Спиридоновой и многими другими эсерами. В письмах Белый неоднократно уверяет не только Разумника Васильевича, но и себя самого в том, что ему близки взгляды эсеров, что ему нравится читать статьи М.В. Чернова и пр., но одновременно признает, что ничего не понимает в политике. (Еще позже, он наивно и по-детски будет пытаться предстать «своим» перед большевиками и советской властью)[142].

Между прочим, когда Белый карикатурно вывел среду профессоров московского университета в своих воспоминаниях, Милюков посчитал это неумной карикатурой (он помнил Борю Бугаева еще мальчиком)[143]. П.Н. Милюков не принимал сочинений и

[141] Лигский, Константин Андреевич (1882–1931) — эсер, член боевой дружины, каторжанин. Эмигрировал в Италию, где был секретарем А.В. Амфитеатрова, откуда переехал в Дорнах, присоединившись к общине антропософов. В 1918 г. Лигский вступил в РКП(б), а с 1920 г. работал в Наркомате иностранных дел, занимая дипломатические должности в Польше, Японии и Греции.

[142] Петров 2018e, 415-452.

[143] Ср.: Милюков 1955, 102: «Профессорский круг, в который мы входили, был впоследствии изображен в комическом и злобном освещении сыном одного из профессоров, известного математика и шахматиста Бугаева. В те годы Андрей Белый еще сидел на коленях матери и был многообещающим ребенком. Он вырос в оппозиции к “старшим”, и его талант наблюдателя дал ему возможность отметить многое, действительно смешное в этом маленьком мирке. Таковы уже обычные антагонизмы между “детьми и отцами”. Но было бы очень жаль, если бы это тенденциозное и капризное освещение московского университетского либерального кружка конца века перешло в историю».

манер Белого и эстетически[144]. Несмотря на всё это, он следил за карьерой Андрея Белого: в его архиве сохранились газетные вырезки, освещающие творческий путь писателя[145].

Таков непростой фон кратких, загадочных отсылок к П.Н. Милюкову в «Записках чудака» Андрея Белого. Прояснив его, мы завершаем анализ лондонских глав «Записок», заметив, что они скрывают еще ряд любопытных исторических сюжетов и обстоятельств, требующих рассмотрения и подробного комментирования. Их дешифровке мы планируем посвятить отдельную публикацию.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Амелин, Мордерер 2001 — Амелин Г.Г., Мордерер В.Я. Миры и столкновения Осипа Мандельштама. М. – СПб.: Языки русской культуры, 2001. С. 291-292 [Amelin G.G., Morderer V.Ia. *Miry i stolknoveniia Osipa Mandel'shtama*. Moscow, Saint Petersburg: Iazyki russkoi kul'tury Publ., 2001. P. 291-292. (in Russ.)].

Афанасьев & Сахаров 2001 — Афанасьев А.К., Сахаров В.А. Масонские перчатки П.А. Вяземского / Вестник РУДН. Сер. Литературоведение, журналистика. 2001. № 5. С. 99-100 [Afanas'ev A.K., Sakharov V.A. "Masonskie perchatki P.A. Viazemskogo", *Vestnik RUDN. Ser. Literaturovedenie, zhurnalistika*. 2001. Vol. 5. P. 99-100. (in Russ.)].

Басаргина 2014 — Басаргина Е.Ю. 'Русский сезон' в Кембридже в 1916 г. // Вопросы истории естествознания и техники. 2014. № 2. С. 54-63 [Basargina E. "*Russkii sezon* v Kembridzhe v 1916 g.", *Voprosy istorii estestvoznaniia i tekhniki*. 2014. Vol. 2. P. 54-63. (in Russ.)].

[144] Ср.: Милюков 1955, 191: «В центре восторженного поклонения М.К. [Маргариты Кирилловны Морозовой] находился Андрей Белый. В нем особенно интересовал мою собеседницу элемент нарочитого священнодействия. Белый не просто ходил, а порхал в воздухе неземным созданием, едва прикасаясь к полу, производя руками какие-то волнообразные движения, вроде крыльев, которые умиленно воспроизводила М.К. Он не просто говорил: он вещал, и слова его были загадочны, как изречения Сивиллы. В них крылась тайна, недоступная профанам. Я видел Белого только ребенком в его семье, и все это фальшивое ломанье, наблюдавшееся и другими — только без поклонения, — вызывало во мне крайне неприятное чувство». Критические портреты Александра Блока и Андрея Белого П.Н. Милюков дает в «Очерках по истории русской культуры», см.: Милюков 1994, 337-342.

[145] Янгиров 2002, 128-132.

Белый 1919 — «Я». Эпопея. Т. 1. Записки чудака. Ч. 1. Возвращение на родину // Записки мечтателей. № 1. Пб.: Алконост, 1919. С. 9-71.

Белый 1921a — «Я». Эпопея (продолжение) // Записки мечтателей. № 2–3. Пб.: Алконост, 1921. С. 5-95.

Белый 1922a — Записки чудака. Том 1. М. – Берлин: Геликон, 1922. — 212 с.

Белый 1922b — Записки чудака. Том 2. М. – Берлин: Геликон, 1922. — 240 с.

Белый 1922c — Преступление Николая Летаева // Современные записки. 1922. № 11. С. 65-89.

Белый 1922d — Томочка-песик (Отрывок из романа “Эпопея”) // Дни (Берлин). 1922. № 48. 24 декабря (напечатан Жоржем Нива в кн.: Русский альманах. Париж, 1981. С. 9-20.

Белый 1930 — Маски. М.: ГИХЛ, 1932. — 448 с.

Белый 1933 — Между двух революций. Л.: Издательство писателей, 1934. — 409 с.

Белый 1994 — Стихотворения и поэмы / Сост., предисл. В.М. Пискунова; комм. С.И. Пискуновой, В.М. Пискунова // Собр. соч. М.: Республика, 1994. — 559 с.

Белый 1995a — Воспоминания о Блоке // Собр. соч. / Под ред. В.М. Пискунова. М.: Республика, 1995. — 510 с.

Белый 1998 — Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка / Публ., вступ. ст., коммент. А.В. Лаврова и Дж. Малмстада; Подгот, текста Т.В. Павловой, А.В. Лаврова, Дж. Малмстада. СПб.: Atheneum-Феникс, 1998. — 736 с.

Белый 2006 — Стихотворения и поэмы. Т. 2 / Вступ. ст., подг. текста, состав., прим. А.В. Лаврова, Дж. Малмстада. СПб.: Академический проект; М.: Прогресс-Плеяда, 2006 (Новая Библиотека поэта). — 640 с.

Белый 2010 — Символизм. Книга статей / Общ. ред. В.М. Пискунова. М.: Культурная революция, Республика, 2010. — 527 с.

Белый 2012 — Арабески [1911]. Луг зеленый [1905] / Общ. ред., послесл. и коммент. Л.А. Сугай, сост. А.П. Полякова, П.П. Апрышко. М.: Республика, Дмитрий Сечин, 2012. — 590 с.

Белый 2013 — Мастерство Гоголя / Общ. ред., сост., послесл. и коммент. Л.А. Сугай. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2013. — 559 с.

Белый 2014a — Начало века. Берлинская редакция / Изд. подготовил А.В. Лавров. СПб.: Наука, 2014. — 1064 с.

Белый 2014b — Ритм как диалектика и «Медный всадник» (1928) / Сост., послесл. и комм. Д.О. Торшилова. М.: Дмитрий Сечин, 2014. — 528 с.

Белый 2014с — Симфонии / Сост., подг. текста, послесл. и коммент. А.В. Лаврова. М.: Дмитрий Сечин, 2014. — 450 с.

Белый 2016 — Автобиографические своды: Материал к биографии. Ракурс к дневнику. Регистрационные записи. Дневники 1930-х годов / Сост. А.В. Лавров, Дж. Малмстад, науч. ред. М.Л. Спивак. М.: Наука, 2016 (Литературное наследство. Т. 105). — 1117 с.

Белый 2020 — История становления самосознающей души. В 2-х кн. Кн. 2 / Сост., текста и комм. М.П. Одесского, М.Л. Спивак, Х. Шталь. М.: ИМЛИ РАН, 2020 (Литературное наследство. Т. 112). — 800 с.

Бергсон 1911 — Материя и память. Исследование об отношении тела к духу / Пер. с фр. А. Баулер. СПб., 1911. — 268 с.

Бергсон 1914 — Материя и память / Пер. В. Базарова // Собрание сочинений. Т. 3. СПб.: Изд. М.И. Семенова, 1914. — 250 с.

Блок 1980 — Александр Блок в воспоминаниях современников / Сост., подг. текста и комм. Вл. Орлова. Т. 2. М.: Художественная литература, 1980. — 527 с.

Блок 1997 — Блок А.А. Полное собрание сочинений и писем в 20 т. Т. 3. М.: Наука, 1997. — 992 с.

Бовшек 1965 — Бовшек, Анна. Глазами друга. Материалы к биографии Сигизмунда Доминиковича Кржижановского // Кржижановский С.Д. Собр. соч. Т. 6 / Сост., подгот. текста и комм. В. Перельмутера. М.: Б.С.Г.-Пресс; СПб.: Симпозиум, 2013. С. 197-281. — 688 с.

Венгерова 1915 — Венгерова З. Английские футуристы // Стрелец. Сб. 1 / Под ред. А. Беленсона, обложка Н. Кульбина. Петроград, 1915. С. 91-104 (перепеч. в ТрА 2018, 182–191 и Паунд 2003, 841-848).

Волошин 2004 — Волошин М. Собрание сочинений. Т. 2: Стихотворения и поэмы1891–1931. М.: Эллис Лак 2000, 2004. — 768 с.

Гейне 1904 — Гейне, Генрих. Путевые картины. Отрывочные заметки об Англии // Полное собрание сочинений Генриха Гейне. 2-е изд. / Под ред. Петра Вейнберга. Т. 1. СПб.: Изд. А. Ф. Маркса, 1904. [Приложение к журналу «Нива» на 1904 г.]. — 650 с.

Гельмгольц 1902 — Гельмгольц Г. Об интегралах уравнений гидродинамики, соответствующих вихревым движениям // Он же. Два исследования по гидродинамике / Пер. под ред. С.А. Чаплыгина. М., 1902. С. 5-51.

Годье-Бржешка 1997 — Годье-Бржешка, Анри. Вортекс / Пер. с англ. К.К. Чухрукидзе // Паунд Э. Путеводитель по культуре. М.: Логос, Гнозис, 1997. С. 124-131 (см. также пер. В. Фещенко в ТрА 2018, 162-166).

Кржижановский — Кржижановский С.Д. Собр. соч. Т. 1–6 / Сост. и комм. В. Перельмутера. СПб.: Симпозиум, 2001–2013.

Лавров 2007 — Андрей Белый между Конрадом и Честертоном // Лавров А.В. Андрей Белый: Разыскания и этюды. М.: НЛО, 2007. С. 180-197. — 520 с. ["Andrei Belyi mezhdu Konradom i Chestertonom". Lavrov A.V. *Andrei Bely: Razyskaniia i etiudy*. Moscow: NLO Publ., 2007. P. 180-197. 520 s. (in Russ.)].

Лодж 1904 — Лодж, Оливер. Современные взгляды на материю. Лекция в память Роменса, читанная в Оксфордском университете 12 июня 1903 г. / Пер. А.И. Бачинского, просмотренный проф. Н.А. Умовым. СПб.: Книжное дело, 1904. — 35 с.

Мальбранш 1903, 1906 — Мальбранш Н. Разыскания истины / Пер. с франц. Е.Б. Смеловой / Под ред. Э.Л. Радлова. Т. 1–2. СПб., 1903, 1906.

Мережковский 1914 — Полное собрание сочинений в 24 томах. Т. 1–24. М., 1914.

Мережковский 2000 — Лица святых от Иисуса к нам. М.: АСТ, 2000. — 496 с.

Милюков 1955 — Воспоминания (1859-1917) / Под ред. М.М. Карповича и Б.И. Элькина. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1955, — цит. по изд.: М.: Политиздат, 1991. — 528 с.

Милюков 1994 — Очерки по истории русской культуры в 3 т. Т. 2, ч. 1. М.: Прогресс-Культура, 1994. — 416 с.

Ницше 1900 — Так говорил Заратустра. Символическая поэма / Пер. Д. Борзаковского, под ред. Арс. Введенского // Собр. соч. Т. 1. М., [1900]. — 360 с.

Паунд 2003 — Паунд, Эзра. Стихотворения и избранные Cantos. СПб.: Владимир Даль, 2003. — 887 с.

Петров 2008 — Петров В.В. "Кифара" и "псалтерий" в символической органологии античности и раннего средневековья // Историко-философский ежегодник. 2008. М.: Наука, 2009. С. 27-51 [Petroff, Valery. "*Kifara* i *psalterii* v simvolicheskoi organologii antichnosti i rannego srednevekov'ia", *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2008*. Moscow: Nauka Publ., 2009. P. 27-51].

Петров 2015а — Петров В.В. "Океан бытия, жизни и разума" в философской, мистической и психоаналитической традициях // Мера вещей: Человек в истории европейской мысли / Под общ. ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 191-248 [Petroff Valery. "*Okean bytiia, zhizni i razuma* v filosofskoi, misticheskoi i psikhoanaliticheskoi

traditsiiakh" // *Mera veshchei: Chelovek v istorii evropeiskoi mysli* / Ed. Galina Vdovina. Moscow: Akvilo Press, 2015. P. 191-248].

Петров 2015b — Петров В.В. Фридрих Ницше и вечное возвращение // Мера вещей: Человек в истории европейской мысли / Под общ. ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015. С. 773-879 [Petroff Valery. "Friedrich Nietzsche and the Eternal Recurrence" // *Mera veshchei: Chelovek v istorii evropeiskoi mysli* / Ed. Galina Vdovina. Moscow: Akvilo Press, 2015. P. 773-879].

Петров 2016 — Петров В.В. Концептуальное и перцептуальное пространство в ранних работах Андрея Белого // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Вып. 3. М.: Аквилон, 2016. С. 287-331 [Petroff, Valery. "Kontseptual'noe i pertseptual'noe prostranstvo v rannikh rabotakh Andreia Belogo", *Intellektual'nye traditsii v proshlom i nastoiashchem*. Vol. 3. Moscow: Akvilo Press, 2016. P. 287-331 (in Russ.)].

Петров 2017a — Петров В.В. "Революция сознания" в работах Андрея Белого 1917–1919 гг. // Перелом 1917 года: революционный контекст русской литературы. Исследования и материалы / Отв. ред. В.В. Полонский, ред.-составители В.М. Введенская, Е.В. Глухова, М.В. Козьменко. М.: ИМЛИ РАН, 2017. С. 56-76 [Petroff, Valery. "*Revoliutsiia soznaniia* v rabotakh Andreia Belogo 1917-1919 gg.". *Perelom 1917 goda: revoliutsionnyi kontekst russkoi literatury. Issledovaniia i materialy*, Eds. Vadim Polonskii, Vera Vvedenskaia, Elena Glukhova, Michail Koz'menko. Moscow: IMLI RAN Publ., 2017. P. 56-76 (in Russ.)].

Петров 2017b — Петров В.В. Репрезентация пространства в "Возврате" Андрея Белого // АРАБЕСКИ Андрея Белого: жизненный путь, духовные искания, поэтика / Ред.-сост. Корнелия Ичин, Моника Спивак. Белград: Изд-во Филологического факультета Белградского университета, 2017. С. 561-577 [Petroff, Valery. "Reprezentatsiia prostranstva v *Vozvrate* Andreia Belogo". *ARABESKI Andreia Belogo: zhiznennyi put', dukhovnye iskaniia, poetika*, Red.-sost. Korneliia Ichin, Monika Spivak. Belgrade, Filologicheskii fakul'tet Belgradskogo universiteta Publ., 2017. P. 561-577 (in Russ.)].

Петров 2018a — Петров В.В. Революция в физике и антропософское учение Андрея Белого о солнечном атоме // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. 2018. № 4. С. 349-390 [Petroff, Valery. "Revoliutsiia v fizike i antroposofskoe uchenie Andreia Belogo o solnechnom atome" // *Intellektual'nye traditsii v proshlom i nastoiashchem*. Moscow: Akvilo Press, 2018. Vol. 4. P. 349-390 (in Russ.)].

Петров 2018b — Петров В.В. Телеология, четвертое измерение и обратный ход времени в работах А. Белого, Вячеслава Иванова и М. Волошина // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. Вып. 3 / Сост. С.В.

Федотова, А.Б. Шишкин. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 13-61 [Petroff, Valery. “Teleologiia, chetvertoe izmerenie i obratnyi khod vremeni v rabotakh A. Belogo, Viacheslava Ivanova i M. Voloshina”. *Viacheslav Ivanov: issledovaniia i materialy*. Vol. 3. Eds. S.V. Fedotova, A.B. Shishkin. Moscow, IMLI RAN Publ., 2018. P. 13-65 (in Russ.)].

Петров 2018c — Петров В.В. “Две бездны” в русской литературной и философской традиции: Ф. Тютчев, Д. Мережковский и Вяч. Иванов // Д.С. Мережковский: писатель — критик — мыслитель: Сборник статей / Ред.-сост. О.А. Коростелев, А.А. Холиков. М.: Дмитрий Сечин, 2018. С. 240-268 [Petroff, Valery. “*Dve bezdny* v russkoi literaturnoi i filosofskoi traditsii: F. Tiutchev, D. Merezhkovskii i Viach. Ivanov”. D.S. Merezhkovskii: pisatel' — kritik — myslitel’: Sbornik statei / Eds. Oleg Korostelev, Alexei Kholikov. Moscow: Dmitrii Sechin Publ., 2018. P. 240-268 (in Russ.)].

Петров 2018d — Петров В.В. “Воспоминания странного человека, Андрея Белого” как дневник состояний сознания // Литературный факт. 2018. № 10. С. 210-235 [Petroff, Valery. “*Vospominaniia strannogo cheloveka, Andreia Belogo* kak dnevnik sostoianii soznaniia” // Literaturnyi fakt. 2018. Vol. 10. P. 210-235 (in Russ.)].

Петров 2018e — Петров В.В. В.Ф. Асмус и Андрей Белый в 1936 году // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. 2018. № 4. С. 415-452 [Petroff, Valery. “V.F. Asmus i Andrei Belyi v 1936 godu”, *Intellektual'nye traditsii v proshlom i nastoiashchem*. 2018. № 4. P. 415-452. (in Russ.)].

Петров 2022 — Петров В.В. «Здесь геометрия становится уже религией»: Метафорика неэвклидовой геометрии в теоретических построениях Д.С. Мережковского // Emigrantica. М.: ИМЛИ РАН, 2022 (в печати) [Petroff, Valery. “*Zdes’ geometriia stanovitsia uzhe religiei*: Metaforika neevklidovoi geometrii v teoreticheskikh postroeniiakh D.S. Merezhkovskogo”. *Emigrantica*. Moscow, IMLI RAN Publ., 2022 (in print) (in Russ.)].

Серков 2001 — Серков А.И. Русское масонство. 1731–2000 гг. Энциклопедический словарь. М.: РОССПЭН, 2001. 1224 с.

Спивак 1995 — Спивак М.Л. «Москва кадетская» Андрея Белого // Литературное обозрение. 1995. № 4/5. С. 185-186 [Spivak, Monica. “*Moskva kadetskaia* Andreia Belogo”, *Literaturnoe obozrenie*. 1995. Vol. 4/5. P. 185-186 (in Russ.)].

Томсон 1867 — Томсон В. О вихревых атомах [On Vortex atoms, 1867] / Пер. Н.М. Лихтгейма, прим. З. Цейтлина // Под знаменем марксизма. 1924. № 10–11. С. 65-77.

Томсон 1895a — Шаги к кинетической теории материи (1884) // Томсон (лорд Кельвин), Вилльям. Строение материи. Популярные лекции и речи / Пер. с англ. Б.П. Вейнберга / Под ред. проф. И.И. Боргмана. СПб., 1895. С. 154-178.

Томсон, В. 1895b — Демон-распределитель Максвэлля (1879) // Томсон (лорд Кельвин), Вилльям. Строение материи. Популярные лекции и речи / Пер. с англ. Б.П. Вейнберга / Под ред. проф. И.И. Боргмана. СПб., 1895. С. 96-99.

Топоров 2013 — Топоров В.Н. “Минус”-пространство Сигизмунда Кржижановского (1992) // Кржижановский С.Д. Собрание сочинений в 6 т. Т. 6 / Сост., подгот. текста и комм. В. Перельмутера. М.: Б.С.Г.-Пресс; СПб.: Симпозиум, 2013. С. 354-498.

ТрА 2018 — Трансатлантический авангард: Англо-американские литературные движения (1910–1940). Программные документы и тексты / Сост., вступ. ст. В.В. Фещенко. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в СПб., 2018. 360 с.

Турта 2012 — Турта Е.И. А.М. Ремизов: путь к британскому читателю // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2012. Вып. 3 (19). С. 99-106 [Turta E.I. “A.M. Remizov: put' k britanskomu chitateliu”, *Vestnik Permskogo universiteta. Rossiiskaia i zarubezhnaia filologiia*. 2012. Vol. 3 (19). P. 99-106 (in Russ.)].

Умов 1905 — Умов Н.А. Эволюция атома // Научное слово. Кн. 1. Москва, 1905. С. 5-27.

Ушакова 2017 — Ушакова О. Журнал “Criterion” о русской революции и коммунизме // Литература двух Америк. 2017. № 3. С. 335-362 [Ushakova O. “Zhurnal *Criterion* o russkoi revoliutsii i kommunizme”, *Literatura dvukh Amerik*. 2017. Vol. 3. P. 335-362 (in Russ.)].

Хлебников 2001 — Хлебников В. Кручёных (1921) // Собр. соч. в 6 т. / Сост., подгот. текста и прим. Е.Р. Арензона и Р.В. Дуганова. Т. 2. М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2001. — 608 с.

Хинтон 1915 — Хинтон Ч. Четвертое измерение // Хинтон С.Г. Четвертое измерение и Эра новой мысли. Пг., 1915. С. 1-156.

Цейтлин 1924 — Цейтлин З. Вихревая теория материи, ее развитие и значение // Под знаменем марксизма. 1924. № 10–11. С. 78-91.

Шагинян 1923 — Шагинян М. Андрей Белый. Ч. 2: Эпопея. Морфологические заметки // Она же. Литературный дневник. Москва, Петербург: Круг, 1923. С. 103-110. — 224 с.

Янгиров 2002 — Янгиров Р.М. Из эпистолярия Андрея Белого. Новые материалы. Приложение: Печатные материалы о Белом в архиве

П.Н. Милюкова / Вступ. зам., публ. и комм. Р. Янгирова // Андрей Белый. Публикации. Исследования / Ред.-сост. А.Г. Бойчук. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 112-132.

Bonnechere & Cursaru 2020 — Bonnechere P., Cursaru G. Ἀρχή and δῖνος: Vortices as Cosmogonic Powers and Cosmic Regulators. Study Case: The Whirling Lightning Bolt of Zeus // Archiv für Religionsgeschichte. 2020. Vol. 21–22, Issue 1. P. 449-478.

Clifford, William Kingdon. Review of “The Unseen Universe” // The Fortnightly Review. June 1, 1875. Vol. 102 (New Series). P. 776-793.

Cournos, John. Смерть футуризма // Аполлон. 1917. № 8–10. С. 30.

Cournos, John. The Death of Futurism // The Egoist. 1917. IV, 1. P. 6-7.

Faraday 1844 — Faraday, M. A speculation touching Electric Conduction and the Nature of Matter // Phil. Mag. [The London, Edinburgh, and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science]. Ser. 3. Vol. 24 (January-June). No. 157. Feb. 1844. P. 136-144, https://www.biodiversitylibrary.org/page/2519616 (июль 2022).

Gaudier Brzeska H. Vortex // Blast. 1914. № 1 (June 20th). P. 155-158.

Graham 1863 — Graham, Th. On the molecular mobility of gases // Proceedings of the Royal Society of London. 1863. Vol. 12. P. 611-623.

Helmholtz und Thomson 1995 — H. Helmholtz und W. Thomson. Begegnungen und Briefe von 1855–1871. Hrsg. von Herbert Hörz. Band II. Berlin, 1995.

Hinton 1901 — Hinton Ch. The Fourth Dimension. London, 1901. — 247 p.

Kragh 2002 — Kragh, Helge. The Vortex Atom: A Victorian Theory of Everything // Centaurus. 2002. Vol. 44. P. 32-114.

Malebranche N. De la Recherche de la Verité. 6eme ed. T. 2. Paris, 1712.

Maxwell 1875 — Maxwell J.C. Atom // The Encyclopaedia Britannica. 9th ed. Vol. 3. Edinburgh, 1875. P. 36-49.

Maxwell 1878 — Maxwell J.C. Ether, or Aether // The Encyclopaedia Britannica. 9th ed. Vol. 8. Edinburgh, 1878. P. 568-572.

Pfannkuchen 2005 — Pfannkuchen, Antje. From Vortex to Vorticism: Ezra Pound’s Art and Science // Intertexts. 2005. Vol. 9 (1). P. 61-76.

Pound E. Vortex // Blast. 1914. № 1 (June 20th). P. 153-154.

Ransome 1913 — Ransome, Arthur. Kinetic and Potential Speech // Portraits and Speculations. London: Macmillan, 1913. P. 207-225.

Saleeby 1905 — Saleeby, Caleb Williams. Gravitation and the ether // Harper’s Magazine. 1905 (July). Vol. 111 (662). P. 237-240.

Smith 2012 — Smith M.S. Aleksei Remizov's English-language Translators: New Material // A People Passing Rude: British Responses to Russian Culture / Ed. by Anthony Cross. Cambridge: Open Book Publishers, 2012. P. 189-200.

Smith 2013 — Smith M.S. The London Making of a Modernist: John Cournos in Babel // American Writers in Europe: 1850 to the present / Ed. by Ferdâ Asya. New York: Palgrave Macmillan, 2013. P. 75–96.

Smith 2017 — Smith M.S. John Cournos Among the Imagists: Prelude to Petrograd // Journal of Russian American Studies. 2021. 5 (1). P. 24-47.

The Unseen Universe — [Stewart B., P.G. Tait]. The Unseen Universe, or Physical Speculation on a Future State. New York, 1875. 212 p.

Thomson 1854 — Thomson W. Note on the Possible Density of the Luminiferous Medium, and on the Mechanical Value of a Cubic Mile of Sunlight (1854) // Transactions of the Royal Society of Edinburgh. 1857. Vol. 21. Part 1. P. 57-61

Thomson 1867 — Thomson, W. On Vortex Atoms // Proceedings of the Royal Society of Edinburgh. 1867. Vol. VI. P. 94-105. — http://zapatopi.net/kelvin/papers/on_vortex_atoms.html (июль, 2022); reprint.: Phil. Mag. [The London, Edinburgh, and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science]. Ser. 4. Vol. 34. No. 227. July 1867, p. 15-24. — https://www.biodiversitylibrary.org/page/39600976 (июль, 2022).

Петров ***Валерий Валентинович***, доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва), campas.iph@gmail.com

Valery V. Petroff

THE LONDON VORTEX IN ANDREI BELY'S "DIARIES OF AN IDIOT"

The publication offers an interpretive analysis of Andrei Bely's "Diaries of an Idiot". The historical, philosophical, scientific, literary, religious *etc*. aspects of this most complex autobiographical modernist text are investigated. In the center of consideration are the so-called London Chapters of the book. The genesis of a cycle of novels by Andrei Bely, united by the common title «"I". Epopee» is reconstructed. The meaning of the title "Diaries of an Idiot" is clarified. Fyodor Dostoevsky, Charles Dickens and Goethe ("Faust") are pointed out as the authors whom Andrei Bely was guided by. In turn, it is demonstrated that the representation of wartime London in the "Diaries of an Idiot" was reflected in the "The

Return of Baron Munchausen" by Sigizmund Krzhizhanovsky. The place and semantics of the lexeme "vortex" in the figurative language of Andrei Bely are investigated. It was found that the association of the whirlwind with evil and non-existence was present in Bely's prose as early as 1903. Particular attention is paid to the analysis of the theme of the disintegration of the world in atomic vortices presented in the "Diaries of an Idiot". By drawing on the scientific publications of Oliver Lodge and William Thomson (Lord Kelvin) available to Bely, it is shown that the corresponding images in the London Chapters are an artistic rethinking of specific scientific theories of physics of the late 19th and early 20th centuries. This concerns Andrei Bely's reasoning about entropy, the vortex atom, Maxwell's demon, *etc*. It is noted, that a significant impact on Andrei Bely's knowledge of physics was made by the publications of Nikolai Umov, his professor at Moscow University. As a parallel to Andrei Bely's vortex theories of the world, it is pointed to the artistic movement "Vorticism", invented by Ezra Pound after getting acquainted with the teachings of W. Thomson about the vortex atom. It is concluded that post-classical physics for Andrei Bely was not the science about the arrangement of the world, but about the destruction of the physical universe. The topic of spy mania during the First World War, which at that time Bely associated with the world Masonic or "astral" conspiracy, is discussed. The identity of an unnamed friend with whom the author met in London has been established: he turned out to be the Socialist-Revolutionary Nikolai Malikov. It is shown for the first time that the theme of "flattening", understood as a transition from a three-dimensional existence to a two-dimensional one, was borrowed by Andrei Bely from the works of Dmitry Merezhkovsky, in which images of multidimensional spaces and non-Euclidean geometry often occur. The corresponding speculations of Andrei Bely are discussed.

Key words: Andrei Bely, Ivanov-Razumnik, Fyodor Dostoevsky, Charles Dickens, Sigizmund Krzhizhanovsky, Nikolai Umov, Oliver Lodge, William Thomson (Lord Kelvin), Ezra Pound, vortex atom, entropy, post-classical physics.

PETROFF, ***Valery Valentinovich***, Dr Sc (in Philosophy), Chief Research Fellow, RAS Institute of Philosophy (Russian Federation, Moscow), campas.iph@gmail.com

ДЛЯ АВТОРОВ

Проблемно-тематическое издание «Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем / Intellectual Traditions in Past and Present является научным, по тематике — междисциплинарным, охватывающим различные области гуманитарного знания. К публикации принимаются рукописи, отражающие результаты оригинальных исследований. Содержание рукописи должно соответствовать научному уровню академического издания, обладать определенной новизной и представлять интерес для специалистов гуманитарного профиля.

ПРАВИЛА НАПРАВЛЕНИЯ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

1. К рассмотрению принимаются научные работы, переводы источников в электронном виде в формате MS Word, присланные по электронной почте на адрес: aquilopress@gmail.com, соответствующие тематике издания и оформленные в соответствии с требованиями к оформлению рукописей. Отсутствие оформления статей согласно требованиям издания может стать причиной отказа в публикации. Получение рукописей подтверждается. Если уведомление не получено в течение семи дней, пожалуйста, продублируйте отправку материалов.

2. Рекомендуемый объем статей — 1 – 1,5 а.л., включая постраничные примечания, список литературы, аннотацию и ключевые слова. (1 а.л. = 40 000 зн.).

3. Языки публикаций: русский, английский, французский, немецкий, испанский, итальянский.

4. Статьи должны быть подготовлены к процедуре анонимного рецензирования. Информация об авторе должна быть представлена в отдельном файле.

5. Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не был сдан в другое издание.

6. Ссылка на издание «Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна.

7. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ

1. Статья должна быть оформлена в соответствии с принятыми в издании требованиями и тщательно вычитана автором.

Текст набирается в программе Word: размер шрифта — 12, шрифт — Times New Roman, межстрочный интервал — 1,5, поля — 2 см со всех сторон. Абзацы даются с отступом 0,8 см. Заголовки даются жирным шрифтом (по центру).

2. Авторские материалы должны включать следующие элементы:

- — заглавие;
- — аннотация (объем — до 700 знаков);
- — ключевые слова (5-10 основных терминов или персоналий);
- — основной текст статьи;
- — примечания в виде автоматических *постраничных* сносок (в сокращенном варианте);

- — библиографический список источников и литературы, размещенный в конце статьи, входит в общий объем статьи, формируется по алфавиту;
- — сведения об авторе (имя, отчество и фамилия полностью, ученые степень и звание, место работы и должность, электронный адрес (автора / авторов), номер телефона для связи (который не публикуется).

3. *Название статьи, аннотация, ключевые слова и сведения об авторе должны быть представлены на русском и английском языках.* В переводе заголовка, аннотации, ключевых слов не должно быть никаких транслитераций с русского языка, кроме непереводимых названий собственных имен.

4. Библиографическая запись должна содержать следующие пункты: автор / авторы, год издания, заглавие, место издания, например*:* Уколова В.И. 1992: Поздний Рим. Пять портретов. М.: Наука.

Если описывается *сборник статей*, материалы конференции и т.д., то указывается редактор или составитель, например: Цивилизация. 2003 / Сайко Э.В. (ред.) — Цивилизация. Восхождение и слом: Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса / Э.В. Сайко (ред.). М.: Наука, 2003.

То же правило используется и при описании *статьи в сборнике*; следует указывать страницы, на которых расположена статья, например: Хачатурян 2002 — Хачатурян В.М. Возможна ли глобальная история? (по материалам XIX Международного конгресса исторических наук в Осло) // Цивилизации / А.О. Чубарьян (ред.). М., 2002. С. 223-238.

При описании *статьи в журнале* указывается год издания, номер, страницы, на которых расположена статья, напр.: Соломоник 2009 — Соломоник Э.И. О римском флоте в Херсонесе // Вестник древней истории 2 (2009). С. 165-171.

Ссылки на архивные документы приводятся в общем библиографическом списке по автору или, при его отсутствии, по названию документа. Обязательно указывается полное название архивохранилища, номер фонда, название фонда (при наличии), номер описи (при наличии), порядковый номер дела по описи (при наличии), номера листов в деле, например: *Зиновьев И.А.* Секретная депеша от 28 сентября / 11 октября 1901 г. // Архив внешней политики Российской империи. Ф. 151. Оп. 482. Д. 364.

Ссылки на публикации в электронных СМИ или на сайтах приводятся в общем библиографическом списке по автору или заглавию публикации с указанием адреса, где эта публикация размещена, и *датой проверки наличия ресурса*, например: Микаелян Г. Экономические факторы эмиграции населения Армении // Аналитические записки Института Кавказа, март 2022. — http://c-i.am/wp-content/uploads/policy-brief-03_2015_ru.pdf (август, 2022).

5. Иллюстрации должны быть выполнены с учетом возможностей *черно-белой печати*, их следует поместить в текст работы, сопроводив подписями, а также представить отдельными файлами в формате TIF или JPG с разрешением не менее 300 DPI. В тексте должны присутствовать ссылки на иллюстрации.

ПРАВИЛА РЕЦЕНЗИРОВАНИЯ

Все статьи, планируемые к публикации, проходят процедуру анонимного рецензирования и утверждения на редколлегии.

ПРАВИЛА ОПУБЛИКОВАНИЯ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ

1. Решение о публикации принимается в течение трех месяцев с момента предоставления рукописи.

2. Плата за публикации не взимается; гонорары не предусмотрены.

3. Передавая материалы в редакцию, автор, в случае их принятия к публикации, соглашается с политикой издательства о распространении его работы в электронном виде в соответствующих профилю издания базах данных на территории всего мира и передачей исключительных прав издателю.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ
6 (2022)

Поиск DOI: http://search.rads-doi.org/index.php/ (по автору)
http://www.doi.org/ (по DOI)
aquilopress.ru

А.В. Серёгин
10.21267/AQUILO.2022.6.6.011

А.В. Серёгин (Пер., примеч.)
10.21267/AQUILO.2022.6.6.001

В.Т. Звиревич (Пер., примеч.), М.С. Петрова (Ред. перевода, примеч.)
10.21267/AQUILO.2022.6.6.002

А.Ю. Серегина
10.21267/AQUILO.2022.6.6.003

А.Ю. Серегина (Пер., примеч.)
10.21267/AQUILO.2022.6.6.004

А.С. Афонасина
10.21267/AQUILO.2022.6.6.005

Ф.В. Петров
10.21267/AQUILO.2022.6.6.006

В.К. Пичугина, А.Ю. Можайский
10.21267/AQUILO.2022.6.6.007

И.Г. Коновалова
10.21267/AQUILO.2022.6.6.008

В.В. Петров
10.21267/AQUILO.2022.6.6.009

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

ВЫПУСК 6

●

Главный редактор
Майя Станиславовна Петрова

Утверждено к печати
Институтом всеобщей истории РАН 28 сентября 2022 г.

Рецензенты

Ирина Игоревна Блауберг
доктор философских наук, ведущий научный сотрудник
Института философии РАН (Москва)

Вера Павловна Буданова
доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник
Института всеобщей истории РАН (Москва)

Издательство «Аквилон» (Москва)
aquilopress@gmail.com ; https://www.aquilopress.ru ; +7 (968) 924–97–30

Дизайн обложки *И.Н. Граве*
Корректор *М.М. Горелов*

Подписано в печать 17. 10. 2022
Формат 60x90 / 16. Бумага офсетная № 1
Гарнитура Таймс. Печать цифровая
Усл. печ. л. 35. Тираж 600

Отпечатано в типографии Onebook.ru
«Сам Полиграфист». Москва, Волгоградский
пр., д. 42, стр. 5; info@onebook.ru ;
www.onebook.ru тел. +7 (495) 545–37–10

ISSN 2307–8189
Эл. № ФС77–54409

АКВИЛОН
AQUILO PRESS

Полные электронные версии выпусков представлены на сайтах
https://www.aquilopress.ru
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