

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



R G G U B U L L E T I N

№ 10 (53)/10

Scientific journal

Series "Scientific History"
History/Studia classica et mediaevalia
Kentavr /Centaurus
Studia classica et mediaevalia
N 6

Moscow 2010

В Е С Т Н И К Р Г Г У
№ 10 (53)/10

Научный журнал

Серия «Исторические науки»
История/Studia classica et mediaevalia
Кентавр/Centaurus
Studia classica et mediaevalia
№ 6

Москва 2010

УДК 94(08)
ББК 63.3(0)2/3
К 33

Главный редактор
Е.И. Пивовар

Заместитель главного редактора
Д.П. Бак

Ответственный секретарь
Б.Г. Власов

Главный художник
В.В. Сурков

Серия
История/Studia classica et mediaevalia
Кентавр/Centaurus
Studia classica et mediaevalia № 6

Редакционная коллегия серии:
О.В. Ауров
Н.И. Басовская
М.В. Бибилов
Н.П. Гринцер
И.В. Ершова
Г.С. Кнабе
А.В. Подосинов
О.В. Сидорович (ответственный секретарь)
П.Ю. Уваров
В.И. Уколова
П.П. Шкаренков (председатель)

ISSN 1998-6769

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

Миусские античные посиделки – 1

От организаторов семинара	9
<i>Э.В. Рунг</i>	
Подходы к обозначению и периодизации исторических событий в греческой историографии классического периода	11
<i>Т.В. Кудрявцева</i>	
Судебная магия в классической Греции	31
<i>И.Е. Суриков</i>	
Парадоксы «отца истории»: Геродот – исследователь архаической и классической Греции	66
<i>С.Г. Карпюк</i>	
Два патриотизма в «Истории» Фукидида	101
<i>Х. Туманс</i>	
Перикл на все времена	117

Статьи

<i>О.Л. Левинская</i>	
Одиссей на празднике Фесмофорий	157
<i>Д.О. Торшилов</i>	
Слова гесиодовских Муз («Теогония» 26–28) и амебейная версификация	184
<i>Е.Ю. Чепель</i>	
«Греки, измыслившие варварские злодеяния»: образ варвара в «тroyанских» трагедиях Еврипида	198
<i>А.М. Сморчков</i>	
Вопрос об ауспациях в борьбе патрициев и плебеев	212
<i>И.М. Никольский</i>	
De mortibus persecutorum Луция Фирмиана Лактанция: источники христианского историка	223

<i>О.В. Ауров</i>	
Понятие «hereditas» в IV – начале IX вв.: сюжет из истории «вульгаризации» римского права	231
<i>Е.С. Криницына</i>	
Lex autem iuris est species: понятие закона (<i>lex</i>) в сочинениях Исидора Севильского	249
<i>Ю.Я. Вин</i>	
«Аутургии»: особенность византийской экономики или ментальности?	268
<i>Ершова И.В.</i>	
Понятие «трех стилей» в испанской теоретической мысли XV века	279
<i>А.Л. Касаткина</i>	
Ученый-созерцатель, самонадеянный экспериментатор, герой против дракона: архетипическое в трактатах Жака Лефевра о Магдалине	292
Список сокращений	322
Abstracts	325
Сведения об авторах	332

CONTENTS

Miuskie antichnye posidelki – 1

From the Seminar's Organizers	9
<i>E.V. Rung</i>	
The Definition and Periodization of Historical Events in Greek Narrative Tradition of Classical Period.....	11
<i>T.V. Kudryavtseva</i>	
The Judicial Magic in Classical Greece.....	31
<i>I.E. Surikov</i>	
Paradoxes of “Father of History”: Herodotus as a Researcher of Archaic and Classical Greece.....	66
<i>S.G. Karpyuk</i>	
Two Patriotisms in Thucydides	101
<i>H. Tumans</i>	
Pericles Forever	117

Articles

<i>O.L. Levinskaja</i>	
Odysseus at Thesmophoria.....	157
<i>D.O. Torshilov</i>	
The Words of Hesiodic Muses (Theogony 26–28) and the Tradition of Amoebaeon Verse.....	184
<i>E.Yu. Chepel</i>	
Greeks who Conceived Barbarian Cruelties: The Image of the Barbarian in Euripides’ “Trojan” Tragedies.....	198
<i>A.M. Smorchkov</i>	
The Question of the Auspices in the Patrician-Plebeian Struggle	212
<i>I.M. Nikol'sky</i>	
Lactantius's De Mortibus Persecutorum: the Problem of Sources for the Christian Historian.....	223

<i>O.V. Aurov</i>	
The Concept of “Hereditas” in the IV th – early IX th Century: An Episode from the History of “Vulgarisation” of Roman Law.....	231
<i>E.S. Krinitsyna</i>	
“Lex autem iuris est species”: The Conception of Law (<i>lex</i>) in the Works of Isidore of Seville	249
<i>Ju. Ya. Vin</i>	
“Autourgia”: the Peculiarity of Byzantine Economy or Mentality?.....	268
<i>I.V. Ershova</i>	
The Notion of «Three Styles» in Spanish Theoretical Thought of the XV th Century	279
<i>A.L. Kasatkina</i>	
A Scholar and a Contemplator, a Presumptuous Experimentalist, a Hero Battling a Dragon: Archetypal Content in Jacques Lefèvre d’Étaples’ Treatises on Mary Magdalen.....	292
List of abbreviations.....	322
Abstracts.....	325
List of contributors.....	332

МИУССКИЕ АНТИЧНЫЕ ПОСИДЕЛКИ -1



Научный семинар «Миусские античные посиделки» кафедры истории древнего мира Института восточных культур и античности РГГУ состоялся 3–4 апреля 2009 г. и был посвящен истории древней Греции архаического и классического периодов. Тема семинара: «Традиции и новации в изучении архаической. и классической Греции в современной России». Участники представили доклады по теме своих исследований по истории древней Греции архаического и классического периодов (статьи на основе докладов публикуются в этом номере журнала). Организатором семинара выступил С.Г. Карпюк. Открыли научный семинар И.С. Смирнов, директор ИВКА, и П.П. Шкаренков, заведующий кафедрой истории древнего мира.

На утреннем «сидении» 3 апреля были заслушаны источниковедческие доклады И.Е. Сурикова (Москва), С.Г. Карпюка (Москва) и Э.В. Рунга (Казань). После перерыва была представлена выставка научных изданий последних десятилетий по теме семинара из фондов Научной библиотеки РГГУ¹. Книги были сгруппированы по следующим разделам: «Античные авторы», «Архаическая Греция», «Классическая Греция», «Религия и идеология», «Справочные издания», «Участники семинара». Был продемонстрирован хранящийся в библиотеке экземпляр русского перевода Фукидида (издание 1888 г.) с дарственной надписью Ф.Г. Мищенко С.А. Муромцеву. На вечернем «сидении» С.Ю. Сапрыкин (Москва) сделал доклад о тирании на Боспоре. 4 апреля вниманию слушателей были представлены доклады О.В. Кулишовой (С.-Петербург) о военной мантике и Т.В. Кудрявцевой (С.-Петербург) о судебной магии в классической Греции. Все доклады сопровождалось оживленным обсуждением.

В заключение участники семинара приняли участие в дискуссии, посвященной насущным проблемам изучения истории древней Греции в России. Во время дискуссии поднимались самые разнообразные проблемы, как то: снижение интереса к античности и трудности привлечения студентов на античные кафедры; преобладание исследований по политической истории и определенный методологический негативизм современной российской историографии; особое место исследований по истории и археологии Северного Причерноморья в российском антиковедении; соотношение публикаций российских ученых на русском и иностранных языках и роль русского языка как регионального языка науки в Восточной Европе; развитие центров изучения античности в России, помимо Москвы и Санкт-Петербурга, и опасности этого, безусловно позитивного, процесса; необходимость поддержания достойного научного уровня публикаций и диссертаций по античности в России; желательность появления обобщающих трудов по архаической и классической Греции на русском языке. Дискуссия получилась крайне заинтересованной; было высказано предложение превратить «Кентавр» («Вестник РГГУ») в одно из наиболее авторитетных периодических изданий по античной истории и классической филологии в России, для чего можно было бы создать редакционный совет журнала с участием крупнейших российских специалистов по античности. Формат семинара (30–40 минут на доклад и 20–30 минут на обсуждение, а также общая дискуссия в завершение) получил одобрение участников и гостей. Научный семинар «Миусские античные посиделки» предполагается сделать ежегодным, выдвигая для обсуждения новые темы в рамках истории античного мира.

С.Г. Карпюк

Примечания

- ¹ «Меню к посиделкам». Библиографический указатель новых работ по архаической и классической Греции из библиотеки РГГУ к научно-му семинару «Миусские античные посиделки» (3–4 апреля 2009 г.) / Авторы-составители: С.Г. Карпюк, Н.Ю. Костенко, О.Л. Шенягина. М., 2009 (электронная версия: http://liber.rsuh.ru/binary/79776_72.1239094595.21223.htm).

ПОДХОДЫ К ОБОЗНАЧЕНИЮ И ПЕРИОДИЗАЦИИ
ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ
В ГРЕЧЕСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ КЛАССИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

Рассматриваются представления греческих историков V–IV вв. до н. э. об обозначении и периодизации исторических событий. Особое внимание уделяется разнообразным «дефинициям войны»: Персидские войны / Мидийские войны; Пелопоннесская война; Атическая война / Архидамова война; Декелейская война и др. В этой связи исследуются подходы греческих авторов (Геродота, Фукидида, Ксенофонта, Оксирихского историка) к установлению относительной хронологии, когда известное событие принимается за своеобразную точку отсчета, а все прочие события рассматриваются по отношению к нему. Делается вывод, что стереотипные представления греков об обозначении и периодизации исторических событий возникали вследствие осмысления и переосмысления эллинами своего прошлого.

Ключевые слова: Геродот, Фукидид, Ксенофонт, Оксирихский историк, война, периодизация

В своем известном произведении «Хронология древнего мира» Э. Бикерман справедливо замечает, что использование ссылки по времени, которая не требует специальной хронологической системы, – простейший и наиболее древний способ датирования событий¹. И действительно, в произведениях античных авторов, наряду с использованием различных хронологических систем, позволяющих точно датировать событие (таких, как отсчет времени по поколениям, по эпонимным магистратам – афинским архонтам, спартанским эфорам, римским консулам и др., олимпиадам, наконец, введение летоисчисления по олимпиадам и т. д.), наиболее часто применяется относительная хроноло-

Э.В. Рунг

гия, когда какое-либо историческое событие принимается за точку отсчета, а все прочие события воспринимаются по отношению к нему. Такими событиями в архаической и классической греческой историографии были Троянская война, Греко-персидские войны и, наконец, Пелопоннесская война, которые у греков получили соответствующие обозначения.

Исследование вопроса о хронологии и периодизации исторических событий в Греции представляет особый интерес в связи с продолжающимся использованием в современном антиковедении принятых еще в Древней Греции подходов к обозначению тех или иных исторических событий и их периодизации, и вполне напрашиваются аналогии с подходами к обозначению и периодизации некоторых современных событий, связанных, в частности, с военно-политической историей (такowymi могут быть события из истории XX в., например, две мировые войны). Но, конечно, античные подходы к периодизации имеют особенности, которые необходимо определить.

Греко-персидские войны

Заслуга в восприятии Греко-персидских войн как отдельного исторического периода в истории Греции принадлежит, по всей видимости, немецкой историографии XIX – начала XX в., представленной авторами «*Griechische Geschichte*». В частности, Г. Бузольт в разделе «*Die Perserkriege*», занимающем чуть менее 400 страниц, фактически излагает историю взаимоотношения греков Малой Азии, Балканского полуострова и Сицилии с лидийцами, персами и карфагенянами с VII в. до н. э. и до изгнания Ксеркса из Греции в 479 г. до н. э.² К.Ю. Белох начинает второй том своей «Греческой истории» с глобального столкновения эллинов и варваров в начале V в. до н. э.³ В отличие от своих немецких коллег, британские историки XIX – начала XX в. (Дж. Грот, У. Митфорд, Дж. Берн), как кажется, не выделяют отдельного периода Греко-персидских войн, а описывают военные действия греков против Персии в рамках изложения ими событийной истории Греции с непременным экскурсом в историю Персидской державы Ахеменидов⁴. Под «Персидской войной» они, по-видимому, понимают только вторжение

Ксеркса в Грецию в 480 г. до н. э. В самом начале XX в. появилось одно из первых специализированных фундаментальных исследований истории Греко-персидских войн, которое принадлежит перу Дж. Гранди. И примечательно, что этот исследователь, хотя и посвятил свой труд «Персидской войне» (как он называет поход Ксеркса против Греции в 480 г. до н. э.), рассматривает это событие на широком историческом фоне с середины VI в. до н. э.⁵

Однако уже во второй половине XX в. Э. Бэрн в своем фундаментальном труде⁶ заявляет: «Сами Персидские войны не сводились только к великому кульминационному эпизоду – вторжению Ксеркса, которое Фукидид считал завершившимся двумя битвами на море и двумя на суше»; «Персидские войны одновременно с борьбой против союзников Персии – финикийцев – продолжались рядом кампаний от времени завоевания Киром Ионии в 546 г. до н. э. до последней кампании Кимона на Кипре и географически охватывали все Средиземноморье»⁷. В другом месте Бэрн еще более красноречиво утверждает: «Век Персидских войн, со времени Кира – момент, с которого Геродот после предисловия, посвященного царям Лидии, начинает свою историю, – первый полностью исторический период в истории Греции и даже Европы в целом»⁸. Вслед за Бэрном и Дж. Балсер в монографии «The Persian Conquest of the Greeks» говорил также о «продолжительных Персидских войнах с греками» (long Persian Wars with the Greeks) в 545–450 гг. до н. э.⁹ Исследователь, в частности, замечает: «В 478 г. персидские завоевания греков, начатые Киром, продолжались уже 67 лет, и до заключения формального мирного договора прошло еще 28 лет. В целом же первая персидская борьба с греками продолжалась 95 лет»¹⁰. В середине XX в. в обобщающих работах по греческой истории становится заметной тенденция Греко-персидскими войнами называть период более ограниченный по времени. Одни историки датировали его 500/499–449 гг. до н. э., другие – 500–479 или даже 490–479 гг. до н. э.¹¹

τὰ Μηδικά

Геродот (IX, 64) фактически первым из античных авторов называет Греко-персидские войны термином τὰ Μηδικά, который впоследствии станет одним из общепринятых для обозначения воен-

ного конфликта греков и персов¹². Хотя выражение τὰ Μηδικά встречается у Геродота только один раз и более не повторяется, тем не менее примечательно, что «Отец истории» применяет его в значении именно хронологического ориентира, ибо выражение χρόνῳ ὕστερον μετὰ τὰ Μηδικά употреблено для ссылки на события 3-й Мессенской войны, в том контексте, который будет превалировать в произведениях более поздних греческих писателей и историков, упоминавших Греко-персидские войны. Другой выдающийся греческий историк Фукидид, очевидно, немало способствовал развитию представлений о Греко-персидских войнах как мидийских (по сути дела он не знает никакого другого определения для этого конфликта и упоминает его всего 17 раз)¹³. Историк 12 раз использует термин τὰ Μηδικά, 4 раза ὁ Μηδικὸς πόλεμος и один раз τὸ Μηδικόν.

И хотя термин τὰ Μηδικά представляет собой сокращение от τὰ Μηδικὰ πράγματα – «мидийские дела» (по-русски более верно говорить о «делах с мидянами» или даже – «отношениях с мидянами»)¹⁴, однако в значительном большинстве изданий труда как Геродота, так и Фукидида, это определение переводят далеко не столь однозначно.

Среди огромного множества переводов Геродота и Фукидида отметим лишь некоторые. Так, Дж. Роулинсон переводил τὰ Μηδικά у Геродота как «борьба против мидян» (struggle against the Medes), а А.Д. Годли – «персидское дело» (Persian business)¹⁵. Как «Мидийская война» (Median War) переводил τὰ Μηδικά, ὁ Μηδικὸς πόλεμος и даже τὸ Μηδικόν в тексте Фукидида Ричард Кроули, не делая между этими терминами особых различий¹⁶. В русских переводах Геродота и Фукидида, принадлежащих Г.А. Стратановскому, термин τὰ Μηδικά передается как «Персидские войны» (при переводе IX, 64 Геродота) или «Мидийские войны» (при переводе Фукидида)¹⁷.

Во всех случаях τὰ Μηδικά у Фукидида выступает в качестве своего рода хронологического ориентира для датировки им предшествующих или последующих событий – в качестве своеобразной точки отсчета (как это мы видели уже на примере употребления этого термина Геродотом).

В труде Фукидида встречаются следующие фразеологические обороты: πρὸ τῶν Μηδικῶν – «перед мидийскими делами» (I, 14, 2 – о росте численности триер у сицилийских тиранов и керки-

рян; I, 97, 2 – ссылка на писателей, излагавших события греческой истории до «мидийских дел» или сами «мидийские дела»¹⁸); ἀπὸ τῶν Μηδικῶν – «со времени мидийских дел» (I, 18, 3 – о возникновении и росте враждебности между Афинами и Спартой; I, 142, 7 – о развитии мореходства у афинян; VIII, 24, 3 – говорится, что хиосцы не страдали от вражеского нашествия со времени «мидийских дел»); μετὰ τὰ Μηδικά – «после мидийских дел» (II, 16, 2 – о восстановлении афинянами своих загородных домов и сельского образа жизни; VI, 82, 3 – о строительстве флота и избавлении от спартанской гегемонии).

В своих комментариях к труду Фукидида А. Гомм предполагал, что выражение τὰ Μηδικά описывает события только войны 480–479 гг. до н. э. и исключает битву при Марафоне¹⁹. Однако его мнение аргументированно опровергал Н. Хэммонд. На наш взгляд, целесообразно привести примеры, следующие из сообщений Фукидида о том, что греки под τὰ Μηδικά подразумевали как сражение при Марафоне, так и битвы войны с Ксерксом²⁰.

Во-первых, Фукидид (I, 14, 2) помещает начало «мидийских дел» ранее смерти Дария I в 486 г. до н. э. Историк сообщает, что первоначально у греков было мало кораблей, однако незадолго до «мидийских дел» и кончины Дария (ὀλίγον τε πρὸ Μηδικῶν καὶ τοῦ Δαρείου θανάτου) у сицилийских тиранов и керкирян появилось уже много триер. Во-вторых, афинский историк далее сообщает, что упомянутые тираны и керкиряне стали сильны в морском отношении в последнее время перед походом Ксеркса (τελευταῖα πρὸ τῆς Ξέρξου στρατείας), таким образом, приводя очередное событие 480 г. до н. э., которое вполне укладывается в заявленную им хронологическую систему. В третьих, Фукидид обращается к возникновению флота у эгинцев и афинян (I, 14, 3), заявляя, что афиняне также не имели сильного флота, но построили его по совету Фемистокла во время войны с эгинцами, «когда уже ожидали нападения варвара» (ἄμα τοῦ βαρβάρου προσδοκίμου ὄντος). В приведенном отрывке Фукидида просматривается еще и другая закономерность: сицилийские тираны и керкиряне обзавелись флотом до начала «мидийских дел» в 490 г. до н. э., а афиняне и эгинцы – только перед нападением варвара в 480 г. до н. э.

В распоряжении исследователей находится и другое сообщение Фукидида, которое может в какой-то степени подтвердить,

что τὰ Μηδικά в представлении греков (в частности, афинян) должно было включать и Марафонскую битву. Это речь афинских послов в Спарте в 431 г., предваряя которую, они обещали поведать о достижениях своих сограждан в период «мидийских дел», τὰ Μηδικά. Послы начали свой рассказ с упоминания битвы при Марафоне, далее перешли к событиям похода Ксеркса, особо отметив заслуги афинян в битве при Саламине (*Thuc.* I, 73, 2 – 74, 4).

Что касается продолжительности «мидийских дел», то прояснить этот вопрос также позволяет Фукидид (I, 18, 3). Он сообщает, что афиняне и спартанцы, разделенные враждой, заключали взаимные договоры или воевали друг с другом «после мидийских дел вплоть до этой войны» (ἀπὸ τῶν Μηδικῶν ἐς τόνδε αἰεὶ τὸν πόλεμον). Из этого понятно, что Фукидид относил завершение «мидийских дел» по крайней мере к 479 г. до н. э. и не включал в него события пентеконтаэтии (подтверждение этой точки зрения см. также: *Thuc.* I, 95, 7; III, 10, 2). Даже если исходить только из семантики самих терминов, τὰ Μηδικά должно было иметь более широкое значение, чем, например, ὁ Μηδικὸς πόλεμος – «Мидийская война».

В IV в. до н. э. определение τὰ Μηδικά продолжает сохраняться для обозначения Греко-персидских войн, хотя уже можно наблюдать примеры отступления от этого правила, вызванного общей тенденцией перехода от восприятия персов как мидян к восприятию их как персов.

Выражение τὰ Μηδικά присутствует в псефизме Патроклида в отношении лиц, подвергшихся атимии, которая сохранилась в речи оратора Андокида «О мистериях» (I, 77). Употребляет его и Ксенофонт в сочинении «О доходах» (*De vectigal.* 5, 5). Аристотель в своих трудах полностью следует традиции восприятия Греко-персидских войн как мидийских. В «Афинской политике» (23, 1; 25, 1; 41, 2) он дважды упоминает τὰ Μηδικά в качестве временного ориентира при ссылке на усиление влияния совета Ареопага. В «Политике» Аристотель пять раз употребляет этот термин, причем в трех случаях также с целью установления хронологического ориентира: в Таренте установилась демократия μικροὶ ὕστερον τῶν Μηδικῶν (V, 2, 7); распря в Гестиее произошла μετὰ τὰ Μηδικά (V, 3, 2) и т. д.

ὁ Μηδικὸς πόλεμος

В свою очередь, определение ὁ Μηδικὸς πόλεμος впервые употребляет только Фукидид применительно к войне греков с Ксерксом. Поэтому оно, по-видимому, не является точным синонимом τὰ Μηδικά, а кроме того, в употреблении афинским историком выражения ὁ Μηδικὸς πόλεμος можно заметить некоторые особенности: во-первых, несравненно более редкое применение; во-вторых, неиспользование его в качестве хронологического ориентира; в-третьих, различие в определениях τὰ Μηδικά и ὁ Μηδικὸς πόλεμος могло состоять в том, что первое событие включало битву при Марафоне, а второе – нет. Собственно, об этом также непосредственно говорит Диодор Сицилийский, который в своем изложении источников основывался на более ранней греческой исторической традиции. После своего рассказа о захвате эллинами Сеста в 479 г. до н. э. историк замечает: «Итак, война, названная Мидийской и длившаяся в течение двух лет, закончилась (Ὅμῃν οὖν Μηδικὸς ὀνομασθεὶς πόλεμος γενόμενος διετὴς τοῦτο ἔσχε τὸ πέρας)» (*Diod.* XI, 37, 6). Если следовать именно такому подходу к определению даты завершения войны греков против Ксеркса, становится понятно, почему Геродот завершает свою «Историю» рассказом о взятии Сеста словами (IX, 121): «После этого афиняне отплыли в Элладу. Они везли с собой среди другой добычи также и канаты от мостов: эти канаты они хотели посвятить в храмы. В этом году больше ничего не произошло» (вслед за этим пассажем, конечно, следует еще небольшое историческое отступление о совете, который якобы дал Киру Великому Артембар, дед Артаикта – командира гарнизона Сеста, и побудил персидского царя к началу завоеваний – достойный конец повествования) (*Hdt.* IX, 122). Но вернемся к тексту Фукидида.

Текст Фукидида, казалось бы, может предполагать, что ὁ Μηδικὸς πόλεμος продолжалась даже после ухода войска Ксеркса из Греции в 479 г. до н. э., и к этому выводу приходит Н. Хэммонд (I, 95, 7: говорится о нежелании спартанцев участвовать в «Мидийской войне» после отказа союзников признать за ними гегемонию; III, 10, 2: приводится речь митиленского посла в Олимпии, который говорил, что их союз с афинянами был заключен после того, как спартанцы перестали участвовать в «Мидийской войне», а афиня-

не остались, чтобы завершить борьбу). Однако самое большее, о чем могут свидетельствовать сообщения Фукидида, так это о том, что переход гегемонии от спартанцев к афинянам в 478 г. до н. э. был все еще событием «Мидийской войны». Кроме того, как и в случае с «мидийскими делами», мы можем определить мнение Фукидида в отношении даты завершения «Мидийской войны». Историк заявляет (I, 97, 1), что намерен рассказать о событиях между Пелопоннесской и Мидийской войнами (μεταξὺ τοῦδε τοῦ πολέμου καὶ τοῦ Μηδικοῦ), которые, однако, он начинает излагать с захвата Кимоном Эйона в 476 г. до н. э., и, видимо, справедливо полагая, что это событие уже не принадлежит к истории «Мидийской войны». Аристотель тоже приводит выражение ὁ Μηδικὸς πόλεμος (V, 6, 2), когда упоминает о Павсании как стратеге в «Мидийской войне».

τὸ Μηδικόν

Фукидид один раз использует термин τὸ Μηδικόν, несомненно подразумевая под ним τὸ Μηδικὸν ἔργον – «Мидийское дело». Как считает Н. Хэммонд, Фукидид здесь ссылался только на военные действия Ксеркса в Европе 480 г. до н. э., и этому, по его мнению, есть достаточно ясное подтверждение в следующем пассаже историка: «Из прежних дел (τῶν δὲ πρότερον ἔργων) самым важным было мидийское (τὸ Μηδικόν), но и его исход равным образом был решен двумя морскими и двумя сухопутными сражениями» (*Thus.* I, 23, 1). В отличие от двух рассмотренных выше определений Греко-персидских войн, в данном случае Фукидид более конкретен в отношении событий, составлявших суть «мидийского дела», однако и здесь среди них не упоминается битва при Марафоне²¹.

τὰ Περσικά, ὁ Περσικὸς πόλεμος

По замечанию К. Таплина, именно в ряде текстов IV в до н. э. впервые войны греков с Персией стали обозначаться не как «мидийские», но как «персидские»²². Использование термина τὰ Περσικά можно наблюдать уже у Исократ (IV, 158; VII, 75; VIII, 37, 90), для которого в принципе не было характерно обозначение персов как мидян. В нескольких случаях афинский оратор называет

ὁ Περσικὸς πόλεμος – «Персидскую войну» (VIII, 88; XIV, 5; XV, 233; XII, 49), хотя контексты таких упоминаний показывают, что оратор не делал особого различия между этим определением и τὰ Περσικά. У Платона также встречается определение ὁ Περσικὸς πόλεμος в качестве временного ориентира (Menex. 242b); в другом примере он упоминает τὰ Περσικά также как соответствующее хронологическое указание (Leg. 642d).

ὁ Ἑλληνικὸς πόλεμος

Весьма примечательно, что Фукидид (I, 128, 3), упоминая о деятельности Делосского союза против Персии после 478 г. до н. э., употребляет определение «Эллинская война» – ὁ Ἑλληνικὸς πόλεμος. Представляется уместным привести соответствующую цитату: «После своего отстранения от командования силами Эллинского союза и суда в Спарте, на котором он был оправдан, Павсаний по собственному почину прибыл на Геллеспонт на гермионской триере якобы для того, чтобы участвовать в “Эллинской войне” против персов, а на деле для тайных переговоров с персидским царем (τῷ μὲν λόγῳ ἐπὶ τὸν Ἑλληνικὸν πόλεμον, τῷ δὲ ἔργῳ τὰ πρὸς βασιλέα πράγματα πράσσειν)». Речь в данном отрывке идет о Павсании, сыне Клеомброта, победителе персов при Платеях, обвиненном позднее в персофильстве – мидизме. Представляется, что Фукидид далеко не случайно употребил в данном контексте выражение ὁ Ἑλληνικὸς πόλεμος. Возможно, он хотел тем самым подчеркнуть переход инициативы ведения войны от персов (как это было в случае с Мидийскими войнами) к грекам, хотя все же представляется маловероятным, что «Эллинская война» была официальным наименованием военных действий, предпринимаемых греками после изгнания Ксеркса в 479 г. до н. э.²³

Итак, подведем некоторые итоги. Во-первых, в значительном большинстве случаев у греческих авторов для обозначения Греко-персидских войн использовался термин τὰ Μηδικά (которому в IV в. до н. э. на смену приходит в некоторых случаях τὰ Περσικά), обычно выполнявший роль соответствующего хронологическо-

го ориентира. Фактически можно назвать еще столь же значимое в глазах греков событие, достойное того, чтобы стать своеобразной точкой отсчета, – τὰ Τρωϊκὰ или Τρωϊκὸς πόλεμος – «Троянская война», довольно часто упоминаемая греческими авторами, причем нередко в сопоставлении с Греко-персидскими войнами (для греков IV в. до н. э. таким событием стала еще и Пелопоннесская война)²⁴. Во-вторых, выражение ὁ Μηδικὸς πόλεμος (затем ὁ Περσικὸς πόλεμος) уступает по распространенности определению τὰ Μηδικά, что можно объяснить использованием его только применительно к войне 480–479/8 г. до н. э., без придания ему свойства хронологического ориентира (собственно говоря, примеры, связанные с этим выражением, приводятся только при упоминании похода Ксеркса). По крайней мере рассмотренный материал показывает, что у греков сложилось вполне определенное представление о Греко-персидских войнах. Хотя тема требует дальнейшего изучения, все же создается впечатление, что греки не относили к периоду Греко-персидских войн ни персидское завоевание Малой Азии в 546 г. до н. э., ни Ионийское восстание 500–494 г. до н. э., ни также боевые действия против персов после основания Делосской симмахии в 478 г. до н. э., завершившиеся подписанием Каллиева мира 449 г. до н. э. Греко-персидские войны, в восприятии греков, в «широком смысле» – τὰ Μηδικά – отражения персидских нашествий на Грецию в 490 и 480/79 г. до н. э., в «узком смысле» – ὁ Μηδικὸς πόλεμος – война только с Ксерксом 480/79 г. до н. э.

Можно допустить, что впервые заявленное Геродотом и полностью воспринятое Фукидидом представление о Греко-персидских войнах как мидийских фактически должно было восходить к первой половине V в. до н. э., скорее всего, к логографам. Подходы античных авторов к обозначению Греко-персидских войн обнаруживают отсутствие какого бы то ни было представления о периодизации этого конфликта, поскольку и τὰ Μηδικά, и ὁ Μηδικὸς πόλεμος предстают в нерасчленном виде.

В эллинистический и римский периоды восприятие Греко-персидских войн как мидийских снова получает распространение в греческой литературе, однако это продолжение традиции можно считать следствием стремления греческих писателей подражать стилю авторов классической эпохи. Особенно примечателен в этом

отношении Плутарх, который при каждом своем упоминании Греко-персидских войн называет их «мидийскими» (*Plut. Thes.* 36, 1; *Pelop.* 16, 5; *Arist.* 1, 6; 11, 9; *Cim.* 1, 2; *Nic.* 13, 5; *Mor.* 412b, 828d, 870d, 873a, 1049c), и Павсаний, который в своем «Описании Эллады» также следует этой традиции (*Paus.* I, 23, 4; II, 29, 5; V, 23, 3; VIII, 45, 5; IX, 10, 14. X, 16, 6; 35, 3)²⁵. Частота, с которой определения τὰ Μηδικά и ὁ Μηδικὸς πόλεμος встречаются у названных авторов, наглядно свидетельствует о том, насколько в сознании греков в свое время было укоренившимся определение «Мидийские» по отношению к Греко-персидским войнам. Примечательно в этой связи интересное наблюдение Д. Графа: «Даже сегодня, когда английские авторы предпочитают говорить “Persian Wars”, французские же сохраняют первоначальный язык с их выражением “guerres mediques”»²⁶.

Пелопоннесская война

Современные подходы к периодизации Пелопоннесской войны вполне традиционны. Это деление военных действий на ряд периодов: Архидамова война, Никиев мир и Сицилийская экспедиция, Декелейская война²⁷. Между тем основные подходы к периодизации этого наиболее крупного межполисного конфликта в Греции были заложены еще самими современниками, из которых первенство принадлежит знаменитому историку Фукидиду. Однако следует заметить, что античные периодизации Пелопоннесской войны имели свои особенности, которые необходимо определить.

Ὁ Πελοποννησιακὸς πόλεμος

Как известно, основной труд Фукидида посвящен истории Пелопоннесской войны, однако у самого историка выражение «Пелопоннесская война» ни разу не встречается. Вместо этого определения Фукидид при ссылках на афино-спартанский конфликт употребляет сочетание «эта война», хотя, конечно, из данного факта еще не следует, что современникам Фукидида не было известно позднее получившее широкое распространение название для наиболее продолжительной войны в греческой истории. Собственно,

Э.В. Рунг

у историков позднеклассического и эллинистического периодов определение «Пелопоннесская война» также не встречается, и только в I в. до н. э. Диодор Сицилийский (XII, 37, 2) красноречиво констатирует: «Афинянин Фукидид написал историю <...> о происходившей войне афинян с лакедемонянами, названной Пелопоннесской. Эта война продолжалась двадцать семь лет, Фукидид же описал двадцать два года в восьми книгах». Между тем, не сохранив официального названия войны, Фукидид подразделяет события этой войны на отдельные эпизоды, которые связаны между собой хронологически.

Τὰ Κερκυραϊκὰ καὶ Ποτειδεατικὰ

Прежде всего Фукидид выделяет керкирские и потидейские события (войны) (I, 118, 1: Κερκυραϊκὰ καὶ Ποτειδεατικὰ), которые он видит среди основных поводов к войне Пелопоннесской, в отношении чего замечает: «Через несколько лет произошли упомянутые выше события на Керкире и в Потидее, а также и остальные события, послужившие непосредственным поводом к этой войне (ὅσα πρόφασις τοῦδε τοῦ πολέμου κατέστη). Все эти военные действия эллинов друг против друга и против варвара приходятся примерно на пятидесятилетие, прошедшее со времени ухода Ксеркса из Эллады до начала этой войны (ὅσα ἔπραξαν οἱ Ἕλληνες πρὸς τε ἀλλήλους καὶ τὸν βάρβαρον ἐγένετο ἐν ἔτεσι πεντήκοντα μάλιστα μεταξὺ τῆς τε Ξέρξου ἀναχωρήσεως καὶ τῆς ἀρχῆς τοῦδε τοῦ πολέμου)». Конечно, в данном случае, как и в связи с определением τὰ Μηδικὰ, перевод выражения Κερκυραϊκὰ καὶ Ποτειδεατικὰ как «керкирская и потидейская война» весьма условен, и это понимают различные переводчики труда Фукидида. Г.А. Стратановский, например, переводит это как «раздоры на Керкире и в Потидее». Весьма примечательно, что выражение Κερκυραϊκὰ καὶ Ποτειδεατικὰ не встречается у прочих авторов, общавшихся о Пелопонесской войне.

Ὁ Ἀττικὸς πόλεμος / Ἀρχιδάμειος πόλεμος

Первый же период Пелопоннесской войны Фукидид несколько раз называет «Аттической войной» (ὁ Ἀττικὸς πόλεμος), но не

употребляет по отношению к нему теперь общепринятое определение «Архидамова война».

Впервые историк использует выражение «Аттическая война», когда характеризует положение Аргоса после того, как в 421 г. до н. э. истек срок Тридцатилетнего мира со Спартой: «Положение Аргоса было во всех отношениях превосходным; он не участвовал в Аттической войне (οὐ ξυναράμενοι τοῦ Ἀττικοῦ πολέμου) и, сохраняя мирные отношения с обеими воюющими сторонами, сумел извлечь для себя выгоды» (*Thuc.* V, 28, 2). В другом случае Фукидид (V, 31, 3) говорит об Аттической войне как своего рода хронологическом ориентире, заявляя, что лепрейцы платили по договоренности с элейцами один талант Зевсу Олимпийскому за аренду спорного участка земли «вплоть до Аттической войны» (μέχρι μὲν τοῦ Ἀττικοῦ πολέμου). И, наконец, в третьем примере историк ссылается на условие договора, согласно которому каждый участник Аттической войны после ее окончания сохраняет свои владения (καὶ τὴν ξυνθήκην προφέρουσιν ἐν ἧ εἰρήτῳ, ἃ ἔχουσιν ἐς τὸν Ἀττικὸν πόλεμον καθίσταντό τινες) (*Thuc.* V, 31, 1) (ссылка на условия Никиева мира, хотя в версии Фукидида в договоре этой статьи нет).

Собственно же употребление определения «Архидамова война» (Ἀρχιδάμειος πόλεμος) лексикограф Гарпократион приписывает двум афинским ораторам – Лисию и Динарху: «Архидамова война: Лисий в речи “Против Андротиона” и Динарх в речи “Против Пифея”. Первые десять лет Пелопоннесской войны были названы Архидамовой войной оттого, что Архидам в Аттику совершал вторжения, как рассказывают Фукидид, Эфор и Анаксимен» (*Harpocr.* s.v. Ἀρχιδάμειος πόλεμος). Упоминание трех греческих историков очевидно предполагает не то, что они уже использовали выражение «Архидамова война», а то, что они рассказывали о событиях этой войны.

Военные действия, которые развернулись в Греции после заключения Никиева мира в 421 г. до н. э. и вплоть до начала сицилийской экспедиции афинян, Фукидид именует мантинейской и эпидаврйской войной, в отношении чего замечает: «Кроме того, в мантинейской и эпидаврйской войне (πρὸς τὸν Μαντινικὸν καὶ Ἐπιδαύριον πόλεμον) и в других делах были также допущены нарушения пунктов договора» (*Thuc.* V, 26, 2).

Ὁ τῆς Δεκελείας πόλεμος / Ὁ Δεκελεϊκὸς πόλεμος

Подобным образом понятие «Декелейская война» впервые употребляет уже Фукидид (VII, 27, 2), но у этого историка это определение предстает в виде ὁ τῆς Δεκελείας πόλεμος – война у Декелеи: «В это же лето прибыли в Афины еще 1300 вооруженных кинжалами пельтастов из племени диев, которые должны были плыть с Демосфеном в Сицилию. Но так как они явились слишком поздно, то афиняне колебались – не отослать ли их назад во Фракию, откуда пришли. Держать их ради *Декелейской войны* казалось афинянам слишком дорого, ибо каждый из них получал по драхме в день. Декелея сначала была укреплена (именно за это лето) всем союзным пелопоннесским войском, а потом ее занимали для набегов на поля гарнизоны союзных городов, сменявшиеся время от времени. Эти набегии наносили большой вред афинянам; материальный ущерб и потери в людях глубоко подрывали мощь афинской державы» (*Thus.* VII, 27, 1–3). Однако уже в IV столетии до н. э. в произведениях ряда греческих авторов появляется более привычное и общеупотребимое выражение ὁ Δεκελεϊκὸς πόλεμος. И здесь прежде всего следует обратиться к сведениям Оксиринхского историка IV в. до н. э.

Фрагменты новой греческой истории были обнаружены в египетском городе Оксиринхе в 1906 г. и опубликованы в 1908 г. Б.П. Гренфеллом и А.С. Хантом в лондонском издании Оксиринхских папирусов²⁸. Эта греческая история была написана на оборотной стороне папируса, содержащего земельную опись Арсиноийского нома, и теперь хранится в Британском музее в отделе рукописей. Обнаруженные фрагменты содержат подробное изложение событий начала IV в. до н. э. и уделяют основное внимание предыстории Коринфской войны (особый акцент сделан на объяснение предпосылок войны, походы Агесилая в Малую Азию, действия персидского флота, руководимого Кононом, против спартанцев).

Со временем фрагменты этой греческой истории из Оксиринхаполнились новооткрытыми частями текста. В 1934 г. в Оксиринхе были обнаружены другие фрагменты, излагающие историю заключительного периода Пелопоннесской войны, они хранятся теперь в библиотеке Института папирологии Флоренции: впервые они были опубликованы В. Бартолетти и позднее помещены в изданное

этим же автором в 1959 г. собрание фрагментов Оксиринхской истории – «Hellenica Oxyrhynchia». Между тем в современной науке возрождению дискуссии об авторстве способствовали новые находки фрагментов Оксиринхской истории, хранящиеся теперь в Каирском музее, которые были опубликованы Л. Кененом в 1976 г. Каирский папирус (как и флорентийский) содержит колонки текста, повествующие о заключительной стадии Пелопоннесской войны, в частности, о нападении афинского стратега Фрасилла на Эфес летом 409 г. до н. э.²⁹ Уже давно предположено, а позднее нашло подтверждение во флорентийском и каирском папирусах, что Оксиринхский историк выступал продолжателем Фукидида и излагал события начиная с 411 г. до н. э.³⁰ Даже во фрагментах Лондонского папируса историк обращается несколько раз к истории Декелейской войны (Hell. Оху. XII, 3–4; XIX, 4; XXI, 2). Нас же особенно интересует то обстоятельство, что историк применительно к этому этапу Пелопоннесской войны употребляет определение ὁ Δεκελεικὸς πόλεμος. В одном случае автор Оксиринхской истории в своей заметке о деятельности коринфянина Тимолая сообщает: «В Коринфе все, стремившиеся к государственному перевороту, кроме Тимолая, относились враждебно к лакедемонянам... Только Тимолай относился к ним враждебно из-за личной обиды; до этого времени он был лучшим другом и ярым приверженцем лакедемонян. В этом легко убедиться, вспомнив то, что произошло во время Декелейской войны. Так, во-первых, этот Тимолай с флотом из пяти кораблей предал разграблению некоторые из подвластных афинянам островов; во-вторых, приплыв с двумя триерами в Амфиполь, заставил амфипольцев спустить на воду еще четыре триеры и с этим флотом, как я уже говорил выше (ὥσπερ εἴρηκα π]ου καὶ πρότερον), разбил в морском бою афинского стратега Симиха, захватив весь вражеский флот, состоявший из пяти триер и тридцати грузовых кораблей. Затем он поплыл с этими триерами на Фасос и принудил его отложиться от Афин» (перевод С.Я. Лурье) (Hell. Оху. XII, 3–4).

Представляется интересным и другое упоминание историка о событиях последнего этапа Пелопоннесской войны в связи с вопросом персидского финансирования греческого флота: «Стратеги платили воинам неаккуратно жалование, как всегда бывает, когда война ведется за (персидского) царя; так, и во время Декелейской войны (κα]τὰ τὸν Δεκελεικὸν πόλεμον), когда персы были союзни-

Э.В. Рунг

ками лакедемонян, они выдавали деньги крайне скупо и неохотно, и много раз положение было таково, что оставалось лишь распустить союзный флот... Виновник такого положения – (персидский) царь; когда он затевает войну, он только в самом начале препровождает военачальникам небольшую сумму денег, и не заботится о том, что будет дальше. Поэтому иногда лица, которым поручено руководство делами, не имея возможности вести расходы за собственный счет, вынуждены распустить боевые силы. Таково обычное положение вещей» (перевод С.Я. Лурье) (Hell. Оху. XXII, 2). И так, вполне определенно по контексту, что Оксиринхский историк использует определение «Декелейская война» для обозначения определенного исторического периода, и в дальнейшем именно оно стало общепринятым в античной и современной историографии, и это тем более парадоксально, что исход самой войны, как известно, был решен не в результате борьбы за Декелею, а в ходе военных действий в Эгейском море, чему, собственно говоря, посвящена VIII книга «Истории» Фукидида, I и частично II книги «Греческой истории» Ксенофонта.

Ὁ Ἰωνικὸς πόλεμος

Фукидид употребляет и другое выражение для обозначения последнего периода Пелопоннесской войны – «Ионийская война», которое, надо сказать, более адекватно отражает сам ход военных действий (*Thuc.* VIII, 11, 3). Причем Фукидид использует сочетание ὁ Ἰωνικὸς πόλεμος именно в качестве *terminus technicus*, замечая в отношении неудачной для спартанцев стычки с афинскими кораблями у коринфского Спирея: «Тогда лакедемоняне в унынии от неудачи их первого предприятия в Ионийской войне решили больше не посылать кораблей из Лаконики и даже отозвать уже посланные». В современной историографии определение «Ионийская война» иногда встречается, но значительно реже, чем выражение «Декелейская война»³¹.

Можно обоснованно предполагать, что конец Пелопоннесской войны стал своеобразной точкой отсчета, как это уже было с Греко-

персидскими войнами. И это обстоятельство заметил Ксенофонт (Hell. II, 2, 23), который восклицает: «Этот день считали началом свободной жизни для греков». Примечательно, что текст «Греческой истории» Ксенофонта вообще не содержит информации в отношении обозначения и периодизации исторических событий, и определения «Коринфская война» или же «Беотийская война» присутствуют у других греческих авторов. Так, например, определение ὁ Κορινθιακὸς πόλεμος по отношению к событиям войны 395–387 гг. до н. э. впервые встречается, по всей видимости, в речи оратора IV в. до н. э. Исея (De Arist. 20), в более поздней исторической традиции – у Диодора Сицилийского (XII, 30, 5; XIV, 86, 6) и Павсания (III, 9, 12; IV, 17, 5). Обозначения ὁ Βοιωτικὸς πόλεμος для событий в Греции 378–371 г. до н. э. и ὁ Λακωνικὸς πόλεμος для событий 371–366 гг. употребляет Диодор (XV, 25, 1; 76, 3)

В лондонском издании фрагментов Оксиринхской истории весьма примечательна датировка событий восьмым годом: ἔτος ὀγδοὸν ἐνειστήκει... Поскольку описываемые в папирусе события происходили в 396 г. до н. э., нетрудно заметить, что историк точкой отсчета считал именно 404 г. до н. э. – год завершения Пелопоннесской войны. Начало фразы на папирусе не сохранилось и различные издатели фрагментов предлагают различные конъектуры: [τῇ μὲν εἰρήνῃ τῇ πρὸς Ἀθηναίους] (Б.П. Гренфелл и А.С. Хант); [τῶν Λακεδαιμονίων ἀρχῇ] (Э. Мейер); [πόλει μετὰ τὴν ἀναρχίαν] (Г. Де Санктис); [πόλει πάλιν δημοκρατουμένη] (Л. Парети); [Ἑλλάδι τῆς κοινῆς εἰρήνης] (Кайль); [μετὰ τὸν πόλεμον εἰρήνῃ] (Ф. Якоби)³². На мой взгляд, Оксиринхский историк в данном контексте ссылался на конец войны.

Итак в употреблении античными авторами тех или иных определений обнаруживаются некоторые закономерности. Зарождение обозначений исторических событий требовало времени, достаточного для осмысления и переосмысления греками своего прошлого. Чем дальше по времени события, тем более выверены и стереотипны формулировки, обозначающие его, и тем более устоявшаяся становится периодизация.

- ¹ Бикерман Э. Хронология древнего мира. М., 1975. С. 57.
- ² *Busolt G.* Griechische Geschichte bis zur Schlacht bei Chaeronea. Bd. 2. Gotha, 1895. S. 450–807.
- ³ *Beloch K.J.* Griechische Geschichte. Bd 2. Strassburg, 1914. Abt.1. S. 1–74.
- ⁴ *Grote G.* A History of Greece. Vol. IV–V. London, 1849; *Mitford W.* The History of Greece. Vol.1–2. London, 1878; *Bury J.* A History of Greece to the Death of Alexander the Great. London, 1913.
- ⁵ *Grundy G.B.* The Great Persian War and Its Preliminaries. London, 1901.
- ⁶ *Burn A.B.* Persia and the Greeks. The Defense of the West. London, 1962. Впоследствии, однако, исследователь скорректировал это свое мнение, и во втором томе «The Cambridge History of Iran» в главе, посвященной взаимоотношениям греков и Персии, называет «Великими войнами» период только с 499 по 449 гг. до н. э. (*Burn A.B.* Persia and the Greeks // The Cambridge History of Iran. Vol. 2. Cambridge, 1985. P. 307).
- ⁷ *Burn A.B.* Persia and the Greeks... P. 1.
- ⁸ Ibid. P. 1.
- ⁹ *Balcer J.M.* The Persian Conquest of the Greeks, 545–450 BC. Konstanz, 1995. P. 16–17.
- ¹⁰ Ibid. P. 299.
- ¹¹ *Walter U.* The Classical Age as the Historical Epoch // A Companion to the Classical Greek World / Ed. K. Kinzl. London, 2006. P. 13.
- ¹² Остается только сожалеть, что этот термин был оставлен без внимания в таких авторитетных комментариях к труду Геродота, как Р.У. Мейкана, а также У.У. Хау и Дж. Уэлса, изданных еще в начале XX в. (*Macan R.W.* Herodotus. The Seventh, Eighth and Ninth Books with Introduction, Notes, Appendices, Indices, Maps. Vol. 1. Pt. 2. London, 1908; *How W.W., Wells J.* A Commentary on Herodotus. Vol. 1–2. Oxford, 1912).
- ¹³ О представлении Греко-персидских войн Фукидидом подробнее см.: *Rood T.* Thucydides' Persian Wars // The Limits of Historiography. Genre and Narrative in Ancient Historical Texts / Ed. C. Shuttleworth Kraus. Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 141–168.
- ¹⁴ О терминологии войны у греков см. также: *Shipley G.* Introduction: The Limits of War // War and Society in the Greek World / Ed. J. Rich and G. Shipley. London; New York, 1993. P. 3, где также выражение τὰ Μηδικά переводится как «the Median affairs».

- ¹⁵ The History of Herodotus / Transl. G. Rawlinson. London, 1859; Herodotus, with an English translation by A.D. Goodly. Cambridge, Mass., 1920.
- ¹⁶ *Thucydides. The Peloponnesian War* / Transl. R. Crawley. London; New York, 1910.
- ¹⁷ См.: *Геродот. История в 9 книгах* / Перев. Г.А. Стратановского. 2-е изд. М., 1993; *Фукидид. История* / Перев. Г.А. Стратановского. 2-е изд. М., 1993.
- ¹⁸ *Thuc.* I, 97, 2: τὰ πρὸ τῶν Μηδικῶν Ἑλληνικὰ ξυνετίθεσαν ἢ αὐτὰ τὰ Μηδικά.
- ¹⁹ *Gomme A.W. A Historical Commentary on Thucydides. Vol. 1.* Oxford, 1950. P. 175.
- ²⁰ *Hammond N.G.L. τὸ Μηδικόν and τὰ Μηδικά* // *Classical Review*. 1957. Vol. 7. P. 100–101.
- ²¹ Обычно предполагают, что Фукидид, говоря о морских сражениях, подразумевал битвы при Артемисии и Саламине, а из сухопутных – при Фермопилах и Платеях. Сражение при Микале, по мнению исследователей, Фукидид скорее всего не принимал во внимание (об этом: *Hammond N.G.L. τὸ Μηδικόν and τὰ Μηδικά*... P. 101; *Rood T. Thucydides and His Predessors* // *Histos*. 1998. Vol. 2, n. 121). В свою очередь, подобную избирательность историка можно объяснить, видимо, тем, что греческие авторы очевидно не придавали сражению при Микале какого-либо самостоятельного значения, возможно, еще и потому, что оно произошло в один день с битвой при Платеях, и победа греков в этом последнем сражении несомненно затмила собой успех при Микале.
- ²² *Tuplin C.J. Persians as Medes* // *Achaemenid History. Vol. 8* / Ed. H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt and M.C. Root. Leiden, 1994. P. 244–245.
- ²³ С. Хорнблауэр понимает выражение ὁ Ἑλληνικὸς πόλεμος как война, ведущаяся греками (war fought by the Greek) (*Hornblower S. A Commentary on Thucydides. Books I–III.* Oxford, 1991. Vol. 1. P. 213).
- ²⁴ Исократ в своем «Панегирике» красноречиво заявлял, что «вражда наша к персам столь велика, что нет для нас более приятных сказаний, чем о Троянской или Персидской войне (τοῖς Τρωϊκοῖς καὶ Περσικοῖς), потому что в них говорится о поражении варваров» (*Isocr.* IV, 158). Геродот и Фукидид начинают свои повествования с обращения к событиям прошлого, важное место среди которых отводится Троянской войне (*Hdt.* I, 4–5; *Thuc.* I, 9–10), причем «Отец истории» именно в этих событиях видит истоки конфликта эллинов и варваров (об этом см.: *Wardman A.E. Herodotus on the Cause of the Greco-Persian Wars* // *American Journal of Philology*.

Э.В. Рунг

1961. Vol. 82, № 1. P. 135). Геродот и Фукидид употребляют определение τὰ Τρωϊκά (*Hdt.* II, 146; VII, 20, 171; IX, 27; *Thuc.* I, 3, 1; 3; 3–4; 12, 1, 4; 14, 1; II, 68, 3), однако в произведениях более поздних писателей встречаются выражения ὁ Τρωϊκὸς πόλεμος и τὸ Τρωϊκὸν ἔργον.
- ²⁵ Согласно интересной гипотезе Д. Графа, сохранению традиции могло способствовать то обстоятельство, что выражением ὁ Περσικὸς πόλεμος впоследствии была названа война римлян против македонского царя Персея (*Polyb.* III, 3, 8; 5, 4; 32, 8; XX, 11, 10; XXVII, 11, 2; 15, 8; XXXI, 25, 4) (*Graf D.* Medism: The Origin and Significance of the Term // *Journal of Hellenic Studies.* 1984. Vol. 107. P. 19).
- ²⁶ *Graf D.* Medism... P. 20.
- ²⁷ См., например, тетралогии Д. Кэгана, посвященную Пелопоннесской войне: *Kagan D.* The Outbreak of the Peloponnesian War. Ithaca, 1969; *Idem.* The Archidamian War. Ithaca, 1972; *Idem.* The Peace of Nicias and the Sicilian Expedition. Ithaca, 1981; *Idem.* The Fall of the Athenian Empire. Ithaca, 1987.
- ²⁸ *Grenfell B.P., Hunt A.S.* The Oxyrhynchus Papyri. Vol. 5. London, 1908. Ссылки на Оксиринхскую историю далее даются по новому изданию М. Чамберса (*Hellenica Oxyrhynchia* / Ed. M. Chambers. Stuttgart; Leipzig, 1993).
- ²⁹ *Koenen L.* A New Fragment of the Oxyrhynchite Historian // *Studia Papyrologica.* 1976. Vol. 15, № 1. P. 55–76. Все эти фрагменты Оксиринхской истории собраны и снабжены комментариями в изданиях П. Маккечни и С. Керна, а также М. Чамберса (*Hellenica Oxyrhynchia* / Ed. P.A. McKechnie and S. Kern. Warminster, 1988; *Hellenica Oxyrhynchia* / Ed. M. Chambers. Stuttgart; Leipzig, 1993).
- ³⁰ Дата, на которой Оксиринхский историк закончил свой труд, не поддается точному определению: это мог быть 394 г. до н. э., сражение при Книде (на котором завершил свою греческую историю, например, Феопомп), но более вероятно таков был 386 г. до н. э. (см.: *Bruce I.A.F.* An Historical Commentary on the “Hellenica Oxyrhynchia”. Cambridge, 1967. P. 4).
- ³¹ См.: *Westlake H.D.* Ionians in the Ionian War // *CQ.* 1979. Vol. 29, № 1. P. 9–44.
- ³² Корректурa дается по изданию: *Hellenica Oxyrhynchia* / Ed. V. Bartolletti. Lipsiae, 1959.

Т.В. Кудрявцева

СУДЕБНАЯ МАГИЯ В КЛАССИЧЕСКОЙ ГРЕЦИИ

В статье показано, как тяжущиеся в классической Греции в целях обеспечения успешного исхода судебного процесса нередко прибегали к магии и ворожбе. Магические обращения такого рода представлены свинцовыми табличками с проклятиями (*defixiones*), а также особыми фигурками – «куклами вуду», или «куклами мести». Изготовление проклятия против потенциальных соперников по тяжбе стало общей практикой во всем греко-римском мире и охватывает период с конца VI в. до н. э. до V в. н. э. Однако больше всего подобных источников – из позднеклассических Афин, что позволяет прояснить некоторые детали и особенности афинского судебного процесса. Агрессивная черная магия использовалась не только простыми афинскими обывателями в делах по частным искам, но и определенными политическими группировками, преследующими свои цели в «государственных» процессах. Спрос на магические услуги привел к появлению профессионалов – изготовителей проклятий. В эллинистических Афинах с деградацией народного суда судебная магия постепенно сходит на нет, но этот «классический опыт» успешно перенимают эллинистический мир и Римская империя.

Ключевые слова: магия, классическая Греция, суды, Афины, таблички с проклятиями, «куклы вуду».

В XX в. мы наблюдали пересмотр целого ряда устоявшихся за первые века существования научного антиковедения мнений, концепций и подходов. Иногда толчком к этому становились новые методологии, теоретико-концептуальные новинки, зачастую же – новые исторические источники, вводимые в научный оборот. Общеизвестны головокружительные успехи и сенсационные находки античной археологии. Одно из ее достижений, превратив-

шее известные прежде единичные находки в массовый материал, – обнаружение и обработка греко-римского магического инвентаря, представленного свинцовыми табличками с проклятиями, магическими амулетами и предметами, а также магическими папирусами (практическими руководствами по магии). Этот магический инвентарь появился в начале V в. до н. э. (а по мнению некоторых, даже в конце VI в.) и имел хождение в греко-римском мире вплоть до VI в. н. э.

Обнародование магических античных находок (первые каталоги табличек с проклятиями, как и первые публикации магических папирусов¹ относятся ко второй половине – концу XIX в.) и введение в научный оборот все новых образчиков этого своеобразного исторического источника рано или поздно должны были скорректировать устоявшееся мнение о высокой степени рационализма греческого общества и о его «правильной» религии, свободной от примитивного оккультизма. Веру в то, что греки были насквозь рациональными и утонченными натурами, а ворожба, если и имела место в античном обществе, то была уделом лишь необразованных одиночек-маргиналов и вообще появилась поздно, в эллинистическое время, под влиянием восточных суеверий, основательно подорвал Эрик Доддс² (хотя определенные сомнения еще в конце XIX в. посеял Эрвин Роде³).

С начала XX в. в научных антиковедческих журналах стали периодически появляться статьи на магические темы, связанные, как правило, с той или иной находкой. В последние десятилетия много внимания уделяется различным альтернативным и маргинальным сообществам и девиантным формам поведения, так что наблюдается своеобразный бум магических штудий на материале античного мира. Этими сюжетами, не опасаясь за свой авторитет, нынче занимаются многие маститые ученые; живейший интерес у наших западных коллег прослеживается и к изучению табличек с проклятиями (до 1990-х годов этот интерес был скорее спорадическим)⁴.

В России еще до революции были изданы тексты (с комментариями) нескольких амулетов и свинцовых табличек с проклятиями из окрестностей Керчи и древней Ольвии⁵. Кстати, первое специальное исследование, посвященное табличкам с проклятиями, появилось именно в России: «Древние наговоры (*tabulae defixionum*)» И.В. Помяловского – большой раздел его докторской диссертации

«Эпиграфические этюды», изданной в 1873 г.⁶ Помяловский привел тексты ряда греческих и латинских табличек, разобрал известия древних авторов о наговорах, порассуждал об отличии наговора от заговора и приворота, исследовал формулу проклятия; к сожалению, непереуведенные на европейские языки «Этуды» остались неизвестными в западной науке. Иная судьба – у работы Е.Г. Кагарова, до революции – профессора Харьковского университета, а впоследствии научного сотрудника Музея антропологии и этнографии и Института этнографии АН, профессора Ленинградского университета: изданная им в 1918 г. в Харькове статья «Греческие таблички с проклятиями» впоследствии легла в основу вышедшего на немецком языке исследования «Griechische Fluchtafeln» (Eos Supplementa 4. Lemberg, 1929), на которое до сих пор ссылаются как на Grundlage все, кто занимается на Западе сюжетами, связанными с этим источником. Российского ученого интересовали такие сюжеты, как состав и структура греческих заговоров, особенности стиля, основные стадии развития формы и содержания табличек и т. п.

В современном российском антиковедении особого интереса к магическим штудиям не наблюдается; работа Кагарова фактически забыта. О новых причерноморских находках табличек с проклятиями и магических граффити упоминали и писали в археологическо-эпиграфическом контексте И.И. Толстой⁷, Ю.Г. Виноградов⁸, С.Р. Тохтасьев⁹ и некоторые другие. Античной магии, правда, в ее поздней ипостаси, уделил большое внимание А.В. Петров, издавший монографию, посвященную феномену теургии – своеобразному философско-магическому сплаву¹⁰. Однако магии в классический период в ней уделено всего лишь 10 страниц, а табличкам с проклятиями (у автора – «с заклетаиями») – и того меньше; обзор этот носит весьма конспективный характер и не свободен от неточностей¹¹.

Из всех античных магических практик меня интересует более всего греческая судебная магия, которой в основном и посвящена данная статья. Готовясь к суду, греческие тяжущиеся проделывали большую работу. В классических Афинах, например, они должны были собрать все требуемые доказательства своей правоты и виновности оппонента, заручиться поддержкой помощников-синегоров, найти свидетелей и снять с них показания, написать речь или поручить ее составление профессиональному (и недешевому) оратору-

логографу и т. п. Помимо этой рутинной и легальной суеты, осуществлялась также некая тайная, скрытая от глаз профанов, подготовка к судебному процессу. Некоторые участники тяжб, желая, видимо, увеличить свои шансы, прибегали к ворожбе и черной магии, объектом которых бывали и противники (ἀντίδικοι), и их помощники (συνήγοροι, σύνδικοι), и свидетели (μάρτυρες), и даже сами судьи. Дошедшие до нас такие магические обращения представлены главным образом свинцовыми табличками с проклятиями или заклятиями, а также особыми фигурками, так называемыми куклами вуду – voodoo dolls, куклами мести – Racheruppen, фигуркой для колдовства – figurine d’envoûtement.

Все известные нам судебные проклятия представляют собой связующее проклятие – κατάδεσμος (от катаδέω – «связываю», в аттич. диалекте – стяженная форма катаδῶ – именно с этого глагола часто начиналось проклятие). В качестве соответствующего латинского термина исследователи используют defixio (от defigo, fixi, fixum – «втыкать», «вонзать»). Каким специальным термином обозначали их античные адепты – ежели таковой вообще имелся, – неизвестно¹². Сведения о том, как именовались проклятия в самих текстах табличек, в магических папирусах и у античных авторов, Е.Г. Кагаров свел следующим образом¹³:

Признак		Тексты проклятий	Магические папирусы и литература
Материал		ὁ μόλυβδος	(πλάτυμμα) μόλυβοῦν ἐλασμοὶ μόλυβδινοι
Внешний вид		ἡ λεπίς, τὸ λεπίδιον, τὸ πέταλον	μόλυβοῦν πέταλον
Сущность магической операции		τὸ ἀνάθημα (ἀνάθεμα), ὁ κατάδεσμος, τὸ κατανάθεμα, ὁ κάτοχος, ἡ παραθήκη, ἡ διαθήκη, ἡ παρακαταθήκη	ὁ κατάδεσμος, αἱ καταδέσεις
Общее указание на чародейство	словесное	ἡ γλῶσσα, ὁ λόγος	ἡ ἐπωδή
	письменное	ἡ γραφή, τὰ γράμματα	

Перед тем как я обращусь к некоторым образчикам греческой судебной магии, целесообразно сказать несколько слов об античных связующих проклятиях вообще.

Всего к настоящему времени известно более 1600 табличек с проклятиями, греческие составляют порядка 2/3, из них больше всего аттических – свыше 300. Более 700 греческих *defixiones* опубликованы начиная с конца XIX в., порядка 400 еще ждут своей очереди¹⁴. Некоторые таблички из первых каталогов и публикаций утрачены. Многие найденные таблички – не раскручены, не прочитаны из-за ветхости свинца. Из латинских *defixiones* более половины найдены в Британии, из них свыше 130 – проклятия в адрес банных воров в *Aquae Sulis*, т. е. Бате¹⁶.

Изначальным и самым популярным материалом для записи обращения к потусторонним силам был свинец и его сплавы (с оловом, медью). Реже (и в основном позже) использовались другие материалы для изготовления проклятий: глина и черепки (е. г. DT. 103, 136, 137, 200–207; Толстой. № 59–63, 142, 238–248)¹⁷, папирус (PGM. VIII, 1–63; CI), медь (DT. 127, 262), воск (навощенные таблички)¹⁸, слюда (DT. 18–21), мрамор (DT. 122), селенит¹⁹. Очевидно, предпочтение отдавалось свинцу из-за его дешевизны и доступности и легкости манипуляций (придание нужной формы, скручивание и т. п.)²⁰.

Есть многочисленные примеры того, что в классической Греции на свинцовых табличках писали письма, документы, жетоны с именами, запросы к оракулу и ответы на них, календарь и проч.²¹, а таблички с наговорами были своего рода посланиями, предназначенными для хтонических божеств и демонов загробного мира. Кроме того, некоторые качества свинца можно было пожелать для своего недруга (*similia similibus* – одна из «стандартных» формул проклятия). Например, чтобы он был тяжелым, как свинец; или холодным, или никчемным: «как этот свинец бесполезен, так пусть будут бесполезными речи и дела здесь перечисленных [врагов]»²² (DTA. 106). Или: «как этот свинец презираем и холоден, так и он, и дела его пусть будут презираемы и холодны, и у тех, кто с ним обо мне что-то говорит и замышляет»²³ (DTA. 107; также DTA. 67, 96–97: чтобы язык стал свинцом). О. Одоллян и Е.Г. Кагаров полагали, что свинец воспринимался как мрачный, зловещий металл, находящийся в близких отношениях с царством мертвых; благо-

даря своему синевато-серому цвету он казался покрытым мертвенной бледностью²⁴.

Свинец использовали тот же, что шел на водопроводные трубы. Не совсем понятно, похищали ли его, вырезая куски труб, или брали «со склада». Некоторые «инструкции» по изготовлению таблиц в магических папирусах действительно советуют тем, кто не может купить свинец, позаимствовать его из ближайшего водопровода (PGM. VII, 396–404; см. также DT. 155b – прямое указание на то, что свинец для этой таблички – «водопроводный»). Д. Огден предполагает, что предпочтение отдавалось такому свинцу из-за важной роли подземных вод в «активации» таблички с проклятием или потому, что разрушение общественного водопровода было опасным антисоциальным действием, само по себе наделяющее процесс заклęcia магической силой²⁵.

Самый популярный способ оформления письменного послания-проклятия в классической Греции следующий: начертать имя на свинцовой табличке, свернуть в трубочку (цилиндр), проткнуть гвоздем (по возможности – там, где имя жертвы колдовства). Кажется, сворачивание проклятия в трубочку и протыкание его гвоздем – уникальное греческое know-how, не имеющее аналогов в магической практике других народов древности²⁶. (Интересно, что в римский период таблички протыкали гораздо реже.) Далее надо было бросить такую табличку в колодец, а еще лучше – подложить в чью-то могилу, желательно убиенного каким-то жестоким образом (βιαιοθάνατος) или безвременно почившего (ἄωρος)²⁷. В одной из кипрских табличек (III в. н. э.) автор заклęcia перечисляет подходящие виды покойников, к чьим душам следует взывать в подобного рода случаях: «злодейски убитые, безвременно почившие, скверно погребенные» (βιαιοθάνατοι, ἄωροι, ἄποροι таφῆς – DT. 22; ср. 25)²⁸. Во всех случаях, когда возможно установить возраст погребенного, в чьей могиле находили подложенные таблички с проклятиями, оказывалось, что этот возраст достаточно юный²⁹. Души таких безвременно усопших именуются в проклятиях особым термином – νεκυδαίμονες (sing. – νεκύδαμων).

Некоторые defixiones находили зарытыми у святилищ хтонических божеств – Деметры и Керы³⁰. Иногда место находки указывает на мишень проклятия: так, defixiones против возникших были обнаружены под руинами стартовых ворот и spinae ипподромов

(e.g. SGD. 149, 167; NGCT. 90, 91, 102–107)³¹. Один из рецептов по изготовлению проклятий в магическом папирусе предоставляет заклинающему право широкого выбора, указывая, что помещать табличку надо в реку, землю, море, ручей, гроб или колодец (PGM. VII, 451–152)³².

Почему проклятия подкладывали к покойникам, а иногда даже вкладывали в правую руку (SGD. 1–2 – афинские таблички V в. до н. э.)? Вероятно, из-за поверья, что душа безвременно усопшего еще некоторое время (пока не истечет назначенный срок) подвизается в могиле или рядом с ней, бродит по ночам (*Plat. Phaed.* 81c-d; *Hippocrat.* I, 38; *Lact. Divin. Inst.* II, 2, 6), – велико было искушение попытаться использовать в собственных интересах хтоническую силу и злость беспокойного мертвеца, как и его горькое сожаление о досрочном лишении радостей жизни (*Tertul. De anima.* 56–57)³³. Например, мертвец мог помочь осуществить проклятие или усилить его действенность: в табличке из Ольвии (SGD. 173) заклинающий, обращаясь к покойнику, обещает ему почтить его и наградить «самым лучшим даром» – за его труды, видимо (ἐπὶ ᾧδέ σε τιμᾶσω καὶ σοί] ἄριστον δῶρον παρασκε[υάσω] – ср. SGD. 55 и 109 – «πέμπω δῶρον») ³⁴. Или табличка вручалась покойнику в качестве наиболее эффективного и быстрого способа доставить «по адресу» – к подземным богам, в царство Аида, т. е. покойник играет роль почтальона ³⁵. В одной из табличек так и сказано: Ἑρμ[ῆ] καὶ Φερσεφ[ό]ν[ῃ] τήνδε ἐπιστο[λ]ήν ἀποπέμ[πω] – DTA. 103 (также: DTA. 102 – ἐπιστο[λ]ήν πέμπω). О том, что души мертвых – νεκυοδαίμονες – используются составителями заклинаний в качестве посланников, говорится и в одном из магических папирусов (PGM. IV, 361). Усопшие своей безжизненностью, бесполезностью, молчаливостью также давали подходящий материал для уподобления (формула «*similia similibus*») (DT. 25, 85; SGD. 48). В судебной табличке из Мегар проклинающий, обращаясь по имени к покойнику Пасианаксу («умерший ты, о Пасианакс, лежишь тут бесполезный...»), желает, чтобы его противник Неофан лежал столь же бесполезным и никчемным, как сей мертвец (ἀλωθεῖ[ς σ]ὺ ὦ Πασιάναξ ἐν[θαῦτ]α ἀ[λί]θι<ος> κεῖθι, [ο]ὔτω καὶ Ν[εο]φάνεα ἀλίθιον καὶ μηδὲ[ν] γεν[έσ]θαι – DT. 43, 7–10).

Что же касается колодцев, то их использование как депозитариев для табличек (особенно этот способ хранения становится по-

пулярна в римское время³⁶) определялось, видимо, особенностями воды из-под земли: она была холодна (колодцы использовались как холодильники) и хороша для сковывания, «застуживания» жертвы проклятия; через нее – этаким канал коммуникации – можно было «связаться» с подземными богами и демонами³⁷. Некоторые сомнения вызывают бытовавшие прежде в научной литературе версии о том, что вода связывала проклятия с душами или призраками тех, кто погиб в результате кораблекрушения³⁸; а также то, что погружение в воду символизировало утопление врага³⁹.

Далеко не все дошедшие до нас таблички с проклятиями относятся к судебной магии: на $\frac{3}{4}$ табличек читаются только имена или незначительные фрагменты текста, контекст выяснить вообще невозможно. Однако самая многочисленная группа – это именно судебные проклятия, опережающие по численности даже любовные⁴⁰. Существенной чертой подавляющего большинства заклятий является их агонистическое содержание: ремесленники, купцы, любовники, тяжущиеся, хореги, актеры, атлеты, возничие пытаются навредить соперникам или обезопасить себя от конкурента(-ов)⁴¹. Обращает на себя внимание то, что самые ранние таблички (V в. до н. э.), чей контекст можно выявить, направлены именно против противников по тяжбе (первые таблички с любовными заклятиями относятся к IV в. до н. э.). Получается, что судебная магия опережала и была поначалу даже более востребована, чем любовная, и являлась самым популярным видом магических манипуляций; возможно даже, что греческая магия начиналась именно как судебная.

Хронологически более ранние таблички с судебными проклятиями – из сицилийского Селинунта. Это четыре таблички, относящиеся к началу V в. до н. э., а по мнению некоторых исследователей, даже к концу VI в.: SGD. 95, 99–100 – конец VI – начало V в.; 108 – V в.⁴² Возможно, самое древнее судебное проклятие, обнаруженное и опубликованное на сегодняшний день, – это одна из пяти селинунтских таблиц из некрополя в Буффе (SGD. 94–98) и единственная из этой группы с содержательным текстом (SGD. 95). На обеих сторонах свинцовой таблички 4×3,7 см на архаическом дорийском диалекте автор заклятия связывает языки семи персонажей, видимо, своего обвинителя (или обвинителей), его (их) свидетелей и помощников (упоминаются *οἱ σύνδικοι*, ср. *τοὺς συνδίκους* в тексте)⁴³. Антониетта Бруньоне, исследовавшая и реконструировавшая текст,

датировала табличку концом VI в. до н. э., основываясь на форме и написании букв⁴⁴. Примерно к тому же времени относится одна из самых интересных табличек из Селинунта, обнаруженная возле святилища Деметры Малофорос⁴⁵. У нее необычная, редко встречающаяся форма в виде круга около 4,3 см в диаметре⁴⁶; на одной из сторон текст расположен концентрически, очевидно для усиления магического эффекта: круг обладает, по распространенному у многих народов убеждению связывающей или сковывающей силой⁴⁷.

Глагол, которым производится заклятие⁴⁷, ἐγγράφω – «вписываю, записываю», – необычен и не встречается более ни в одной табличке; наиболее близкие примеры – катаγράφω, употребляется на некоторых сицилийских и аттических (редко – из других мест) табличках (DT. 47, 74–76, 87; DTA. 160; SGD. 64, 92, 107; NCT. 64, 66) или ἀπογράφω (SGD. 91). В подобных случаях «записывание» становилось аналогом «связывания». «Записываю» – вероятно, также для сведения «подземного трибунала»⁴⁸. Текст, который можно разобрать, звучит следующим образом: «Я записываю селинунтинцев и язык селинунтинцев свернутым для их бесполезности. И языки помощников-иностранцев записываю свернутыми для их бесполезности. Я записываю Тимасоя и язык Тимасоя свернутыми для их бесполезности. Я записываю Туррану и язык Турраны свернутыми для бесполезности их всех»⁴⁹.

Общее количество греческих судебных проклятий, опубликованных в разных каталогах, по моим подсчетам более 90. География достаточно широка, как видно ниже:

Место находки	Каталог или публикация	Предполагаемая датировка
Селинунт (Сицилия)	SGD. 95, 99–100, 108	конец VI – начало V вв. до н. э.
Афины	См. отдельный список ниже	V–III вв. до н. э.
Лилибей (Сицилия)	SGD. 78–79	III в. до н. э.
Митилена (о-в Лесбос)	NGCT. 48–50	IV–III вв. до н. э.
Мегары	DT. 43, 44	II в. до н. э.
О-в Мелос	DT. 39	IV в. до н. э.
О-в Керкира	DT. 87	III в. до н. э.

Место находки	Каталог или публикация	Предполагаемая датировка
Эретрия (о-в Эвбея)	SGD. 61	III в. до н. э.
Пидна (Македония)	NGCT. 38–40	IV в. до н. э.
Аретуза (Македония)	NGCT. 46	IV–III вв. до н. э.
О-в Кипр	DT. 18, 22–35, 37 ⁵⁰	III в.
Эмпории (Испания)	SGD. 133	III в. до н. э.
Локры Эпизефирийские (Великая Греция)	NGCT. 83	IV в. до н. э.
Кумы (Италия, Кампания)	DT. 302	III в. до н. э.
Ольвия (Нарбонская Галлия)	NGCT. 88	II–I в. до н. э.
Ольвия (Северное Причерноморье)	DT. 88–89 Толстой. № 63, Тохтасьев. № 1–4 (?) ⁵¹	IV–III вв. до н. э.
Ольвия (?)	SGD. 171 (?) SGD. 173 SGD. 176	IV в. до н. э. IV в. до н. э. III в. до н. э. конец IV – начало III в. до н. э.
Пантикапей	DT. 90 ⁵²	IV в. до н. э.
Египет	SGD. 162	V в.
Скифополис (Палестина)	SGD. 165	конец III – начало IV в.
Малая Азия: долина верхнего Меандра	SGD. 168	II в.
Клавдиополис (Вифиния)	SGD. 169	III или IV в.
Малая Азия (?)	SGD. 179	III или IV в.

Большинство табличек, как видим, датируются V – III вв. до н. э., лишь несколько экземпляров относятся к римскому времени – и не из самой Эллады, а из Египта, Кипра, Палестины, Вифинии.

Как уже было сказано, свыше 300 табличек с проклятиями было найдено в Афинах, главным образом на агоре и в некрополе Керамика. Не все они имеют в виду соперников в судебной брани, некоторые очевидным образом принадлежат к любовной и профессиональной («бизнес»-) магии, но большинство из тех, чей социальный контекст можно выявить, относятся именно к предстоящему процессу. (Большинство исследователей полагает, что таблички составлялись до окончательного исхода тяжбы как превентивная или защитная мера.)⁵³ *Tabellae defixionum* из Аттики составляют самую

многочисленную группу из всех греческих судебных проклятий и опубликованы в следующих каталогах:

DTA. 21, 25, 38 (V–IV в. до н. э.), 39 (III в. до н. э.), 57 (?), 63, 65–66 (IV в. до н. э.), 67–68, 79, 80 (?), 81, 83 (?), 88, 94, 95 (IV в. до н. э.), 100 (?) (IV в. до н. э.), 103 (IV в. до н. э.), 105, 106, 107 (IV в. до н. э.), 129, 173

DT. 49, 60, 61 (?), 62, 63 (все – IV в. до н. э.), 67 (?), 77 (IV–III в. ?)

SGD. 6, 9 (обе конец V – начало IV в.), 19, 42, 49, 51 (все – IV в. до н. э.).

NGCT. 1, 5(?) (сер. IV в. до н. э.), 9 (V в. до н. э.), 12 (фигурка) (самое начало IV в. до н. э.), 14 (?), 15 (IV в.), 22 (IV или III в.), 24 (?) (самое начало IV в. до н. э.)

По моим подсчетам, это свыше 40 более или менее читаемых проклятий; несколько табличек под вопросом из-за скудного контекста. И это весьма значительное количество, учитывая, что $\frac{3}{4}$ опубликованных греческих *κατάδεσμοι* – это только имена или столь лаконичный текст, что выявить его цель не представляется возможным. Имея в виду массовый характер афинских образцов судебной черной магии, превосходящих количеством и качеством любой другой греческий полис, можно утверждать, что именно Афины с их гипертрофированной судебной активностью, массой народа, в нее вовлеченной, стали если и не учредителями, то законодателями в моде на судебные проклятия.

Первые афинские «судебные таблички» датируются последней третью V в. до н. э. Скорее всего, это не случайно и связано как с возрастанием роли и активности афинских судов на протяжении последних десятилетий, так и с некоторыми конкретно-историческими обстоятельствами афинской жизни в тот период: еще Э. Доддс отмечал, что рост популярности агрессивной черной магии приходится на годы Пелопоннесской войны и сразу после, в чем немалую роль сыграли кризис «наследственной системы верований» и реакция на рационализм «просвещения» Перикловой эпохи⁵⁴. Афинские судебные проклятия покрывают период примерно с конца V в. до конца IV в. до н. э. (есть некоторое количество табличек, датируемых концом IV в. до н. э. – III в.)⁵⁵, т. е. использование судебной черной магии в Афинах практически сошло на нет после уничтожения демократии и фактического прекращения функционирования дикастерий.

Типичное афинское судебное проклятие представляло из себя обращение к Гермесу, Гекате, Деметре, Персефоне, Аиду, Гее (в классических табличках в подавляющем большинстве случаев фигурируют именно эти хтонические персонажи) с просьбой обезоружить такого-то, наслать оцепенение (связав) на его ум, язык, речь, конечности, детородные органы. К примеру, обычный зачин судебного проклятия на одной из аттических табличек: «Гермес Подземный, пусть Пифотел будет связан перед Гермесом Подземным и Гекатой Подземной» [Ἑρμῆ χθόμιε καταδε[δέσθω Πυθότη]λης πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸν χθόμιον καὶ τὴν Ἑκάτην τὴν χθονίαν – DTA. 105). В некоторых случаях проклинаящий провозглашает заклятие от первого лица – «я связываю такого-то...» (с перечислением частей тела), например: «Я связываю Феагена – язык, душу и речь» (καταδῶ Θεαγένην γλῶτταγ καὶ ψυχὴν καὶ λόγον – DT. 49).

Вероятно, первоначально связующее заклинание исполнялось устно, в виде некоего напева вроде того, о котором упоминают у Эсхила Эриннии. Богини мщения настигли в храме Афины в Афинах Ореста и собираются обвинить его в убийстве матери в суде Ареопага. «Ты услышишь связующую песнь», – говорит Оресту предводительница хора (ῥμνον δ' ἀκούσῃ τόνδε δέσμιον – Eum. 306)⁵⁶. Кристофер Фараоне, один из ведущих ныне специалистов по античной черной магии, толкует эти слова корифея именно как упоминание о связующем судебном проклятии. Затем устное проклятие стало для большего эффекта дополняться «письменными» чарами, а сама формула проклятия произносилась устно. В этой связи любопытен тот факт, что за редким исключением все ранние сицилийские и аттические проклятия состоят только из списка имен – можно предположить, что в большинстве случаев это именно противники по тяжбе (e.g. DTA. 1–20, 22–24, 26–29 etc.). Позднее же письменное проклятие было сочтено более действенным, чему, по-видимому, способствовало и распространение грамотности. Но и в более поздний период безусловного господства письменных проклятий ритуал мог носить комбинированный характер: не исключено, что в момент изготовления или подкладывания таблички произносился некий текст⁵⁷. Например, обращение к хтоническому божеству (на некоторых табличках, как, например, на цитируемой выше селинунтской, оно отсутствует) или провозглашение имени проклиняемого.

В записанном на табличках тексте проклятия его главный адресат чаще всего четко назывался по имени, а что касается его помощников или свидетелей, если проклинающий знал, кто они, проклятие расписывалось поименно и на них, если же они ему были неизвестны, использовалась уклончивая формула: например, καὶ τοὺς ἄλλους πάντας ὅσοι συνήγοροι αὐτοῖς (DTA. 38). Типичное «полное» судебное проклятие выглядело следующим образом: «Я связываю Феагена – язык, душу и речь, которую он делает» (катаδῶ Θεαγένην γλῶτταу καὶ ψυχὴν καὶ λόγον ὅμ μελετᾷ – DT. 49). Далее перечисляются прочие участники процесса: мясник, как, очевидно, и сам Феаген (или повар? – μαγείρου), Пиррий, его жена. Далее в списке тоже мясники Керкион и Докимос (у них связываются язык, душа и речь), помощник Киней (συμμελετᾷ Θεαγένει). У свидетеля Ферекла (Θεαγένει μαρτυρεῖ) связываются язык, душа и «свидетельство» (μαρτυρίαν): речи он произносить не будет; его свидетельство на суде зачитает секретарь-γραμματεὺς и попросит его подтвердить⁵⁸. В отношении еще двоих товарищей Феагена: Севта (?) и Ламприя – список того, что связывается, дается расширенный (видимо, за особую вредность или эффективность их услуг): у них связываются языки, души, речи, руки, ноги, глаза, животы⁵⁹. Заклятие налагается именно на те органы, которые отвечают за мыслительную и вербальную деятельность, т. е. оно призвано помешать противнику ясно думать и говорить в суде (ср.: γλῶσσαν катаδίδωμι...καὶ τὸν νοῦν καὶ τὰς φρένας – DT. 69). В конце следует еще одно общее для всех проклятие: «Всех их я связываю, упрячиваю, зарываю, протыкаю (τούτους ἅπαντας катаδῶ ἀφανίζω каторύττω катапатταλεύω). Если они будут соперничать [со мною] в дикастерии или перед диэтетом, пусть нигде не проявятся ни в слове, ни в деле» (καὶ ἐπὶ δικαστηρίου καὶ παρὰ διαιτητῇ ἐὰν ἀντιποιῶσι μηθαμοῦ φαίνεσθαι μήτε ἐν λόγῳ μήτε ἐν ἔργῳ).

Обращает на себя внимание, что у супруги Пиррия связывается только душа и язык, о речи не упоминается: женщина не могла свидетельствовать или выступать в афинском суде ни в каком качестве – в исключительных случаях она могла дать показания под клятвой, что было фактически завуалированным свидетельством, но, видимо, афинянки могли вдохновлять и наставлять своих супругов, поэтому насылающий порчу не забыл на всякий случай упомя-

нуть и жену одного из своих противников. Таблички с проклятиями свидетельствуют, что афинянам была хорошо знакома та завуалированная роль, которую играла женщина (жена, сожительница, мать) в судебном процессе. Поэтому, хоть и нечасто, но на аттических судебных табличках встречаются женские имена. На одной из табличек из каталога Вюнша (DTA. 106) вызывающий именем Гермеса и Гекаты связывает Аспасию и Сократа (ее супруга?) и их помощников⁶⁰; на другой упомянута «ἡ Σατίρας μήτηρ Θεωδώρα» (DTA. 39), на третьей – Галина – «та, что Ференика» (DTA. 107; Ференик – главный фигурант проклятия)⁶¹. В табличках из каталогов Одоляна и Джордана неназванные по именам «женщины» проклинаются вместе с «мужами» (DT. 61 – τοὺς μετὰ Πλαθάνης πάντας καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας; SGDT. 42 – καταδῶἄνδρας καὶ γυναῖκας ὅσοι ἐνθαῦτα εὐγεγραμμένοι εἰσίν⁶²). А на табличке с о-ва Керкиры проклинаются свидетели некоего Силана, и женщина по имени Тимарета выступает в качестве объекта проклятия на равных с двумя другими свидетелями-мужчинами: у всех троих «записываются» языки и ум: ...Τιμαρέτας τὰν γλῶσσαν καὶ τὸν νόον τοῦτεϊ καταγράφω (DT. 87).

Таблички, как уже было сказано, обычно предназначались для грядущего процесса, но бывали проклятия и пролонгированного срока действия – на много процессов вперед. Так, на одной из табличек после традиционных призывов связать язык и ум (τὴν γλῶτταν καὶ τὰς φρένας) соперника по тяжбе (ἀντίδικον) Диокла и его помощников со свидетелями следует: «И все жалобы, которые приготавливаются против меня, пусть не удастся Диоклу и его помощникам, и пусть Диокл будет побежден мною в любом суде» (ἅπαντα τὰ δικαιώματα Διοκλῆν τὰ ἐπ' ἐμέ παρασκευάζεται μὴ ἀνύσσαι τοὺς βοηθοὺς τοὺς Διοκλέους καὶ ἡττᾶσθαι Διοκλῆν ἀπ' ἐμοῦ ἐν παντὶ δικαστηρίῳ – DTA. 94).

Существовал и более изысканный способ наведения порчи: делалось свинцовое изображение (кукла) со скрученными или связанными за спиной руками, подписывалось, вставлялось в коробочку с проклятием («гроб») и помещалось в могилу; для большей действенности на крышке «гроба» делалась соответствующая надпись. Одна из таких «композиций» была найдена примерно 60 лет назад в одном из погребений Керамика. Свинцовый человечек (6 см), руки которого связаны, помещен в такой «гробик» длиной

11,3 см, шириной 6,5 см (что-то вроде свинцовой коробочки или ванночки с загнутыми краями примерно по 2 см каждый). Эта «коробочка» помещена была в районе таза покойного, чьи кости были отодвинуты в сторону. На крышке видны две дырки 5 и 7 мм от протыкания гвоздем – собственно это и есть магическое *defixio*, «пронзание».

Следов повреждений на «кукле мести» нет, но на правой ноге фигурки начертано имя «Мнесимах». На внутренней стороне крышки приведены имена девяти человек, включая злополучного Мнесимаха, причем его имя выделяется высотой букв: Βαβυρτίδης, Ξώφυγος, Νικόμαχος, Οἰνοκλῆς, Μνησίμαχος, Χαμαῖος, Τεισωνίδης, Χαρίσανδρος, Δημοκλῆς; далее проклятие адресуется любому его помощнику или свидетелю (καὶ ἔτις ἄλλος μετ' ἐκείνων ξύνδικός ἐστι ἢ μάρτυς).

Имена проклиняемых даны без демотиков, поэтому их соотношение с известными нам из других источников афинскими гражданами – современниками данного колдовского действия (это примерно конец V в. до н. э.) – вызывает трудности, но кое-какие предположения сделать все же можно⁶³. Среди перечисленных есть одно довольно узнаваемое имя, ряд уникальных, встречающихся только в данном тексте проклятия и нигде более (Βαβυρτίδης, Ξώφυγος, Χαμαῖος, Τεισωνίδης)⁶⁴ и несколько имен, которые можно предположительно идентифицировать.

Имя Никомаха известно нам из речи Лисия: это секретарь, назначенный в 410 г. ἀναγραφεὺς τῶν νόμων, с поручением подготовить к публикации законы Солона (*Lys.* XXX, 2). Со слов оратора (написавшего речь для обвинителя Никомаха) комиссия для ревизии законов должна была работать 4 месяца, а Никомах растянул ее деятельность на 6 лет – «ему было поручено записать законы Солона, а он вместо Солона сам сделался законодателем». Точная формулировка обвинения против пронырливого секретаря неизвестна – некое злоупотребление служебным положением, возможно, растрата казенных средств⁶⁵. Судя по тому пафосу, с которым написана речь Лисия, Никомах нажил немало врагов, а как мы видим из рассматриваемой таблички, еще и дружбу водил с неподходящими лицами, так что угодил в фигуранты проклятия.

Имя Харисандр дважды встречается в списках булевтов, датируемых первой половиной IV в. до н. э., причем один – из филы

Гиппотоонтиды, другой – Пандиониды (Agora XV, 11; 12)⁶⁶; впрочем, эта информация мало что нам дает. Гораздо интереснее то, что в двух надписях середины IV в. до н. э. упоминаются «Ойнокл, сын Ойнобия» (IG II² 2385, 46 – Οἰνοκλῆς Οἰνοβίου) и «Ойнобий, сын Харисандра» (IG II² 2386, 13 – Οἰνοβίος Χαρισάνδρου). Это точно не «наш» Ойнокл (хронологически не подходит), и только предположительно – «наш» Харисандр; но круг собственных имен в афинских семействах был устойчив и традиционен, так что Харисандр и Ойнокл – видимо, родственники, поэтому логично их появление в качестве синегоров в одной и той же тяжбе.

Демокл около 400 г. до н. э. был эпистатом пританов (IG II², 6, 5–6); известно также, что некий Демокл пал в 394 г. в Коринфской войне (список павших – IG II², 5222, col. IV); Демокл из Кефала был храмовым казначеем (ταμίης τῶν ἱερῶν χρημάτων) в 398/7 г. (IG II², 1388, 5).

Что касается Мнесимаха, главного объекта черной магии, есть одно «глухое» упоминание о Мнесимахе из дема Котокиды (IG II², 6478 – конец V в. до н. э.); Мнесимах из филы Кекропиды фигурирует в списке павших 409 г. до н. э. (IG I³ 1191, 266). Однако из Мнесимахов рубежа веков больше всего информации о Мнесимахе, сыне Мнесистрата из дема Ахарны, хорега в начале IV в. до н. э. (IG II², 3092, col. II.4)⁶⁷. Возможно, этот Мнесимах, а также тот Мнесимах, против которого написал речь Лисий (fr. 182, Baier-Sauppe – содержание и дата процесса неизвестны), и «наш» проклинаемый Мнесимах – один и тот же персонаж⁶⁸. Создается все же впечатление (несмотря на скудность информации и трудности идентификации), что фигуранты данного проклятия – люди не простые.

Три похожих по технике исполнения и примерной датировке изделия были найдены в другой могиле – в нескольких метрах от той, в которой было спрятано проклятие по адресу Мнесимаха. Одна фигурка из них была подписана именем Феохара (на левой руке), а на ее «упаковочной» коробочке упоминались еще три персоны и «другие противники по процессу» (ἀντίδικοι). Надпись на второй «кукле» два раза повторяет имя Феозотида и еще три имени; те же имена, начиная с Феозотида, приведены на внутренней стороне крышки «гроба». Третья фигурка не подписана, но на дне коробки содержится список из пяти имен, первое из которых – Микин, видимо, он и был главной мишенью ворожбы.

Хотя в отсутствие патронимика и демотика идентифицировать трех основных фигурантов проклятия (Феохара, Феозотида и Микина) непросто, все же, в силу редкости их имен⁶⁹, Феозотида можно соотнести с известным политиком, который был привлечен к суду (около 402 г.). Другого Феозотида (Θεοζοτίδης), хронологически «подходящего» для данного проклятия, нет ни в надписях, ни у авторов⁷⁰. Против предложения Феозотида (403/2 или 402/1 г.), который внес в народное собрание декрет о государственной помощи детям афинских граждан, погибших во времена тирании сражаясь за демократию (предполагалось уделять один обол в день каждому сироте), была внесена жалоба на противозаконие; Лисий был логографом обвинителя (*Pollux*. VIII, 46; *Lys.* fr. VI, 1–3 – Gernet / Bizos; *Parag. Hiebh.* 4)⁷¹. Едва ли это именно тот процесс, но если Феозотид – «тот самый», то фигуранты проклятия, скорее всего, его соратники⁷². Не исключено, что эта магическая активность – дело рук определенной политической группировки, противостоящей Феозотиду и К^о и нанявшей как профессионального колдуна для наведения порчи на соперников, так и профессионального логографа для написания речей, – видимо, в целях дополнительных гарантий успешности затеваемых процессов⁷³.

Помимо упомянутых Никомаха и Феозотида, из кажущихся знакомых имен на одной судебной табличке из каталога Вюнша (DTA. 65) встречаем имя Каллия, среди его свидетелей – Гиппоник и Гипполох. Как известно, именам с корнями *kall-* и *hipp-* отдавалось предпочтение именно в аристократических греческих семьях⁷⁴. Л. Робер «опознал» на табличке с длинным судебным проклятием (SGD. 42) имя Аристофонта Азенийского⁷⁵. Аристофонт в 362/1 г. выполнял обязанности стратега; известно также, что он не раз выступал в судах в качестве обвинителя или ответчика⁷⁶; сам он хвастался тем, что 75 раз оправдывался по обвинениям в противозаконных действиях (*Aeschin.* III, 194).

Несколько табличек связано с именем политика Каллистрата, частого инициатора и участника всевозможных судебных разбирательств. Один из самых громких процессов с его участием случился в 366/5 г.: Хабрий привлекался к суду как стратег, а Каллистрат – как оратор за сдачу Оропа Фивам; официальным обвинением была измена (*Schol. Dem.* XXI, 64); обвиняемые были оправданы (*Aristot. Rhet.* 1364a19–23, 1411b6–10; *Dem.* XXI, 64; *Plut. Dem.* 5). Однако

в 361 г. до н. э. Каллистрат был обвинен, а когда он самовольно вернулся в 355 г. в Афины, смертный приговор был приведен в исполнение (*Нур.* IV, 1–2; *Лус.* I, 93). На табличке из каталога Вюнша (DTA. 24; контекст неопределим) упомянуты братья Каллистрата Евфер (игравший достаточно заметную роль в политике Афин первой половины – середины IV в. до н. э.) и Аристократ⁷⁷. На табличке DTA. 57 среди коллективно проклинаемых друзей-приятелей (за что – неясно, но у них связывается язык, что бывает часто в судебных проклятиях) значится Каллистрат – по версии Вильгельма, тот самый⁷⁸. На другой определенно судебной табличке, опубликованной Цибартом, Каллистрат «связывается» вместе со своими помощниками: *καταδῶ Καλλίστρατον καὶ τοὺς συνηγόρους* [ς] *αὐτοῦ πάντας καταδῶ*⁷⁹.

На табличке из каталога Одоляна (DA. 60⁸⁰) среди проклинаемых обвинителей, выступающих вместе с Нерейдом (*καὶ τοὺς* [ς] *ἄλλοις* *ἅπαντας τοὺς μετὰ* *Νερ[ε]ϊδ[ο]ν κατηγόρους*), попадают имена Демосфена и Ликурга; датируется эта находка IV в. до н. э. В своей статье Р. Вюнш приводит ряд просопографических и политических доводов в пользу того, что фигуранты проклятия – именно знаменитые афинские ораторы⁸¹. Имя Ликурга упоминается на одной из табличек из последнего каталога Джордана (NGCT. 5); по общему мнению, это тот же афинский оратор и политик⁸². Весьма любопытна опубликованная в 1934 г. Цибартом табличка (*Ziebarth*, no. 1 = SGD. 48), датируемая им 350–325 гг. до н. э.⁸³ По какому поводу ее автор прибег к черной магии, непонятно, но обозначив свое желание заклясть врагов (*καταδῶ, κατορύττω, ἀφανίζω ἐξ ἀνθρώπων*), он дальше приводит длинный список имен – всего 77 (в том числе женские). Среди них немецкий исследователь прочел целый ряд имен состоятельных и/или политически активных афинян; там есть демотики (что бывает довольно редко), т. е. идентификация, как полагают, достаточно достоверна⁸⁴. Например, Демократ из Эксонского дема, хорег в 326/5 г., представитель афинского семейства, известного своим богатством и разведением лошадей; Ксенокл из Сфеттии, занимавший многие важные должности; Стромбих, триерах в 357 г. etc. Пеаниец Демея (1A. 12), несомненно, родственник Демада, известного (в том числе своей продажностью) политика, также выходца из Пеанийского дема – отца последнего звали Демея. Дж. Дэвис предположил, что это сын

Демада (его единственного сына действительно так звали), который, следуя по стопам отца, начал успешную политическую карьеру, прерванную трагическим образом – вместе с отцом отправился в качестве посла к Кассандру и был казнен по приказу этого диадоха (в 319 г. до н. э.) (*Diod.* XVIII, 48, 3; *Plut.* Phoc. XXX, 8–10)⁸⁵. Во второй строке стороны «В» Цибарт прочел имя еще более прославленного пеанийца – Демосфена ([Δ]ημοσθένης) Πα[ι]α[ν]ν[ι]ε[ύ]ς); строчкой выше значится другой член антимакедонской группировки – Демофил, обвинитель Фокиона в 318 г. до н. э.; его брат Лисикл упоминается на другой стороне таблички (A. 4)⁸⁶. Хотя мы никогда не узнаем заказчиков этого примечательного проклятия, весьма вероятно его политическая подоплека: борющиеся политические группировки в Афинах в этот драматический период не гнушались обращаться за помощью даже к черной магии.

Итак, на табличках с судебными проклятиями среди имен проклинаемых встречаются как простые обыватели, так и «громкие» имена, т. е. можно сделать достаточно осторожное заключение (осторожное, ибо идентификация многих имен условна), что судебная магия могла быть оружием и политической борьбы, которая, как мы хорошо знаем, в Афинах часто принимала форму судебных преследований.

Составлялись таблички с проклятиями, скорее всего, специалистами-профессионалами, обладающими определенными магическими знаниями и навыками наведения порчи. Хотя самодеятельность не исключена – можно выделить разные почерки и уровень исполнения текстов: некоторые указывают на то, что *μολυβδοκόπτος* (такой специальный термин встречается на табличке DTA. 100) был человеком малограмотным и неискушенным, а некоторые принадлежат, несомненно, специалистам. Так, Р. Вюнш характеризовал работу писца табл. 55 из своего каталога как *scriptura elegantissima*. Джордан определил руку профессионального писца, поработавшего над 12 табличками, найденными в колодце V на афинской агоре. Почерк этого же писца – «skillful, elegant, fluent semicursive» – исследователь усмотрел и на нескольких табличках из колодцев III, IV и VII⁸⁷. Как уже было сказано, таблички, найденные на Кипре (DT. 18–37), – детища одной мастерской, а может, и одного автора.

Современные эксперты по греческой черной магии единодушны в том, что рынок платных услуг специалистов по наведению порчи существовал, и услугами этими охотно пользовались представители всех социальных слоев; состоятельные граждане и политики были отнюдь не последними клиентами. Платон писал о прорицателях-шарлатанах (ἀγύρται⁸⁸ δὲ καὶ μάντις), рекламирующих перед богатыми заказчиками свои услуги по составлению заклятий и вымогающих плату (Rep. 364b-c). «Нищие прорицатели, околаваясь у дверей богачей, уверяют, что они обладают полученной от богов силой жертвоприношениями и чарами загладить проступок, тяготеющий на нем самом или на его предках, сделав это приятным и забавным образом. Если же кто захочет причинить вред к.-л. врагу, то при малых издержках он навредит равным образом справедливому, как и несправедливому – по их уверению, с помощью неких заклинаний и связующих проклятий (ἐπαγωγὰς τισιν καὶ καταδέσμοις) (выделение мое. – Т.К.) они склоняют богов себе служить»⁸⁹. Эти продавцы магических услуг могли изготовить для клиента таблицу с заклятием, могли предложить ему и заранее заготовленные образцы «в ассортименте», вписывая имя заказчика и добавляя пару специфических подробностей его дела; очевидно, они же брали на себя «захоронение» таблицы в подходящей могиле или колодце⁹⁰.

Презрительную оценку ворожбе, данную в «Государстве», Платон дополнил криминально-юридической в «Законах» (932E–933E). В них магия рассматривается как один из видов отравы наряду со смертоносными ядами (διττὰ φαρμακεῖαι); упоминаются такие магические практики, как колдовство, заклинания, наузы (μαυγαυεῖαις τέ τισιν καὶ ἐπωδαῖς καὶ καταδέσεσι), восковые изображения (κῆρινα μιμήματα πεπλασμένα), т. е. «куклы вуду». Если в ворожбе с целью нанесения вреда будет уличен профессионал – прорицатель или гадатель (μάντις ἢ τερατοσκόπος), то, по мнению Платона, наказанием ему должна быть смерть; если же он простой обыватель (ιδιώτης), то меру наказания – «телесное или денежное»⁹¹ – для него пусть определяет суд (ὅτι χρὴ παθεῖν ἢ ἀποτεῖσαι, τιμᾶτω περὶ αὐτοῦ τὸ δικαστήριον) (933E).

В афинском судебном процессе очень многое зависело от убедительности речи, произносимой перед дикастами, и мастерства ее исполнения, так что магическое связывание и выведение из строя

всех органов, отвечающих за речевую деятельность, было оружием мощным и эффективным⁹². Насколько серьезным было отношение к возможному магическому вмешательству в ход процесса в афинском обществе? Косвенным свидетельством того, что многие афиняне готовы были уверовать в магическую подоплеку внезапного ступора или косноязычия у тяжущегося, является комментарий, который схолиаст дает к случаю, упомянутому Аристофаном в «Осах» (Vesp. 946–48). Во время собачьего процесса Бделиклеон, дабы объяснить, почему подсудимый – пес Лабет – не хочет или не может говорить в свою защиту и ему приходится делать это за него, поясняет, что с псом случилось то же, что с Фукидидом, когда у того в суде отнялись вдруг челюсти (ἀπόπληκτος ἐξαίφνης ἐγένετο τὰς γνάθους). Схолиаст в своих комментариях к этому месту, во-первых, поясняет, что имеется в виду известный политик Фукидид, а во-вторых, высказывает предположение, что язык бедолаги был связан: «Фукидид, сын Мелесия, противник Перикла... превосходный оратор, будучи обвиненным в суде, не смог себя защищать, как словно бы у него был связан язык (ἀλλ' ὥσπερ ἐγκατεχομένην ἔσχε τὴν γλῶτταν), и таким образом он был осужден (καὶ οὕτω(ς) κατεδικάσθη)».

Именно язык был главной мишенью связующего судебного проклятия, а глагол κατέχω – фактически *terminus technicus* для такого проклятия (второй по частоте употребления после катаδέω) и характерен он как раз для аттической черной магии классической эпохи⁹³. Эти обстоятельства приводят комментаторов данного текста к выводу о том, что источником схолиаста послужил здесь обладающий соответствующими познаниями в технике ворожбы аттидограф IV в. до н. э.⁹⁴

Можно предположить, что афинские интеллектуалы и профессиональные мастера слова, полагавшиеся больше на свое мастерство и интеллектуальное превосходство, поначалу скептически относились к магическим практикам. Пренебрежение звучит в приводимых выше словах Платона о настырных голодранцах-продавцах магических услуг. Иронически описывая суеверного (δεισιδαίμων), Феофраст замечает: «То и дело он совершает очищения своего дома, потому, мол, что Геката навела на него чары» (καὶ πυκνὰ δὲ τὴν οἰκίαν καθᾶραι δεινὸς Ἑκάτης φάσκων ἐπαγωγὴν γεγυῖναι – XVI, 7, перев. Г.К. Стратановского).

Афинские ораторы ничего не говорят о судебной магии в своих речах. Судя по упоминаниям у лексикографов, о неких чарах речь шла на процессе по исангелии Пифея, логографом обвинителя был тогда Динарх. Однако в пояснениях к слову «быть связанным» (καταδεδέσθαι), использованному в речи против Пифея афинским оратором, у Гарпократиона и у Свида речь идет о применении не связующего проклятия, а неких снадобий или приворотного зелья: ἀντὶ τοῦ πεφαρμακεῦσθαι καὶ δεδέσθαι φαρμάκοις. Δείναρχος ἐν τῇ κατὰ Πυθέου εἰσαγγελίᾳ (*Harp.*)⁹⁵. Другие отрывки из этой речи Динарха (*Din.* VI, fr. 1, 3, 6) указывают на то, что обвинение против Пифея связано было с деятельностью торгового порта (эмпория⁹⁶). Таким образом, нам не ведомо, как Динарх и его коллеги по ораторскому цеху относились к магическим манипуляциям, призванным воздействовать на исход и участников судебного процесса. Едва ли они воспринимали всерьез такого рода деятельность, но вот несколько любопытных примеров из эллинистического и римского времени.

Надпись III в. до н. э. с Делоса повествует на эпический манер, гекзаметром, как на острове был основан культ Сераписа. Главное чудо в этой аретологии – история о том, как бог, придя на помощь своему жрецу, вмешался в ход процесса, грозящего помешать существованию его нового храма, связав языки тяжущимся, угрожавшим строительству (IG XI, 4–1299, 85–90): «Ты связал нечестивцев, которые готовили тяжбу, тайно сделав язык онемевшим во ртах» (φῶτας γὰρ ἀλιτρο<ν>όους ἐπέδησας οἳ ῥα δίκην πόρσυνον, ἐνὶ γυαθοῖς ὑπανύσσας γλῶσσαν ἀναύδητον...); в результате они стали подобны пораженным богами изваяниям или камням (...θεοπληγέσσιν ἐοικότας εἰδώλοισιν ἔμμεναι ἢ λάεσσιν). Фактически здесь описывается, как Серапис наложил на языки злопыхателей связующее судебное проклятие; даже глагол употреблен соответствующий – ἐπιδέω⁹⁷.

В трактате «Брут» Цицерон вспоминает один случай, когда он и Курион Старший были соперниками на некоем процессе, и говорит: «На частном, но важном процессе, когда я заканчивал речь за Тинтию, жену Котты, а он выступал против меня за Сервия Невия (Невий и Курион обвиняли Титинию. – *Т.К.*) (in iudicio privato vel maximo, cum ego pro Titinia Cottae peroravissem, ille contra me pro Ser. Naevio diceret), он вдруг забыл все дело (subito totam causam

oblitus est) и говорил, что это случилось из-за колдовства и заклинаний Титинии» (idque veneficiis et cantionibus Titinae factum esse dicebat)⁹⁸. Две версии одного и того же случая представлены в этом пассаже. Одна – Цицерона – прагматическая и рациональная, объясняющая фиаско Куриона его скверной памятью; другая – самого Куриона – иррационально-магическая, представляющая его провал следствием колдовских чар. Очевидно, что Курион пытается оправдаться, но также очевидно, что спасая свое лицо, он должен был найти достаточно убедительное объяснение, по крайней мере, для части своей аудитории.

Века не прошло, как Плиний Старший, рассуждая о распространении суеверий и способах оберега от несчастий и злых чар, заметил: «Нет никого, кто не боялся бы пострадать от проклятия» (defigi quidem diris deprecationibus nemo non metuit – XXVIII, 4). А в середине II в. Гален, врач и философ, насмехаясь над всеобщей верой в силу чар и магии, в качестве примера приводит как раз судебное проклятие: «...связать своих противников, чтобы они перед судом не могли и звука издать» (...καταδῆσαι τοὺς ἀντιδίκους, ὥς μηδὲν ἐπὶ τοῦ δικαίου δύνηθῆναι φθέγξασθαι – Opera omnia. XII. P. 251 / Ed. C.G. Kühn).

Либания (известного антиохийского ритора и учителя красноречия IV в.) не раз обвиняли в том, что он накладывает чары на своих оппонентов или недругов, заставляя их забывать содержание речи и т. п. (Orat. I, 43, 71). Гораздо опаснее был наговор одного бесстыдного юнца, нанятого конкурентом-софистом: он утверждал, что Либаний держит у себя отрубленные головы двух женщин для колдовства против цезаря Галла и императора Констанция (*Lib. Orat. I, 98*). Но и сам Либаний, по его словам, испытал на себе действие проклятия. В своей автобиографии он рассказывает (Orat. I, 243–250), как однажды тяжело заболел и не мог ни есть, ни читать, ни писать, ни беседовать со своими учениками. Врачи и их снадобья не помогали ему; он был на пороге смерти. И вот, спустя какое-то время, в комнате для занятий нашли изуродованное тело хамелеона: голова была помещена меж задних ног, одной из передних не было, а другая «затыкала» рот (ποδῶν δὲ ἐν μέσῳ τῶν ὀπίσω κεκλιμένην ἐφώμεν τὴν κεφαλὴν, τῶν δὲ ἐτέρων ὁ μὲν ἦν οὐδαμοῦ, τὸ στόμα δὲ ἄτερος εἰς σιωπὴν ἔκλειεν). После того как ящерицу выкинули, здоровье вернулось к Либанию. Либаний описыва-

ет типичную «куклу вуду»; отсутствующая передняя конечность символизировала руку, которой оратор жестикулирует при произнесении речи⁹⁹. Да, в этом примере Либаний не выступает на суде, но интересно, что сей известный ритор и интеллектуал на полном серьезе воспринял магическое объяснение своего недуга, т. е. счел его следствием связующего проклятия.

Выбор хамелеона для ворожбы не случаен: Плиний Старший рассказывает (ссылаясь, между прочим, на Демокрита¹⁰⁰), что хамелеоны или его части используются для приготовления снадобий от разных болезней, амулетов и магических манипуляций: например, голова и шея хамелеона, сожженные на костре из дубовых полений, вызывают бурю с дождем и громом (*caput eius et guttur, si roboreis lignis accendantur, imbrium et tonitruum concursus facere*). Язык, позаимствованный еще у живой ящерицы, обеспечивает благоприятный исход тяжбы в суде (*linguam, si viventi exempta sit, ad iudiciorum eventus pollere*); правая передняя конечность, привязанная к левой руке в мешочке из кожи гиены, — превосходное средство от грабителей и ночных опасностей, а обладание правым плечом рептилии позволит одержать верх над всеми врагами (*pedem e prioribus dextrum pelle hyaenae adalligatum sinistro brachio contra latrocinia terroresque nocturnos pollere... armum dextrum ad vincendos adversarios vel hostes valere*) и т. д. и т. п. (NH. XXVIII, 27). Даже Плинию подобное использование всех мельчайших составляющих хамелеона показалось чрезмерным. Приведа очередной рецепт: «хвост, смоченный кедром и мирром и привязанный к раздвоенной ветви пальмы, разбивает волну» (*eadem [cauda] medicata cedro et murra inligataque gemino ramo palmae percussam aquam discuti*), — он выражает пожелание, чтобы Демокрит соприкоснулся с той ветвью (*utinamque eo ramo contactus esset Democritus*), так как, по словам последнего, это кладет конец чрезмерной болтливости (*quoniam ita loquacitates inmodicas promisit inhiberi*). Заканчивает раздел о хамелеоне римский ученый замечательной иронической ремаркой: «очевидно, что [Демокрит] — муж вообще разумный и полезнейший людям, оплошал из-за чрезмерного усердия в помощи смертным» (*palamque est virum alias sagacem et vitae utilissimum nimio iuvandi mortales studio prolapsus*).

Относительно замечания Псевдо-Демокрита об использовании ящериц в судебной магии заметим: едва ли хамелеоны оказали

серьезное влияние на афинское правосудие, ибо эта рептилия на территории Балканской Греции, особенно в классический период, все же диковинка (хамелеоны обитают в Африке, Анатолии и Сирии, Кипре, Южной Испании), хотя, естественно, могла быть завезена ненароком (или намеренно) из южных стран.

Приведенные примеры из эллинистического и римского времен позволяют сделать вывод, что спустя несколько веков с момента появления античной судебной магии сложилась прочная народная убежденность в ее эффективности. Веру в то, что неудачное выступление может быть следствием связующего проклятия, разделяли даже ораторы и интеллектуалы римского времени – усмешка Платона над настырными торговцами магическими услугами или молчаливое пренебрежение судебными проклятиями у аттических ораторов не нашли бы у них сочувствие.

Подведем некоторые итоги. Отметим еще раз раннее появление судебной магии: в Афинах – фактически одновременно с тем, как гелиэя стала судом первой инстанции, а судебные тяжбы превратились в одно из главных развлечений и времяпровождений афинских граждан. Дошедшие до нас *defixiones* позволяют сделать вывод о том, что изготовление судебных проклятий стало почти рутиной закулисной подготовки к судебному процессу в греко-римском мире: тяжущиеся искали защиту и заручались поддержкой более могущественных и надежных, чем официальные судебные органы, хтоническо-магических сил. Возникнув когда-то на рубеже архаики и классики в Сицилии и Афинах, эта практика была поставлена «на поток», распространилась по всему античному Средиземноморью от Испании до Северного Причерноморья. Она пользовалась огромной популярностью и в Римской империи, даже уже в христианской (вплоть до V в.), т. е. спустя столетия после того, как в самих Афинах судебная магия захирела вместе с деградацией народного суда.

- ¹ Основные греческие магические папирусы, публикуемые примерно с середины XIX в., собраны в издании: *Papyri Graecae Magicae*. 2 vols. / Ed. K. Preisendanz. Leipzig; Berlin, 1928–1931. Второе издание: *Preisendanz K., Albert H. Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. Stuttgart, 1973–1974. = PGM.
- ² *Dodds E.R. The Greeks and the Irrational*. Berkeley; Los Angeles, 1951. – *Доддс Э. Греки и иррациональное* / Перев. М.Л. Хорькова. М.; СПб., 2000.
- ³ *Rhode E. Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 2 Bde. Freiburg, 1890–1894.
- ⁴ Назовем лишь некоторые, наиболее основательные монографии и сборники статей по античной магии, появившиеся за последние 15–20 лет: *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* / Ed. C. Faraone, D. Obbink. New York, 1991; *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World* / Ed. J.G. Gager. New York, 1992 (1998); *Graf F. Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. München, 1996 (англ. перев.: *Graf F. Magic in the Ancient World* / Trans. F. Philip. Cambridge, Mass.; London, 2001); *Ogden D. Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds* // *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome* / Ed. B. Ankarloo and S. Clark. Philadelphia, 1999. P. 3–90; *Dickie M. Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. London; New York, 2001 (2003); *Faraone C. Ancient Greek Love Magic*. Cambridge, Mass., 2001; *Fluchtafeln. Neue Funde und neue Deutungen zum antiken Schadenzauber* / Hrsg. K. Brodersen, A. Kropp. Frankfurt am Main, 2004; *Martin M. Magie et magiciens dans le monde gréco-romain*. Paris, 2005; *Collins D. Magic in the Ancient Greek World*. Oxford, 2008.
- ⁵ См.: *Прудик Е.М.* Греческие заклятия и амулеты из Южной России // ЖМНП. 1899, декабрь. Ч. CCCXXVI. С. 115–124; *Шкорпил В.В.* Три свинцовые пластинки с надписями из Ольвии // ИАК. 1908. Вып. 27. С. 68–74.
- ⁶ *Помяловский И.В.* Эпиграфические этюды. СПб., 1873. С. 1–70, 138–157 (примеч.).
- ⁷ *Толстой И.И.* Греческие граффити древних городов Северного Причерноморья. М.; Л., 1953. № 59–64 (Ольвия), 142 (Нимфей), 238–248 (Пантикапей). Примеры из его каталога граффити даны далее как: Толстой. №...
- ⁸ *Vinogradov Ju.G. New Inscriptions on Lead from Olbia* // *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*. Vol. 1. P. 103–111.

- ⁹ *Тохтасьев С.Р.* Магическое граффито из Ольвии // *Hyperboreus*. 1996. Vol. II. Fasc. 2. С. 183–188; *Тохтасьев С.Р.* Новые *tabellae defixionum* из Ольвии // *Hyperboreus*. 2002. Vol. VI. Fasc. 2. С. 296–316. Опубликованные в последней статье таблички далее приводятся как: Тохтасьев. № ...
- ¹⁰ *Петров А.В.* Феномен теургии. Взаимодействие языческой философии и религиозной практики в эллинистическо-римский период. СПб., 2003.
- ¹¹ Начиная с упорно повторяемых неправильных названий и выходных данных изданий магических папирусов и каталогов табличек с проклятиями Вюнша и Одолляна (последние: соответственно 1873 и 1894 г. вместо 1897 и 1904; *passim*) или перевода глагола *καταδέω* как «проклинать, передавать кого-либо» (с. 36). Некоторые выводы и замечания автора касательно *tabellae defixionum*, по моему мнению, необоснованны и неверны, как то: о датировке табличек с проклятиями «начиная с IV в. до н. э.» (с. 34; на самом деле, начиная с V, а может даже, с конца VI в. до н. э.); об ограниченности сферы применения табличек (с. 37; классификация табличек, представленная автором на с. 36, не учитывает целый ряд их разновидностей); о том, что революция в магии в позднеэллинистическую эпоху связана с приходом в нее профессионалов (с. 43; профессионалы пришли туда значительно раньше) и т. п.
- ¹² Д. Огден называет в качестве кандидатов: *ἐὕχη*, *execratio*, *devotio*, *commonitorium*, *petitio*. См.: *Ogden D.* *Op. cit.* P. 5.
- ¹³ *Кагаров Е.Г.* Греческие таблички с проклятиями. Харьков, 1918. С. 25.
- ¹⁴ Каталоги: *Wünsch R.* *Defixionum Tabellae* [=IG III³]. Index IV. Berlin, 1897. = DTA; *Audollent A.* *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in corpore Inscriptionum Atticarum editas*. Paris, 1904. = DT; *Jordan D.* *A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora* // *GRBS*. 1985. Vol. 26. P. 151–197. = SGD. Последний сводный каталог, включающий 122 таблички, опубликованные или обнаруженные в период с 1985 по 2000 г.: *Jordan D.* *New Greek Curse Tablets* // *GRBS*. 2000. Vol. 41. P. 5–46. = NGCT.
- ¹⁵ *Jordan D.* *New Archaeological Evidence for the Practice of Magic in Classical Athens* // *Πρακτικὰ τοῦ XII Διεθνoῦς Συνεδρίου Κλασικῆς Ἀρχαιολογίας*, Αθήνα, 4-10 Σεπτ. 1983. Athens, 1988. P. 274 (о корпусе DTA).
- ¹⁶ *Tomlin R.* *The Curse Tablets* // *The Temple of Sulis Minerva at Bath: Vol, 2 The Finds from the Sacred Spring* / Ed. B. Cunliffe. Oxford, 1988.

- Р. 59–277; *Tomlin R. et al. Curse Tablets of Roman Britain. 2005.* Режим доступа: <http://curses.csad.ox.ac.uk>
- ¹⁷ См. также магическое граффито из Ольвии на остраконе, сделанном из стенки чернолакового сосуда V в. до н. э., опубликованное А.С. Русяевой: *Русяева А.С. Земледельческие культы в Ольвии до-гетского времени.* Киев, 1979. С. 119 сл. Рис. 63. Уточненное чтение: *Тохтасьев С.Р. Магическое граффито из Ольвии...* С. 183–186.
- ¹⁸ Помимо упоминания у Овидия (*sagave poenicea defixit nomina cera* – *Am. III, 7, 39*), в одной аттической табличке сказано: «я связываю всех этих людей на свинце и воске» (τούτους ἐγὼ καταδίδημι ἅπαντας ἐν μόλυβδῳ καὶ ἐν κηρῷ<ι> – *DTA. 55, 16–17*) – свинец дошел, а воск нет. Ни одна восковая *defixio* не уцелела до наших дней (см.: *Faraone C. The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells // Magika Hiera...* Р. 7)
- ¹⁹ К примеру, 60 табличек с Кипра, найденных вместе с более чем 200 свинцовыми табличками, большая часть из которых не опубликована (см.: *Curse Tablets and Binding Spells...* Р. 132–134; там же библиография). Неопубликованные таблички, по мнению Джордана, изготовлены были в той же мастерской, что опубликованные в каталоге *Одоляна*: *DT. 22–37 (SGD. Р. 193).*
- ²⁰ См.: *Audollent A. DT. Р. XLVIIIsq.; Казапов Е.Г. Указ. соч. С. 12; Curse Tablets and Binding Spells...* Р. 3.
- ²¹ См.: *Jordan D.R. Two Inscribed Lead Tablets from a Well in the Athenian Kerameikos // AM. 1980. Bd. 95. S. 226, n. 6; Graf F. Magic in the Ancient World...* Р. 133; *Ogden D. Op. cit. Р. 11.* О нескольких греческих письмах на свинце, найденных на Березани и в Ольвии, см.: *Виноградов Ю.Г. Древнейшее греческое письмо с острова Березань // ВДИ. 1971. № 4. С. 74–100.*
- ²² καὶ ὥς οὗτος ὁ μόλυβδος ἄχρηστος, ὥς ἄχρηστα εἶναι τῶν ἐνταῦθα γεγραμμένων καὶ ἔπη καὶ ἔργα.
- ²³ καὶ ὥς οὗτος ὁ βόλυβδος ἄτιμος καὶ ψυχρός, οὕτω ἐκε<ι>νος καὶ τὰ ἐκε<ι>νω ἄτιμα [κ]αὶ ψυχρὰ ἔστω καὶ τοῖς μετ' ἐκε<ι>νο(υ) ἅ περὶ ἐμο(ῦ) λέγοιεν καὶ βο(υ)λευοίατο.
- ²⁴ *Audollent A. DT. Р. XLIX (frigidum enim, grave, cinereum et quasi mortis pallore suffusum Saturni metallum...); Казапов Е.Г. Указ. соч. С. 12.*
- ²⁵ *Ogden D. Op. cit. Р. 12–13.*
- ²⁶ *Faraone C. The Agonistic Context...* Р. 24, n. 17.
- ²⁷ Конкретные инструкции по изготовлению *defixiones* сохранились в магических «справочниках» III–IV вв., например: *PGM. V, 304; VII, 394, 417; IX; XXXVI, 1–35, 231, LVIII.*

- ²⁸ Исходя из этого текста и так как кипрские таблички были найдены в яме под многочисленными костями, появилась версия, что это не просто массовое захоронение, а погребение казненных преступников или невооруженных и неопознанных трупов (*Ogden D. Op. cit. P. 17*).
- ²⁹ *Jordan D. New Archaeological Evidence... P. 273*.
- ³⁰ Джордан приводит около 50 таких табличек разного времени и из разных уголков греческого Средиземноморья начиная с самых ранних селинунтских табличек, обнаруженных в святилище Деметры Malophoros или рядом с ним: *Jordan D.R. Two Inscribed Lead Tablets... P. 231, n. 23*.
- ³¹ Ср.: у Тацита (*Ann. II, 69*) и Диона Кассия (*LXIII, 18*) в перечне предметов ведовства, обнаруженных в доме внезапно скончавшегося Германика, упоминаются свинцовые таблички с заклетами, найденные под полом и в стенах (*nomen Germanici plumbeis tabulis scriptum*).
- ³² Из 625 табличек, чье местонахождение было известно в 1985 г., около 325 – из могил (три таблички были подложены в урны с прахом), 60 – из святилищ Деметры, около 220 – из водных резервуаров, преимущественно колодцев (*Jordan D. Defixiones from a Well near the Southwest Corner of the Athenian Agora // Hesperia. 1985. Vol. 54. P. 207; Ogden D. Op. cit. P. 15, 20*).
- ³³ См.: *Audollent A. DT. P. CXII; Jordan D.R. New Archaeological Evidence... P. 273–275; Faraone C. The Agonistic Context... P. 22, n. 6; Ogden D. Op. cit. P. 16, 21–22*.
- ³⁴ Такая интерпретация не самым лучшим образом сохранившегося текста, данная в каталоге Джордана (*SGD. P. 165*), кажется мне более убедительной, чем реконструкция опубликовавшего эту табличку В.В. Шкорпила, который истолковал ее как письмо к судье с предложением взятки (!) (*Шкорпил В.В. Указ. соч. С. 71–73*).
- ³⁵ См.: *Trumpf J. Fluchtafel und Rache puppe // AM. 1958. Bd. 73. S. 99; Graf F. Magic in the Ancient World. London, 2001. P. 130–132*.
- ³⁶ См., например, таблички из колодца на афинской агоре: *SGD. 22–38*. Больше всего «водных табличек» – из Бата, адресованных богине *Sulis Minervae*. В одном из колодцев агоры (у Джордана – *Well I*) было найдено 17 табличек, датируемых IV–III вв. до н. э., однако Джордан выражает сомнение в том, что они изначально были брошены в этот колодец, и не исключает того, что они могли попасть туда вместе с другим мусором, в более позднее время (*Jordan D. Defixiones from a Well... P. 210, n. 6*).
- ³⁷ См.: *Jordan D. Defixiones from a Well... P. 241–242; Ogden D. Op. cit. P. 23*.

- ³⁸ Wunsch R. DTA. P. IV, col. 2; Audollent A. DT. P. CXVII; Sherwood Fox W. Submerged Tabellae Defixionum // AJPh. Vol. 33. 1912. P. 301.
- ³⁹ Sherwood Fox W. Op. cit. P. 310; Казапов Е.Г. Указ. соч. С. 21–22.
- ⁴⁰ Faraone C. The Agonistic Context... P. 10. По подсчетам Фараоне: 25 табличек – это коммерческие проклятия; 26 – против атлетов и др. «public performers»; 38 образцов любовной магии и 67 судебной. Естественно, здесь не учтены те, что были описаны и опубликованы в последние годы и собраны в последнем каталоге Джордана.
- ⁴¹ Ibid. P. 10–17.
- ⁴² Перечень мнений по датировке этих табличек и соответствующие ссылки см.: Jordan D. SGD. P. 179 (№ 99).
- ⁴³ τὰν Ε[ὐ]κλέος γλοσσαν {γλωσσαν} καὶ τὰν Ἀριστοφάνιος καὶ τὰν Ἀνγείλιος καὶ τ[ὰν] Ἀλκ[ί]φρονο[ς] καὶ τὰν *αγεστράτο· τον συνδίων {συνδίκων} τον [Α]ὐκλῖος κα[ὶ] τ[ον] Ἀριστοφάνεος [τὰς γ]λο[σ]ας· κα[ὶ] τ[ὰν] — — — — — λ[—]ονος [γ]λοσσαν καὶ τὰν Ο[ί]νο[θ]έο καὶ τὰν Α[— — γ]λο [σ]αν
- ⁴⁴ Brugnone A. Defixiones inedite da Selinunte // Studi di storia antica offerti dagli allievi a E. Manni. Roma, 1976. P. 73–79. Джордан указывает, что в личной беседе с ним (private communication) А. Раубитчек на тех же основаниях (spelling and letter form) датировал эту таблицу «около 500 г. до н. э.» (SGD. P. 175).
- ⁴⁵ Большинство исследователей (ссылки – см.: Jordan D. SGD. P. 175) датируют ее началом V в. до н. э., но есть мнение (Comparetti D. Lezione della tabella o defissione plumbea // Archivio Storico della Calabria. 1915. Vol. 3. P. 3–7) и о конце VI в. до н. э.
- ⁴⁶ Редкие примеры «круглых проклятий»: DT. 85, 257; SGD. 100 (также Селинунт); табличка из Беотии – см.: Ziebarth E. Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien und Euboia // SPAW. 1934. Bd. 33. S. 1040–1042, no 23A–B; двуязычная табличка из Испании, опубликованная в: Curbera J.R., Delage M. S., Velázquez I. A Bilingual Curse Tablet from Barchin del Hoyo (Cuenca, Spain) // ZPE. 1999. Bd. 125. S. 279–283 (датируется I в. до н. э. – I в. н.э.). Особый случай – когда проклятие пишется на круглом днище: см. граффито из Ольвии – судебное проклятие, представляющее собой концентрическую надпись внутри чашки из светло-желтой глины (Толстой. № 63). Одна из четырех ольвийских табличек, опубликованных Тохтасьевым (Тохтасьев С.Р. Новые tabellae defixionum из Ольвии...), имеет форму бублика.
- ⁴⁷ Казапов Е.Г. Указ. соч. С. 19.
- ⁴⁸ Faraone C. The Agonistic Context... P. 24, n. 24; Tomlin R. The Curse Tablets... P. 70–71. Cp.: Versnel H.S. Beyond Cursing: the Appeal to Justice in Judicial Prayers // Magika Hiera... P. 72–73.

- ⁴⁹ Σελινό[ν]τιος {Σελινόντιος} [κ]αὶ Σελινοντίο γλῶσσα {γλῶσσα} ἀπεστραμέν {ἀπεστραμμέν} ἐπ' ἀτ<ε>λείαι ἐνγράφῳ τᾷ τεύ(—) καὶ τον ξένον συνδίον {²⁶συνδίκων} τὰς γλώσσας ἀπεστραμένας ἐπ' ἀτελείαι τᾷ τένον ἐνγράφῳ. (сторона В) Τιμασοὶ καὶ *α Τιμασος γλῶσσαοι καὶ [ἀ]πεστραμέναν ἐπ' ἀτελείαι τᾷ τεύ(—) {εν}ἐγράφῳ {ἐγγράφῳ} Τυρρανὰ καὶ [Τυρρ]ανᾶς γλῶσσα [ἀπε]-στραμέναν ἐπ' ἀτελείαι τι λενον(?) ἐγ[ράφῳ] πάντων. (IGASMG I² 61 = SGD. 99).
- ⁵⁰ Судебные таблички с Кипра изготовлены были, по-видимому, в одной мастерской (часть написана одной рукой по одной формуле, но против разных людей), посему их количество не должно менять «общестатистическую» картину судебных греческих проклятий. Кстати, более 100 табличек из той же находки (Amathous) до сих пор не опубликованы. Те из них, что прочитаны, составлены по той же формуле, что и DT. 22–37 (см.: *Jordan D.* SGD. P. 193).
- ⁵¹ С.Р. Тохтасьев считает возможным отнести все эти таблички (nn 1–4) к судебным defixiones в виду совпадения некоторых имен на табличках и на остраконах из ольвийского дикастерия (Новые tabellae defixionum из Ольвии. С. 314). Заметим, что сам по себе контекст (то, что удалось прочитать на табличках, — это в основном имена) очень скуден для каких-либо определенных выводов. Свой вывод исследователь обосновывает и тем, что ольвийская судебная система была ориентирована на афинскую (ссылка на: *Виноградов Ю.Г.* Табличка дикаста из эрмитажного собрания // *Античная балканистика*. М., 1987. С. 14), и отсюда — относительно большое количество табличек с проклятиями, найденных в Ольвии (часть до сих пор не опубликована).
- ⁵² В каталоге Одоляна местонахождение данной таблички значится как «Moesia inferior, locus incertus», однако В.В. Шкорпил пишет: «Мне хорошо известно, что дощечка № 90 была найдена в Керчи и куплена в 1898 или 1899 г. А.В. Новиковым у торговца древностями Е. Запорожского» (*Шкорпил В.В.* Указ. соч. С. 68, примеч. 2).
- ⁵³ *Wünsch R.* Neue Fluchtafeln // *RhM.* 1900. Bd. 55. S. 68; *Audollent A.* DT. P. LXXXVIIIsq; *Moraux P.* Une défixion judiciaire au Musée d'Istanbul. Brussels, 1960. P. 42–44; *Faraone C.* The Agonistic Context... P. 15; *Curse Tablets and Binding Spells...* P. 117. Пожалуй, только Цибарт считал, что это была месть проигравшего процесс: *Ziebarth E.* Neue attische Fluchtafeln // *NGG. Phil.-hist. Klasse.* 1899. S. 122.
- ⁵⁴ *Доддс Э.* Указ. соч. С. 199–200, 209.
- ⁵⁵ Вюнш крайне осторожно датировал таблички, отнеся с уверенностью только nn 38 и 107 к IV в. до н. э. и полагая, что прочие (nn. 25, 39, 63, 65–68, 81, 88, 94, 95, 103, 105, 106) могут принадлежать III в. до н. э. (*Wünsch R.* DTA. P. I). А. Вильхельм раскритиковал эту датировку,

- указав на то, что Вюнш недооценил древность табличек. Сам он на основании палеографических и просопографических данных отнес (из числа судебных) nn. 65, 66, 95, 103 к IV в., а несколько (в том числе 38) – к V в. до н. э. (*Wilhelm A. Über die Zeit einiger attischer Fluchtafeln* // JOAI. 1904. Bd. 7. S. 105–126. К сожалению, таблички из каталога Вюнша пропали, и перепроверить датировку невозможно, но доводы Вильгельма достаточно убедительны.
- ⁵⁶ *Faraone C. Aeschylus' ὕμνος δέσμιος* (Eum. 306) and Attic Judicial Curse Tablets // JHS. 1985. Vol. 105. P. 150–154.
- ⁵⁷ См.: *Faraone C. The Agonistic Context...* P. 4–5, 24, n. 18; *Curse Tablets and Binding Spells...* P. 7, 18; *Graf F. Magic in the Ancient World...* P. 131; *Ogden D. Op. cit.* P. 9. Очевидно, например, что некий текст сопровождал «упрятывание» окола сорока чистых, свернутых в трубочку и продырявленных табличек (*circa quadraginta lamminae anepigraphae*), найденных во французском Роме (античный Rauranum) (*Audollent A. DT. P. 164 = DT. 109*).
- ⁵⁸ См. подробнее: *Кудрявцева Т.В. Народный суд в демократических Афинах*. СПб., 2008. С. 212–216.
- ⁵⁹ καταδῶ δὲ [καὶ Σ]εύθου γλῶτταγ καὶ ψυχὴν καὶ λόγον ὁμ με[λ]ετᾶι καὶ πόδας καὶ χεῖρας ὀφ[θ]αλμοὺς [καὶ στόμ]α : καταδῶ [δὲ] καὶ Λαμπρίου [γλῶττ]αγ καὶ ψυχὴν καὶ λόγον ὁ(μ) μελ[ε]τᾶι χεῖρας πόδας ὀφθαλμοὺς καὶ στόμα.
- ⁶⁰ καταδε[δέ]σθω Ἀσπασία πρὸς τὸν Ἑρμ[ῆ]ν τὸν [χθό]νιον κα[ὶ] τὴν Ἑκά[την] τὴν χθονίαν καταδε[δέ]σθω Σωκράτης π[ρ]ὸς τὸν Ἑρμῆν τὸν χθόνιον καὶ τ[ῆ]ν Ἑκάτην τ[ῆ]ν χθονίαν καταδε[δέ]σθωσαν οἵτινες πρὸς τούτων εἰσὶν σύνδικ[ο]ι.
- ⁶¹ Γαλήνην, ἣτις Φερεν[ί]κω, καταδέω πρὸς Ἑρμῆν χθονικὸν καὶ Ἑκάτην χθονίαν... (Имя «Галина» приводится также в DTA. 102.) А. Вильгельм предположил, что это упоминаемая в отрывках комедиографов (Athen. XIII, 587) известная гетера: *Wilhelm A. Op. cit.* S. 112.
- ⁶² Далее приведен длинный список мужских имен и неназванная по имени женщина, определяемая как θυγατήρ + gen.
- ⁶³ Работу по идентификации имен проделал первый исследователь данной находки Юрген Трумпф: *Trumpf J. Op. cit.* S. 100–101; я добавила некоторые свои наблюдения, основываясь на новейших лексиконах (списках личных имен афинян и имен должностных лиц) и надписях, не попавших в сферу внимания Трумпфа.
- ⁶⁴ См.: *A Lexicon of Greek Personal Names. Vol. II: Attica* / Ed. M. Osborne, S.G. Byrne. Oxford, 1994. P. 85, 348, 425, 472 (как источник сведений о данных именах указывается только рассматриваемое проклятие). В одной надписи встречается имя Βαβύρτης (IG I³ 1157, 18).

- ⁶⁵ Лисий. Речи. М., 1994. С. 262 (вступительная статья Соболевского С.И. к речи XXX).
- ⁶⁶ Второй список, в котором фигурирует пеаниец Харисандр из филы Пандиониды, Девелин датирует 403/2–378/7 гг. (*Develin R. Athenian Officials, 684 – 321. Cambridge; New York, 2003. P. 232*).
- ⁶⁷ См.: *A Lexicon of Greek Personal Names...* P. 318; в надписи, датируемой серединой IV в., упоминается «Мнесистрат, сын Мнесимаха, ахарнянин» (IG II² 2825, 6 – сын?), а в надписи второй половины IV в. до н. э. Μιησίμαχος Ἀχαρνέως (IG II² 4400, col. III. 1 – внук нашего героя?).
- ⁶⁸ См.: *Trumpf J. Op. cit. S. 101*.
- ⁶⁹ Известен лишь Феохар (Θεοχάρης) – отец упоминаемого в надписи в качестве хорега Хареса (IG II², 3068, 1). Последний прославился в позднеклассических Афинах как военачальник, хотя репутацию имел довольно скверную (см.: *Кудрявцева Т.В. Указ. соч. С. 320*). По предположению Дж. К. Дэвиса, Харес, чья первая стратегия приходится на 367/6 г., родился примерно в 400 г. (*Davies J.K. Athenian Propertied Families (600–300 B.C.). Oxford, 1971. P. 368*); тогда его отец, скорее всего, и есть фигурант проклятия.
- ⁷⁰ Ср.: *Davies J.K. Op. cit. P. 222–223*; *A Lexicon of Greek Personal Names. P. 217*.
- ⁷¹ Во время раскопок на афинской агоре в 1970 г. была найдена стела с текстом декрета Феозотида; воспроизведение надписи и восстановление текста см.: *Stroud R.S. Theozotides and the Athenian Orphans // Hesperia. 1971. Vol. XL, № 3. P. 281, 284*. Так как декрет был выбит на стеле, очевидно, он был принят, т. е. жалоба, поданная против него, успеха не имела.
- ⁷² К такому выводу пришел исследовавший данное проклятие Д. Джордан: *Jordan D. New Archaeological Evidence... P. 273–277*.
- ⁷³ *Ibid. P. 276–277*.
- ⁷⁴ См., например: *Карпюк С.Г. Политическая ономастика классических Афин // Общество, политика и идеология классических Афин. М., 2003. С. 205*.
- ⁷⁵ *Robert L. Collection Froehner: Inscriptions grecques. Paris, 1936. P. 12–13, no. 13*.
- ⁷⁶ См. подробнее: *Whitehead D. The Political Career of Aristophon // ClPh. Vol. 81. P. 313–319*.
- ⁷⁷ См.: *Wilhelm A. Op. cit. S. 115–118*. Текст: Φωκίων Ἐργοκράτης [Ευ]φ<ε>ρός Ἀριστοκράτης (b. 1) [Μ]ήδεια Πιστοκλέης Νικο[μ]ένης Εὐθήμεων Σ[ύ]ρα. Немецкий ученый также осторожно предположил, что Фокион – знаменитый стратег и политик (S. 117).

- ⁷⁸ Вюнш относил эту табличку к началу II в. до н. э., но Вильхельм перенес датировку на IV в. до н. э., связав с nn. 24, 47–50 (*Wilhelm A.* Op. cit. S. 115–118).
- ⁷⁹ *Ziebarth E.* Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien und Euböia... S. 1027, no. 2.
- ⁸⁰ Опубликована впервые в: *Ziebarth E.* Neue attische Fluchtafeln... S. 108, no. 6.
- ⁸¹ *Wünsch R.* Neue Fluchtafeln... S. 63.
- ⁸² См.: *Engels J.* Studien zur politischen Biographie des Hypereides Athen in der Epoche der lykurgischen Reformen und des makedonischen Universalreiches. München, 1989. S. 8; *Willemsen F.* Die Fluchtafeln // *Kovacsovic W.* Die Eckterrasse an der Gräberstrasse des Kerameikos. (Kerameikos XIV). Berlin; New York, 1990. S. 148–149; *Jordan D.* NGCT. P. 8.
- ⁸³ *Ziebarth E.* Neue Verfluchungstafeln aus Attika, Boiotien und Euböia... S. 1023–1027, n. 1A-B.
- ⁸⁴ См.: *Jordan D.* New Archaeological Evidence... P. 275–277; *Faraone C.A.* Curses and Social Control in the Law Courts of Classical Athens // *Dike*. 1999. Vol. 2. P. 116, 118.
- ⁸⁵ *Davies J.K.* Op. cit. P. 101–102.
- ⁸⁶ О братьях – см.: *Ibid.* P. 498. Дэвис согласен с данной идентификацией.
- ⁸⁷ *Jordan D.* Defixiones from a Well... P. 210–211.
- ⁸⁸ ἀγύρτης – собиратель милостыни для храмов, нищий, бродяга, шарлатан.
- ⁸⁹ ἀγύρται δὲ καὶ μάντιες ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὥς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημα του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἑορτῶν, ἐάν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλῃ, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάβει ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὥς φασιν. πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν.
- ⁹⁰ См.: *Curse Tablets and Binding Spells...* P. 118.
- ⁹¹ О том, что скрывается под этой стандартной формулировкой видов наказания, – см.: *MacDowell D.M.* The Law in Classical Athens. London, 1978. P. 256–257; *Кудрявцева Т.В.* Указ. соч. С. 260.
- ⁹² Для греков вообще была характерна вера в магическую силу слова, см. об этом: *Romilly J.* Magic and Rhetoric in Ancient Greece. Cambridge, Mass., 1973; *Lloyd G.E.R.* Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science. Cambridge; New York, 1979. P. 10–58.
- ⁹³ См. об этом глаголе: *Wünsch R.* DTA. P. III; *Faraone C.* An Accusation of Magic in Classical Athens (Ar. Wasps 946–948) // *TAPhA*. 1989. Vol. 119. P. 158, n. 27.

- ⁹⁴ *Faraone C.* Op. cit. О том, что источником схолиаста здесь мог быть кто-то из аттидографов конца V – IV вв. до н. э., – см. также: *Jacoby F.* Commentary: Philoch., FgrHist., 324 F 59.
- ⁹⁵ У Свида – почти тот же текст (за исключением единств. числа в слове *φάρμακω*). И.В. Помяловский предположил, что значение глагола *καταδεδέσθαι* здесь равносильно нашему «приворожил» (*Помяловский И.В.* Указ. соч. С. 44).
- ⁹⁶ Эта речь Динарха датируется периодом между 336 – 324 гг. до н. э. – см.: *Hansen M.H.* Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians // OUCS. 1975. Vol. 5. P. 105 (каталог, № 116).
- ⁹⁷ См. об этой надписи, поэме и использовании Сераписом связующего проклятия: *Engelmann H.* The Delian Aretalogy of Serapis. Leiden, 1975. P. 53–54; *Faraone C.* The Agonistic Context... P. 19–20, n. 86.
- ⁹⁸ Об этой же истории Цицерон упоминает в другом трактате – «Оратор»: *nobis privata in causa magna et gravi cum coepisset Curio pater respondere, subito adsedit, cum sibi venenis ereptam memoriam diceret* (129).
- ⁹⁹ *Bonner C.* Witchcraft in the Lecture Room of Libanius // TAPhA. 1932. Vol. 66. P. 36–38.
- ¹⁰⁰ Считается, что Плиний ошибочно приписал авторство сей занимательной книги философу из Абдеры. См.: *Bonner C.* Op. cit. P. 39, n. 17.



И.Е. Суриков

ПАРАДОКСЫ «ОТЦА ИСТОРИИ»:
ГЕРОДОТ – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ АРХАИЧЕСКОЙ
И КЛАССИЧЕСКОЙ ГРЕЦИИ*

Подводятся итоги проводившейся автором на протяжении последних лет работы над темами, связанными с творчеством первого античного историка, чей труд сохранился полностью. Освещается историографическое место Геродота в связи с «греческими» частями его сочинения (хотя, как известно, не меньшее место в «Истории» занимают восточные сюжеты). Преимущественное внимание уделяется проблемам исследовательских методов Геродота (как историка, опирающегося в первую очередь на устные традиции), но рассматривается также и ряд вопросов его мировоззрения (историософии, религиозных взглядов, политической позиции). Ставится задача заострить внимание на тех чертах произведения «отца истории», которые могут выглядеть парадоксальными, непривычными в свете современных представлений о специфике историографии как формы научного знания. Геродот характеризуется как представитель архаической традиции историописания.

Ключевые слова: Геродот, древнегреческая историография, архаическая Греция, классическая Греция, античная религия, историософия.

На протяжении последних лет мне доводилось достаточно углубленно заниматься различными аспектами творчества первого античного историка, чей труд сохранился полностью¹. Настоящая статья призвана обобщить характер и подвести некоторые итоги (по крайней мере предварительные) этой проделанной

* Работа выполнена при поддержке РГНФ в рамках исследовательского проекта 07-01-00050а «Геродот и Фукидид: зарождение исторической науки в Древней Греции и специфика античного историзма».

© Суриков И.Е., 2010

работы; на основании ранее полученных результатов, возможно, удастся прийти к каким-то новым выводам.

Наверное, имеет смысл сразу оговорить, что в статье (как и отражено в ее названии) планируется осветить историографическое место Геродота в связи с «греческими» частями его сочинения. Хотя, как известно, не меньшее место в «Истории» занимают восточные сюжеты, но их мы здесь касаться практически не будем, разве что в сравнительных целях или в тех случаях, когда они уж очень тесно, неразрывно сопряжены с судьбами Эллады. Преимущественное внимание здесь уделяется проблемам исследовательских методов Геродота, но в связи с этим затронуты вопросы его мировоззрения (историософии, религиозных взглядов, политической позиции). Делается особенный акцент на те черты сочинения «Отца истории», которые могут выглядеть парадоксальными, непривычными в свете сегодняшних представлений о специфике историографии как формы научного знания.

* * *

Геродот – архаический историк или классический? Этот вопрос может показаться странным: поясним поэтому, что имеется в виду. Разумеется, не формальная сторона дела. С точки зрения хронологии своей жизни и деятельности, великий галикарнасец принадлежит всецело классической эпохе (родился около 484 г. до н. э., умер около 425 г. до н. э.). События эллинской истории, которые он описывает, относятся отчасти к периоду архаики (наиболее подробно освещен VI в. до н. э.), отчасти же – к началу периода классики (первые этапы Греко-персидских войн, до 479/478 г. до н. э.).

Речь идет не об этом, а совсем о другом. Многие особенности творчества Геродота становятся максимально ясными при сопоставлении его с творчеством Фукидида². Последний отстоял во времени от своего предшественника лишь на одно поколение, причем два «первосвященника Клио» были лично знакомы друг с другом. Хронологически основная тематика фукидидовского труда датируется классической эпохой, однако автор совершает и весьма глубокомысленные экскурсы в периоды более ранние (особенно знаменита «Археология» в начале первой книги). И по времени жизни, и по времени излагаемого исторического материала Геродот и Фу-

кидид принципиально не отличаются друг от друга. И тем не менее никто не усомнится в том, что Фукидид – именно классический историк, а вот к Геродоту подобную характеристику применить значительно сложнее. Очень уж различен, в чем-то даже полярно противоположен дух двух произведений. А если употребленное здесь слово «дух» вызовет у кого-то скептицизм, поскольку не является строго терминологичным, выразимся несколько иначе: читая Геродота и Фукидида параллельно, сталкиваешься с двумя чрезвычайно непохожими типами исторического сознания. Причем у Геродота, автора, безусловно, более «архаического», это историческое сознание, как ни парадоксально, оказывается более обостренным, с весьма интенсивным ощущением времени.

Эта последняя черта вообще характерна как раз для греков эпохи архаики. Удивляться этому не приходится: ведь архаическая эпоха древнегреческой истории – воистину «век перемен»³. Многие реалии образа жизни изменялись так быстро и интенсивно, что это было видно буквально невооруженным глазом: существование каждого нового поколения в чем-то отличалось от предыдущего, хотя в целом для традиционных обществ это не очень характерно. Резкий переход от статики первых веков I тыс. до н. э. к «взрывной» динамике периода архаики не могло, разумеется, остаться незамеченным уже современниками.

Возникло достаточно четкое представление о не совпадающих друг с другом «времени богов» и «времени людей»⁴ – иными словами, о времени мифологическом, в котором действуют божества и легендарные герои, и времени историческом – арене событий, связанных с реальными людьми. Интересно, кстати, что в следующую, классическую, эпоху обозначенная дихотомия, напротив, в известной мере стерлась, между мифом и историей перестали проводить столь же четкую грань.

Для иллюстрации сравним подходы к одному и тому же сюжету – критской талассократии Миноса – со стороны двух великих «служителей Клио». Геродот, рассказывая о морской гегемонии самосского тирана Поликрата в VI в. до н. э., замечает (III, 122): «Именно Полиkrat, насколько мы знаем, первым из эллинов, если не считать Миноса, кносского царя, и тех, кто в прежнее время еще до него господствовали на море, задумал стать владыкой на море. Со времени героической эпохи по крайней мере до Поликрата никто не

стремился покорить Ионию и острова». Необходимо отметить, что существующий русский перевод Г.А. Стратановского, который мы здесь цитируем, в данном месте несколько далек от словоупотребления оригинала. Дословно у Геродота сказано не «со времени героической эпохи», а «в так называемую человеческую эпоху» (τῆς δὲ ἀνθρωπίνης λεγομένης γενεῆς). Иными словами, мы встречаем идею, согласно которой есть некая человеческая эпоха, а есть то, что было до нее, и в силу этого обладает принципиально иным темпоральным качеством. Поликрат и Минос для Геродота существуют «в разных измерениях», это несопоставимые фигуры⁵.

А вот у Фукидида этого уже нет. О том же критском царе он пишет (I, 4): «Как нам известно из предания, Минос первым из властителей построил флот и приобрел господство над большей частью нынешнего Эллинского моря». Никакой оговорки, что Минос не принадлежит к «человеческой эпохе», не сделано. Для Фукидида он – персонаж того же порядка, что и Поликрат или какие-нибудь иные действовавшие в архаической и раннеклассической Элладе талассократы. Этот принцип применяется вторым великим греческим историком не только в названном конкретном случае, но и более широко, практически повсюду⁶. Так, в начале труда он сравнивает легендарную Троянскую войну с современной ему Пелопоннесской и приходит к выводу: последняя гораздо значительнее, ибо под Троей ахейцы не совершили чего-то особо достопамятного: целых десять лет осаждали один город!

Подобная «темпоральная индифферентность», как бы мы ее назвали, в чем-то подразумевает пониженное чувство историзма, хоть и довольно странно встретить такое у крупнейшего представителя античного историописания. В результате Фукидид, по определению видного представителя французской постмодернистской исторической мысли Поля Вена, «создал <...> свою гениальную, но совершенно ложную и беспомощную реконструкцию древнейшей истории Греции»⁷.

Факт остается фактом: действительно, в архаическую эпоху историзм в мышлении эллинов присутствовал в большей степени (Геродот – едва ли не последний автор, которому этот историзм еще в полной мере свойствен), а впоследствии он несколько притупился. Возможно, сказанное и звучит «еретическим» парадоксом, но нечто подобное давно уже подметил Робин Коллингвуд⁸, много раз-

мышлявший о том необычном обстоятельстве, что греки, с одной стороны, являются основателями исторической науки, а с другой – имели в своей теоретической мысли определенную антиисторическую тенденцию.

Эта загадка не давала покоя многим специалистам. В попытках ее разрешить одни отвергали выкладки Коллингвуда и солидарных с ним авторов, другие же, принимая его выводы, поэтому отказывали грекам в праве считаться «отцами истории»⁹. В действительности решение проблемы следует искать, как нам кажется, в несколько ином – диахронном – ракурсе. Антиисторическая тенденция эллинской мысли сформировалась в основном в *классическую* эпоху. У Платона, Аристотеля можно встретить ее концептуальное обоснование через противопоставление бытия и становления: постигаемым и достойным постижения является лишь мир неизменных сущностей, мир общего, а история говорит о конкретном, причем постоянно изменяющемся, поэтому не столь интересном, не столь заслуживающем внимания. По известнейшему суждению Аристотеля (Poet. 1451b5), «поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история – о единичном».

Историческая же наука возникла в Элладе несколько раньше, в эпоху *архаическую* – ближе к ее концу, когда основные интеллектуальные тенденции данного периода уже вполне проявились. Истоки греческого историописания лежат в VI в. до н. э., когда историзм являлся еще неотъемлемой частью мироощущения. Геродот органично принадлежит именно к этой традиции.

Впоследствии место историзма во многом заняла риторическая обработка сочинений по истории. В IV в. до н. э. это проявилось в полной мере – достаточно вспомнить Эфора или Феопомпа. К Фукидиду сказанное относится в меньшей степени, однако уже и он в совершенстве владел приемами риторики, будучи учеником оратора-софиста Антифонта¹⁰. Геродот в этом смысле является представителем еще «дориторического» этапа в развитии античной историографии¹¹. В тексте его труда, бесспорно, также немало речей, но они еще достаточно незамысловаты, в них нет той отточенности и концентрированности, как в блистательных речах персонажей произведения Фукидида.

Правда, с софистами «отец истории» несомненно общался. В частности, не подлежат сомнению его близкие отношения с круп-

нейшим представителем софистического движения, Протагором¹². Оба, как известно, участвовали в основании Фурий. Протагоровский релятивизм галикарнасцу отнюдь не чужд. Достаточно вспомнить хотя бы следующий пассаж (*Herod.* III, 38): «Царь Дарий во время своего правления велел призвать эллинов, бывших при нем, и спросил за какую цену согласны они съесть своих покойных родителей. А те отвечали, что ни за что на свете не сделают этого. Тогда Дарий призвал индийцев, так называемых каллатиев, которые едят тела покойных родителей, и спросил их через толмача, за какую цену они согласятся сжечь на костре своих покойных родителей. А те громко вскричали и просили царя не кощунствовать. Таковы обычаи народов, и, мне кажется, прав Пиндар, когда говорит, что обычай – царь всего».

Однако, в отличие от Протагора, Геродот, что характерно, не переносит релятивистский подход к действительности на религиозную сферу. Абдерский софист в своем скандально известном трактате «О богах» высказывает тотальный скептицизм в отношении самого существования небожителей. Но нет ничего более чуждого мировоззрению благочестивейшего Геродота.

* * *

Геродота сочтет основоположником своей профессии любой современный историк. Однако методы работы великого галикарнасца весьма мало похожи на те приемы, которыми пользуются в наши дни ученые, подвизающиеся на историческом поприще. Говоря максимально кратко, деятельность историка ныне идет по двум (впрочем, нередко переплетающимся) направлениям: изучение источников и штудирование предшествующих исследований по своей теме. Во времена же Геродота труд «служителя Клио» выглядел принципиально иначе. Геродот, работая над своим произведением, почти не имел предшественников и вынужден был идти непроторенными путями. Традиция историописания в Элладу только-только начала складываться (в лице логографов), а составление хроник, анналов, на данные которых можно было бы опираться, в греческих полисах не привилось.

Геродоту было, конечно, трудно – как любому первопроходцу. Уже гораздо легче было античным историкам следующих за ним

поколений. Они имели возможность черпать информацию друг у друга, ссылаться на сформировавшуюся письменную традицию, создавать такой могучий инструмент работы, как научный аппарат. Ссылками – уважительными или критическими – на произведения предшественников переполнены книги авторов, работавших в историческом жанре на протяжении эллинистической и римской эпох. А на кого было ссылаться Геродоту? До него не то чтобы совсем никто не писал о Греко-персидских войнах¹³, но, во всяком случае, никто не делал это с такой степенью фундаментальности, подробности, детализации. Сам историк тоже не был непосредственным очевидцем описываемых им событий: в момент изгнания персов из Эллады он был еще ребенком.

В результате, собирая необходимые сведения, ему приходилось, объезжая города и страны, в буквальном смысле слова «снимать показания» со свидетелей происшедшего. Когда же речь шла о событиях более древних, для которых заведомо невозможно было найти свидетелей, Геродот опирался на богатейшую устную традицию. То тут, то там он внимательно слушал (и, несомненно, записывал) то, что предлагали ему местные жители, – рассказы о прошлом, легенды, предания, даже анекдоты и сказки... И сохранил все это для нас – пусть не без некоторого сумбура¹⁴.

Можно, конечно, сказать, что «отец истории» некритично относился к оказавшемуся в его распоряжении разнородному материалу, не был склонен отделять истину от досужих побасенок. Но вряд ли стоит порицать его за это. Ведь галикарнасец выработал специфическую, вполне сознательную позицию. Эта позиция отразилась в его известнейших словах, без учета которых просто невозможно понять Геродота: «Что до меня, то мой долг передавать все, что рассказывают, но, конечно, верить всему я не обязан. И этому правилу я буду следовать во всем моем историческом труде» (*Herod.* VII, 152).

Иногда высказывается мнение, согласно которому бóльшим, чем обычно думают, был удельный вес письменных свидетельств среди источников галикарнасского историка¹⁵. Но трудно согласиться с тем, что это мнение верно. Да, бесспорно, сказать, что Геродот совсем не пользовался трудами более ранних авторов, – это значило бы впасть в явное преувеличение. Например, труд Гекатея Милетского он прекрасно знал. И вовсе не скрывал этого знания,

ссылался на Гекатея, где требовалось¹⁶. Есть у него и другие ссылки на письменные тексты. Однако подсчитано: их в пять раз меньше, чем ссылок на лиц, информировавших автора изустно¹⁷. И уже сам этот факт, наверное, о чем-то говорит, отражает реальное происхождение полученных им данных. Вряд ли мы имеем право предположить, что Геродот сознательно старался преуменьшить свою опору на письменную традицию: зачем бы ему это было делать?

«Отец истории» наблюдал, задавал вопросы, побуждал очевидцев событий делиться с ним воспоминаниями – ну, и, конечно, иногда консультировался с теми немногими папирусными свитками, которые попадали ему в руки. Подчеркнем: очень немногими, ибо многих ко времени его жизни попросту не было. Прошло лишь несколько десятилетий, как появилась историческая проза, и она, в сущности, делала первые робкие шаги.

У Геродота наиболее часты ссылки типа «По словам лакедемонян...», «Афиняне говорят...», «Как считают коринфяне...» и т. п. Конкретных имен чаще всего вообще нет. Тем труднее представить себе, что в основе таких сообщений лежит какой-то письменный источник, например, исторический труд. Потому что тогда, несомненно, были бы названы конкретные авторы, и Геродот не выражался бы столь туманно-абстрактно. Ведь не существует исторических сочинений, написанных и подписанных «афинянами» и «коринфянами». Во всех таких случаях речь явно идет о «коллективном мнении» народа того или иного эллинского (или неэллинского) государства, об устойчивой традиции.

* * *

Мир Геродота просто не мог не быть пропитан мифом, занимавшим исключительно важное, структурообразующее место в жизни античных эллинов. Для галикарнасца миф является «истинной историей» – разумеется, не потому, что миф корректно передает частные исторические события, а потому, что он показывает черты истинные во всеобщем смысле¹⁸.

Текст, который, может быть, наиболее точно передает восприятие греками мифа, содержится у Плутарха, в трактате «Об Исиде и Осирисе»: «Подобно тому как ученые говорят, что радуга есть отражение солнца, представляющееся разноцветным из-за того,

что взгляд обращается на облако, так в данном случае и миф является выражением некоторого смысла, направляющего разум на инобытие» (*Plut. Mor.* 358f). Справедливо признается, что это место имеет огромное значение для постижения мифологического мышления эллинов¹⁹. Поскольку формулировка здесь достаточно сложна, то, вероятно, имеет смысл привести разъясняющие комментарии современных ученых. Поль Вен: «Истина и миф соотносятся так же, как солнце и радуга, претворяющая свет в многоцветье». А.Ф. Лосев: «Миф и есть разноцветная радуга единого и нераздельного светового луча истины и разума». Иными словами, истина – ровный луч солнца; а миф – тот же луч, но как бы преломившийся «сквозь призму» и приобретший от этого самые разнообразные оттенки.

Приведем и еще одну относящуюся к делу цитату – из известного российского филолога-классика Ф.Ф. Зелинского: «Идея не заключается в мифе, как ядро в скорлупе; она живет в нем, как душа живет в теле. Одухотворенный идеей миф – особый психический организм, развивающийся по своим собственным законам; в возможности созидания таких организмов состоит преимущество философской поэзии перед отвлеченной философией»²⁰. Конечно, Геродот не был ни «отвлеченным философом», ни философом-поэтом, но мыслителем его, несомненно, все-таки назвать и можно, и нужно. Итак, что же можно сказать о мифе у Геродота и – шире – о его религиозности? Религиозным воззрениям «отца истории» посвящен целый ряд серьезных монографий²¹, а мы ограничимся констатацией следующего.

Геродот, в отличие от своих предшественников-логографов, не позволяет себе самостоятельных изобретений в области мифа и старается сохранить в неприкосновенности, во всяком случае, его «букву»²². Но при этом – по возможности – избавляется если не от всех, то от многих элементов сверхъестественного в мифологии или старается объяснить эти элементы естественными причинами²³. Достаточно вспомнить, что историк, стремясь наполнить верования правдоподобием, с энтузиазмом воспринял стесихоровскую версию мифа о Елене в Египте, да при этом еще удалил из нее призраки и прочую фантастику.

Геродот – исследователь; таковым предстает он и по отношению к религии. Он, в частности, занимался специальными изыска-

ниями на предмет выявления в греческой религии и мифологии элементов «чуждого» происхождения. Да что говорить, изучал он даже манипуляции с оракулами, если узнавал о таковых. И уж ему ли было не знать, что даже в величайшем и авторитетнейшем из прорицалищ – в «срединном храме», в Дельфах – есть продажные жрецы? Он был об этом прекрасно осведомлен и отнюдь не скрывал возникавших на подобной почве некрасивых инцидентов.

Но если кто-нибудь попытается из этого заключить, что в религиозности галикарнасца была хоть маленькая атеистическая – или пусть хоть скептическая – «трещинка», он глубоко ошибется. Геродот, как уже упоминалось выше, – благочестивейший человек, и благочестие его искреннее. Он четко разводит случаи злоупотреблений религией и великие религиозные истины. По отношению к последним он, кстати, весьма сдержан, старается говорить о «делах божественных» как можно меньше и нейтральнее, возможно, считая, что рассуждения о них не в его компетенции. Как-то, увлекшись в толковании одного из мифов, он прерывает сам себя резко брошенной фразой: «Да помилуют нас боги и герои за то, что мы столько наговорили о делах божественных!» (*Herod.* II, 45).

«Отец истории» – весь в религии, в этом общении человеческого и сверхъестественного. Общении настолько тесном, что еще вопрос – можно ли *таких* богов вообще называть сверхъестественными, коль скоро они плоть от плоти природы, ее воплощают, в жизни людей постоянно фигурируют и т. п. Это не христианский Бог, от которого ждут чудес и изредка их получают, причем чудо понимается как нечто противоположное обычному ходу действительности, ломающее ее привычный порядок. Для Геродота «чудо» – буквально всё. Историк удивляется на каждом шагу, он еще не утратил этой способности. У него свежий взгляд на мир, и его влечет все новое, незнакомое.

Итак, боги в геродотовском труде присутствуют постоянно, и с ними, по мнению историка, просто нельзя не считаться. Разумеется, небожители не появляются на страницах сочинения галикарнасца «собственной персоной». Все-таки он писал не эпическую поэму и не драму о легендарных героях, а научный трактат о жизни самых обычных людей. Боги находятся в мире незримо и постоянно дают о себе знать разного рода действиями. Эти могущественнейшие существа могут оказаться как благотворительными

помощниками, так и губительными врагами; все зависит от того, как к ним относиться, оказывать ли им подобающее почтение.

Геродот отнюдь не был готов идти так же далеко, как Протагор, который, как мы видели, усомнился даже в самом существовании богов. «Отец истории» признавал, что в нашем, человеческом, мире все относительно, но вот мир божественного оставался для него абсолютным и неоспоримым. А разногласия по поводу характера их бытия, облика и пр., бытующие у разных народов и даже у разных лиц внутри одного народа, – эти разногласия, по мнению галикарнасца, имеют место только потому, что люди своим ограниченным умом пока еще не постигли религиозные истины в полной мере. Ведь они так недавно стали размышлять о божествах, а особенно греки – народ совсем молодой. «О родословной отдельных богов, от века ли они существовали, и о том, какой образ имеет тот или иной бог, эллины кое-что узнали, так сказать, только со вчерашнего и позавчерашнего дня. Ведь Гесиод и Гомер, по моему мнению, жили не раньше, как лет за 400 до меня. Они-то впервые и установили для эллинов родословную богов, дали имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности и описали их образы» (*Herod. II, 53*).

Таким образом, боги «как они есть» – это одно, а представления людей о них – другое. Последние, может быть, являются всего лишь выдумками поэтов. Но Геродот – оптимист, и он убежден, что путем изысканий, исследований можно в конце концов выявить истину – даже о священном. Собственно, он сам, как мы упоминали, активно занимался такими изысканиями: плавал и в Египет, и в Финикию, не в последнюю очередь для того, чтобы узнать побольше о богах. Ведь живущие там народы – более древние, а стало быть, более сведущие на сей счет. Историк не сомневается: то, что рассказывают ему египетские или финикийские жрецы, имеет самое прямое отношение и к его «отечественным», эллинским богам, хотя жрецы вроде бы говорят о богах своих. Нет богов «своих» и «чужих», боги едины, просто люди называют их разными именами, но это всего лишь их человеческие заблуждения. Греки чтят Зевса – но и египтяне, и финикийцы, и персы тоже чтят Зевса. Просто для одних он Зевс, для других Аммон, для третьих Ормузд... Не в именах суть.

Святынища и оракулы – особенно важные, первостепенные – занимают очень важное место в труде Геродота²⁴. Собственно,

святилище и оракул часто сочетались, Дельфы – лучший пример. Вряд ли стоит лишний раз подробно останавливаться на том, сколь большую роль сыграло дельфийское святилище Аполлона в формировании личности и мировоззрения «отца истории», как много элементов «дельфийской этики» он перенял. В прорицания, предсказания галикарнасец свято верит. Манипуляции жрецов, конечно, возможны – уж ему ли об этом не знать? И неправильное понимание «речений свыше» возможно. Так обманулся Крез, царь Лидии, неверно истолковав двусмысленное пророчество о «великом царстве», пришедшее ему из Дельф, когда он собирался начать войну с Киром (*Herod. I, 53*). Но какие претензии могли быть к дельфийскому жречеству? В прорицании не уточнялось, *какое* великое царство будет сокрушено. Что и говорить, составлять свои ответы жрецы «срединного храма» умели очень искусно – так, чтобы потом комар носа не подточил. Итак, и злоупотребления были, и недопонимание было – но, по Геродоту, никакой тени на богов это не бросает. Они ни в чем не виновны.

Все мировоззрение Геродота – и это не может не броситься в глаза каждому, кто открывает его книгу, – буквально пронизано религиозными и вообще иррациональными элементами, которые фигурируют в «Истории» повсеместно²⁵. Геродот в данном смысле был плотью от плоти своего народа. Оракулы, знамения, представления о судьбе для него чрезвычайно актуальны. Он не стремится в области представлений о божественном угнаться за передовыми интеллектуалами своего времени, просвещенными и рафинированными, вроде того же Протагора. «Отец истории» вполне довольствуется верованиями традиционными, общепринятыми. В его труде со всей несомненностью обнаруживается ряд весьма архаичных религиозных идей. Тут и «зависть богов» к чрезмерно удачливым людям, и родовое проклятие – наследственная вина, переходящая от предков к потомкам, в результате чего наказание от вышних сил несут совершенно невиновные люди...

Следует сказать, что представления о «зависти богов» и родовом проклятии уже ко времени Геродота, к V в. до н. э., начали в Греции изрядно устаревать. Некоторые представители культурной элиты уже в предшествующем столетии, на исходе эпохи архаики, критиковали эти взгляды. А старший современник галикарнасского историка – великий афинский драматург Эсхил – предложил

в своих творениях оригинальную концепцию, признающую страдания любого индивида не следствием родового проклятия и не проявлением божественной зависти к его благополучию, а соразмерным воздаянием по его делам²⁶. Мимо Геродота все эти новые веяния в духовной сфере не то чтобы совершенно проходят мимо. Нет, он о них знает, и даже признает за ними определенное значение. Но пытается согласовать их со старинными идеями, дабы удержаться на почве благочестивого традиционализма.

В целом Геродота, пожалуй, следует назвать консервативным религиозным мыслителем. Не случайно в афинский период своей жизни и деятельности он был, в чем не приходится сомневаться, близок к Софоклу – тоже самому консервативному в религиозном отношении поэту того времени²⁷.

Примеры того же религиозного консерватизма в труде Геродота можно было бы множить и множить. Так, он абсолютно убежден в божественном происхождении сумасшествия. Рассуждая о том, почему сошел с ума под конец жизни спартанский царь Клеомен I, он пишет: «Сами же спартанцы утверждают, что божество во все не виновно в безумии царя: общаясь со скифами, он научился пить неразбавленное вино и от этого впал в безумие... Я же думаю, что этим безумием он искупил свой поступок с Демаратом» (*Herod.* VI, 84). Получается парадоксальная ситуация: даже спартанцы – такие религиозные, благочестивые спартанцы – в данном случае оказываются большими рационалистами, чем «отец истории». Вообще в геродотовские времена идея о сумасшествии как «священной болезни» в интеллектуальных кругах была уже вчерашним днем. Великий врач Гиппократ с Коса – современник и почти земляк галикарнасца – доказывал естественную природу психических заболеваний²⁸.

Геродот искренне верит в вещи сны, в призраки, не сомневается в правоте изречений оракулов. Со всем этим у него довольно причудливым образом сочетается решительный фатализм, признание, что все беды человека изначально предрешены судьбой. Однако у нас ни в коем случае не должно создаться впечатление о Геродоте как о примитивном писателе с отсталыми и чуть ли не варварскими воззрениями. Если бы это было так, он не снискал бы себе репутацию одного из величайших историков всех времен и народов, а скорее занял бы место в паноптикуме курьезов. В действительности

же он пользовался большим авторитетом у читателей уже в античности. Геродот был человеком колоссальных знаний и широких воззрений, общался с передовыми мыслителями своего времени – натурфилософами и софистами, был в курсе их учений. В подобных условиях его веру в иррациональное, сверхъестественное следует считать не признаком «отсталости», а сознательным, ответственным убеждением. Да, Фукидид гораздо более скептичен по отношению ко всему «божественному». Мировоззрение Фукидида и в целом куда более рационально – и в этом смысле несколько более узко. Он уже не открыт чудесному, необыкновенному; «наука удивляться» – уже не его наука.

* * *

История – наука, которая с самого момента своего возникновения стремится отвечать не только на вопросы, *когда* и *как* происходило то или иное событие прошлого, но и на не менее важный (пожалуй, более важный) вопрос, *почему* оно произошло. Иными словами, историк не может не поднимать вопрос о причинности. Уже Геродот это прекрасно понимал, как понимали и его коллеги-современники, – и старшие, и младшие, и логографы, и Фукидид. Это тоже, кстати, одно из главных и принципиальных отличий античной исторической науки от ранее возникшей древневосточной исторической хроники. В последней события понимаются как сами собой разумеющиеся; все идет, как должно идти.

В одних историософских концепциях подчеркиваются чисто естественные, человеческие причины, а в других упор делается, напротив, на причины божественные, сверхъестественные. Это различие можно обозначить как различие между рационализмом и провиденциализмом в понимании истории. Самый крупный представитель античного исторического рационализма – это, конечно же, Фукидид²⁹. Он все когда-либо происходившее старается объяснить сознательными действиями людей. Боги в его картине мира отсутствуют практически начисто. Насколько можно судить, похожий подход наблюдается и у логографов, по крайней мере, у самых крупных из них, таких, как Гекатей.

Геродот же и в этом отношении тоже выбивается из общего ряда. Он мыслит более эпически³⁰. Судьбы мира и человеческого

общества для него однозначно направляются высшими силами. Эти силы, разумеются, действуют по неким своим законам – но законам, которые в корне отличаются от привычных и понятных нам, людям. Геродот желает выявить законы истории именно в таком ключе – попытаться установить, на каких базовых принципах основано вмешательство в жизнь людей богов и судьбы. Чего ждать от этих могущественных «деятелей» на историческом поле? На что надеяться, чего остерегаться? Попытки найти ответы на подобным образом поставленные вопросы красной нитью проходят через весь труд галикарнасца. И наиболее яркое, концентрированное выражение находит соответствующая тематика в так называемом Крезовом логосе³¹.

Этот логос – повествование о деяниях и невзгодах последнего лидийского царя Креза – занимает в геродотовском труде особое место. Он является самым первым из десятков входящих в «Историю» логосов и следует непосредственно за кратким введением (*Herod. I, 1–5*), в котором говорится о происхождении вековой вражды эллинов и варваров. Иными словами, именно Крезовым логосом открывалась основная часть произведения, и это, следует сказать, блистательное начало! Такое положение логоса не могло не обязывать. Он стал одной из самых важных в концептуальном отношении частей труда. А внутри него есть, в свою очередь, кульминация – речь афинского мудреца Солона перед Крезом (*Herod. I, 30–32*).

Разумеется, у Геродота (в отличие от того же Фукидида) историко-философские концепции чаще всего не эксплицитны, а имплицитны, они как бы искусно вплетены в ткань повествования. Уже отмечалось³², что в логосе о Крезе в сжатом, концентрированном виде содержатся практически все те основные мотивы, которые в дальнейшем получают более развернутое освещение в труде, проходят через него «красной нитью», иллюстрируются многочисленными примерами.

Какие же это мотивы? Упомянем некоторые из них, представляющиеся наиболее важными. Среди них – мотив надменной дерзости и гордыни (*ὑβρις*), за которой обязательно последует расплата (*νέμεσις*)³³; мотив наказания (*τίσις*) потомков за деяния предков – подобно тому как Крез понес кару за преступление своего отдаленного предшественника Гигеса; мотив неизбежности судьбы (*χρῆον*); мотив неверного толкования изречения оракула, которое

ведет к краху; мотив нарушения существующих границ, которое тоже чревато возмездием (как Крез перешел Галис, так в последующих частях «Истории» Кир переходит Амударью, Дарий – Дунай, а Ксеркс – Геллеспонт, и никого из них ни к чему хорошему это не приводит); мотив «зависти богов»; мотив «круговорота человеческих дел» (κύκλος τῶν ἀνθρωπίνων πρῆγματων), по закону которого никто никогда не будет постоянно счастлив – полоса удач обязательно сменится чредой неудач.

Весьма интересен мотив предостерегающего советчика. Такой советчик предупреждает кого-либо из героев «Истории» о неправильном образе мыслей или действий со стороны последнего и чаще всего предлагает более продуманную альтернативу. Как правило, хорошим советом пренебрегают, но советчик оказывается пророком, и его собеседник обязательно попадает в какую-нибудь беду.

Советчиками описанного типа просто-таки переполнен труд Геродота. Достаточно привести несколько взятых почти наугад примеров: советы Фалеса Милетского и Бианта Приенского ионийцам (*Herod.* I, 170) и совет Гекатея Милетского тем же ионийцам (*Herod.* V, 36) могли бы, если бы им последовали, уберечь этих греков от персидского порабощения. Совет Мильтиада разрушить мост через Дунай в то время, как Дарий с войском находился в Скифии (*Herod.* IV, 137), тоже не был принят, что позволило персидскому царю возвратиться и продолжить свою территориальную экспансию в Европе. Один из наиболее известных примеров аналогичного характера (*Herod.* III, 40) – совет фараона Амасиса самосскому тирану Поликрату пожертвовать богам какую-нибудь ценную и дорогую для него вещь, дабы искупить свою «чрезмерную» удачливость (строго говоря, в этом эпизоде мы имеем вариацию базового мотива: Поликрат последовал рекомендации Амасиса, но его это все-таки не спасло). Замечательный образец предостерегающего советчика являет собой также знатный перс Артабан, дядя Ксеркса. Он настойчиво и доказательно убеждает своего племянника не отправляться в поход на Элладу, демонстрируя возможные негативные последствия этого поступка (*Herod.* VII, 10), но, естественно, успеха тоже не достигает. Перечень схожих ситуаций в «Истории» можно было бы и продолжать, но, думается, уже названных вполне достаточно. Сочинение даже завершается (*Herod.* IX, 122) сценой с советчиками – Артембаром и Киром³⁴.

Советчиками иногда движет божественное вдохновение, но порой они – просто мудрые, дальновидные люди, обладающие огромным опытом и поэтому постигающие пресловутые «законы истории». Именно таков тот предостерегающий советчик, который выведен в Крезовом логосе. Он – первый из всех, появляющихся у Геродота, и эта роль вверена знаменитому афинскому мудрецу, поэту и законодателю Солону. Прибыв к сардскому двору, он провозносит перед Крезом пространную и глубокомысленную речь о сущности человеческого счастья, направленную на то, чтобы умирить гордыню лидийского царя. Далее все развивается по известному нам сценарию: «эти слова Солон были, как я думаю, не по душе Крезу, и царь отпустил афинского мудреца, не обратив на его слова ни малейшего внимания. Крез считал Солон совершенно глупым человеком, который, пренебрегая счастьем настоящего момента, всегда советует ждать исхода всякого дела», – пишет «отец истории» (*Herod. I, 33*). Но ведь счесть мудреца глупцом – проявление той же безумной гордыни, и даром оно Крезу не проходит. Только лишившись своего пресловутого счастья, ввергнутый в пучину бедствий, последний Мермнад вспоминает слова своего афинского собеседника – но уж теперь решительно признает их правоту (*Herod. I, 86*).

Согласно мнению, которое на сегодняшний день преобладает в историографии³⁵ и с которым мы также вполне согласны³⁶, Геродот в речи Солон адекватно передал круг основных идей, характерных для мировоззрения последнего, и, кстати, сам вполне солидаризировался с большинством этих идей. Такая солидарность выглядит вполне закономерной, если учитывать, что посредующим звеном несомненно служили Дельфы. С одной стороны, система религиозно-этических взглядов Солон была по своему духу дельфийской, «аполлонической», что отразилось как в его поэзии, так и в его законодательстве³⁷. С другой стороны, можно считать безоговорочно доказанным, что и на взгляды Геродота Дельфы имели очень большое, едва ли не решающее влияние. Всё это не могло не порождать большое количество точек соприкосновения в идейной сфере. К тому же ведь и сам Крезов логос, а следовательно, и включенный в него эпизод с Солон имели в конечном счете дельфийское происхождение. Достаточно отметить, что в этой новелле Крез устраивает своеобразный конкурс между греческими

оракулами, и победителем в состязании выходит, разумеется, оракул дельфийский (*Herod. I, 46–49*)³⁸.

Как бы то ни было, речь Солона перед Крезом явно имеет для «отца истории» программное значение³⁹. Она помещена в первом, открывающем труд логосе, причем представляет собой его кульминацию — как в композиционном, так и в содержательном отношении. То, что было сказано выше о «Крезовом логосе» в целом — что он является квинтэссенцией базовых мотивов всего геродотовского произведения, — к речи Солона должно быть отнесено *a fortiori*. В результате, хотя Солон появляется на страницах «Истории» всего несколько раз, он с полным основанием может быть признан одним из главных ее героев, выразителем излюбленных мыслей автора.

Так о чем же, собственно, говорит Солон? Начинается его речь знаменательными словами: «Крез! Меня ли, который знает, что всякое божество завистливо и вызывает у людей тревоги, ты спрашиваешь о человеческой жизни?» (*Herod. I, 32*). Ну, а основной смысл дальнейшего — дельфийские сентенции о превратностях человеческой судьбы, непрочности счастья, необходимости умеренности во всем.

У эллинского мудреца Солона есть в геродотовском труде варварский «визави». Это — перс Артабан, один из самых симпатичных персонажей «Истории». Он неоднократно высказывает мысли, вполне аналогичные солоновским, дельфийским (*Herod. VII, 10; VII, 16; VII, 18; VII, 46; VII, 49; VII, 51*). Было подмечено даже⁴⁰, что один из метафорических образов, использованных Артабаном, — «Так, говорят, порывы ветров обрушиваются на море, самую полезную людям стихию, и не позволяют использовать его природные свойства, так что оно не может показать свою истинную сущность» (*Herod. VII, 16*) — напрямую соотносится с одним из фрагментов Солона: «Ветром волнуется море, когда же ничто не волнует / Глади морской, тогда нет тише ее ничего» (*Sol. fr. 11 Diehl*)⁴¹.

Это удивительное совпадение, конечно же, никак не может быть случайным. Вряд ли кто-нибудь усомнится в том, что Геродот намеренно вложил подлинные солоновские слова в уста Артабану, чтобы подчеркнуть близость этих двух персонажей. Для этого он даже не побоялся пожертвовать исторической достоверностью. Ведь трудно представить себе, чтобы перс, представитель типично сухопутного

народа, назвал вдруг море «самой полезной людям стихией», в то время как от грека слышать такое более чем естественно.

Еще один мудрец-«варвар», высказывающий абсолютно те же мысли, что и Артабан, и Солон, – египетский фараон Амасис (в письме, якобы написанном тирану Самоса Поликрату). И тут снова – зависть богов, непрочность счастья, порицание гордыни, проповедь умеренности... Создается вполне оправданное впечатление, что в уста этих трех героев «отец истории» вкладывает собственное мировоззрение. Всем правят боги, и эти боги не имеют ничего общего с благим божеством позднейших монотеистических религий. Это существа крайне пристрастные, гневные, жестокие, завистливые, мстительные, злопамятные, а иногда и просто злые. Эти их качества сказываются и на судьбе каждого человека, и на путях истории в целом.

Каковы другие силы и принципы, стоящие за ходом исторических событий? Один из таких принципов с полной ясностью обнаруживается в самом начале труда Геродота. Там находится рассказ, объясняющий причины вековой вражды миров Запада и Востока, эллинов и варваров. И причины эти – ни в чем ином, как в цепи наказаний и возмездий. Вначале финикийцы украли из греческого Аргоса царевну Ио и увезли ее в Египет. Мстя за это, эллины с Крита, в свою очередь, похитили Европу – дочь царя финикийского города Тира. А потом эллины же (имеется в виду плавание Ясона и аргонавтов) увезли из Колхиды Медею. В следующем поколении Парис-Александр из Трои умыкнул Елену Прекрасную, спартанскую царицу. И тут уж греки пошли на обидчиков большим походом: началась Троянская война. «С этого времени персы всегда признавали эллинов своими врагами. Ведь персы считают Азию и живущие там варварские племена своими, Европа же и Эллада для них – чужая страна» (*Herod.* I, 4).

Итак, вот еще один «двигатель истории» – возмездие. Оно может быть чисто человеческим, как в приведенных примерах. Обида должна быть отомщена – таково было непоколебимое убеждение античных греков. А поскольку своих богов они представляли всецело по своему «образу и подобию», то не менее значимой была идея о божественном возмездии.

Как человеческое, так и божественное возмездие могло обрушиваться не только на непосредственно виновного, но и на его по-

томков, родственников, сограждан, которые лично ничем не согрешили. Народы древности верили в коллективную ответственность и, в частности, в наследственную вину, в родовое проклятие. Дети и внуки будут «платить по счетам» отцов и дедов, и это, по мнению Геродота и его современников, тоже очень многое объясняет в истории. Именно такую кару несет Крез Лидийский за то, что его предок в пятом поколении узурпировал престол, свергнув и убив законного царя. И ничто – ни благочестие Креза, ни его щедрые дары храмам и святилищам, ни постоянные обращения к оракулам, дабы получить от богов советы относительно своей дальнейшей судьбы, – не может предотвратить цепь обрушивающихся на него бед.

Собственно, исходное представление, лежащее в основе подобного хода мыслей, можно назвать банально-житейским. Если человек одолжил деньги у соседа, а потом вдруг взял и умер, – обязаны ли его потомки-наследники отдать долг? Обязаны, конечно. Так этот принцип с частной жизни распространялся и на историю. Не расплатился при жизни, «ускользнул» от расплаты в ворота Аида – расплата ложится на детей.

Интерес к родовым проклятиям тесно связан у Геродота с обостренным вниманием к разного рода родословным. В этом отношении историк следует традиции, к его времени уже прочно утвердившейся в греческой литературе, как поэтической, так и прозаической⁴². Иронически высказываясь по поводу генеалогических гипотез Гекатея как чересчур прямолинейных и наивных (*Herod.* II, 143), Геродот тем не менее и сам уделял аристократическим родословиям весьма значительное место в своем труде. Ограничиваясь здесь афинским материалом, укажем, что историк, как правило, не упускает случая сказать хотя бы несколько слов о происхождении и генеалогических связях аттической знати, будь то Гефиреи, Писистратиды или особенно любимые им Филаиды (*Herod.* V, 57; V, 65; VI, 35); все эти вопросы вызывают его нескрываемый интерес.

«Зависть богов» для Геродота – тоже, бесспорно, одна из главных движущих сил истории⁴³. Можно было бы почти до бесконечности цитировать различные места из сочинения галикарнасца, в которых отчетливо отражается эта древняя, архаичная идея... Это и слова Солона о завистливости всякого божества, и письмо фараона Амасиса тирану Поликрату – абсолютно на ту же тему.

Поликрат, по Геродоту, гибнет именно потому, что достиг «чрезмерного» успеха и благополучия, за что боги его и наказывают.

В рассказе о Греко-персидских войнах – а это основной сюжетный костяк геродотовского повествования – представление о «зависти богов» тоже неоднократно прослеживается. Артабан говорит своему племяннику Ксерксу те же слова, что Солон – Крезу, а Амасис – Поликрату: необходимо быть умеренным во всем, проявлять смирение. «Ты видишь, как бог мечет свои перуны в самые высокие дома и деревья. Ведь божество все великое обыкновенно повергает в прах... Ведь не терпит божество, чтобы кто-либо другой, кроме него самого, высоко мнил о себе» (*Herod. VII, 10*). Иными словами, снова и снова повторяется все тот же лейтмотив...

Но Ксеркс не слушается дяди, не хочет смириться. И в результате само его колоссальное, непомерное величие становится причиной и залогом его падения. Такие принципы, по мнению Геродота, действуют на исторической арене, такие грандиозные силы сталкиваются – и что тут остается делать слабому человеку? Пытаться постигнуть волю богов (лучше всего – через оракулы) и неукоснительно следовать ей. Опять перед нами типично дельфийская точка зрения.

* * *

Античные историки были прежде всего историками политическими. Имелись среди них такие (и их, пожалуй, даже большинство), которых можно назвать чисто политическими. Фукидида или Полибия, насколько можно судить, по-настоящему занимало, в сущности, только одно – войны, дипломатия, борьба группировок... Если они и приводят какие-либо иные сведения, то, скорее, мимоходом.

На подобном фоне Геродот – конечно, автор куда более энциклопедичный, широкий по охвату действительности⁴⁴. У него мы находим обильную информацию по самым различным пластам бытия эллинов и «варваров». Но даже и у Геродота нет ничего похожего на социально-экономическую историю или историю культуры. Для него тоже история – это преимущественно история событийная, описание череды политических и военных событий, особенно тех, которые имеют отношение к межгосударственной арене.

Собственно, ничего удивительного в этом нет. Именно так писалась история не только на протяжении всей античной эпохи, но и очень долго после ее окончания. Эта традиция оказалась нарушена, можно сказать, совсем недавно. Так, первые труды, специально посвященные культурной истории, были написаны во второй половине XIX в. выдающимся швейцарским ученым Якобом Буркхардтом. А история экономики как дисциплина начала бурно развиваться только в XX в., со школой «Анналов».

Соответственно, любой античный историк, будучи в первую очередь историком политики, должен был обязательно иметь систему собственных политических взглядов и предпочтений – тот концептуальный базис, с точки зрения которого он рассматривал и оценивал изучаемые им события. Весьма интересным представляется вопрос, каковы были эти взгляды и предпочтения у Геродота.

Античный историк – одновременно и политический мыслитель. К Геродоту сказанное относится в самой полной мере. Необходимо помнить, что в мировом масштабе родиной политической теории является именно античная Греция. Эллинами в человеческой истории стали задумываться о типах политических систем, пытались систематизировать их. В условиях полиса это впервые оказалось возможным: политические формы стали разнообразными (в отличие от решительного преобладания одной из них – монархии – на Древнем Востоке), что побуждало сравнивать их друг с другом и делать из такого сравнения теоретические выводы.

Геродот – не просто политический мыслитель. Он – *самый ранний* политический мыслитель из всех, чьи произведения до нас дошли. И у него же впервые встречается необыкновенно плодотворная мысль о том, что в принципе существуют три формы государственного устройства: монархия, олигархия и демократия.

В дальнейшем схема, предложенная Геродотом, конечно, видоизменялась и усложнялась греческими политическими теоретиками последующих эпох – Платоном, Аристотелем, Полибием и др. В нее вводились дополнительные и смешанные формы, а три исходные подвергались членению. Особенно стройной и разработанной выглядит концепция Аристотеля с шестью видами власти – тремя «правильными» и тремя «отклоняющимися»⁴⁵. Но если рассмотреть внимательно, то увидим: в основе этой классификации все

то же исходное геродотовское троичное деление – власть одного, власть немногих, власть народа.

Чрезвычайно интересен и необычен контекст, в котором появляется у «отца истории» рассуждение о трех формах правления (*Herod.* III, 80–82). Если верить Геродоту, то дело будто бы было так. После свержения узурпатора-мага с ахеменидского престола в 522 г. до н. э. семь персов-победителей собрались на совет – решать дальнейшую судьбу государства. И трое из них – Отан, Мегабиз и Дарий – вступили в спор о том, какую теперь ввести политическую систему. Отан выступал за демократию, Мегабиз – за олигархию, Дарий – за монархию. Каждый из троих сказал речь в защиту своей точки зрения. Аргументы Дария оказались самыми сильными, и большинство совещающихся примкнуло к нему.

Речи трех персов Геродот приводит, снабжая их следующим комментарием: «Они держали речи, которые иным эллинам, правда, кажутся невероятными, но все же они действительно были произнесены». Надо сказать, что эти речи не только «иным эллинам» кажутся невероятными. Среди современных историков тоже господствует практически единодушное мнение: на самом деле перед нами – образчик отнюдь не персидской и вообще не древневосточной, а типично греческой классической политической мысли⁴⁶. В таких терминах и категориях рассуждали сам Геродот и его современники.

Знатные персы в указанном месте «Истории» рассуждают как какие-нибудь завзятые риторы-софисты, блистая логической аргументацией. Три стороны исходят из несколько разных посылок. Мегабиз – из эгоистической: олигархия мила ему тем, что при ней править будет не «чернь» и не «тиран», а он сам со своими единомышленниками. Дарий – из идеалистической: если взять идеальную демократию, идеальную олигархию и идеального монарха, то последний будет всего лучше, потому что он – муж безупречный. Отан – из реалистической: идеальный монарх и существует лишь в мире идей, а реальный единодержец, обычный человек из плоти и крови, обязательно будет злоупотреблять доставшейся ему огромной властью.

Приведем некоторые геродотовские высказывания по поводу демократии, народовластия, с одной стороны, и тирании – с другой. «Каждый город предпочитает народное правление господству

тирана» (*Herod. IV, 137*). «Нет ведь на свете никакой другой более несправедливой власти и более запятнанной кровавыми преступлениями, чем тирания» (*Herod. V, 92*). «Ясно, что равноправие для народа не только в одном отношении, но и вообще – драгоценное достояние. Ведь, пока афиняне были под властью тиранов, они не могли одолеть на войне ни одного из своих соседей. А теперь, освободившись от тирании, они заняли безусловно первенствующее положение» (*Herod. V, 78*). В последнем суждении даже допущено идеологически мотивированное передергивание фактов. На самом деле заявление о том, что будто бы при тирании Писистратидов афиняне совсем не одерживали побед, – грубое преувеличение.

Казалось бы, все ясно: Геродот – убежденный враг тирании и восторженный поклонник демократии. Но это только на первый взгляд⁴⁷, а на деле все опять оказывается сложнее. Взять ту же демократию: даже и тут геродотовская «бочка меда» – не без «ложки дегтя». С одной стороны, обильные похвалы свободе, а с другой – такая, например, шпилька по адресу демократических Афин: «Ведь многих людей, очевидно, легче обмануть, чем одного: одного лакедемонянина Клеомена ему (милетскому послу Аристагору. – *И.С.*) не удалось провести, а 30 000 афинян он обманул» (*Herod. V, 97*). Похоже, галикарнасец не очень-то верил в неизменную верность решений большинства...

То же самое и с тиранией. С одной стороны, она – «кровавый» режим; впрочем, справедливости ради заметим, что Геродот дает такую характеристику не от первого лица, а вкладывает ее в уста коринфянина Сокла. Это, так сказать, оценка тирании как явления, в общем и целом. С другой же стороны, сколько в «Истории» живых, ярких, сочных рассказов о конкретных тиранах – таких, как Писистрат Афинский, Поликрат Самосский, Периандр Коринфский, Гелон Сиракузский, где они отнюдь не изображены в однозначно черных тонах. Нельзя не вспомнить и женщину-тирана Артемисию из родного Геродоту Галикарнасса, которую историк изображает в столь симпатизирующих тонах.

Он, насколько можно судить, всецело разделял то отношение к тирании и тиранам, которое было свойственно эллинам его эпохи. А отношение это было двойственным, противоречивым. Правда, не все так считают. Например, Э.Д. Фролов пишет: «Общественно-политическая мысль и историческая наука древних греков с ред-

ким единодушием вынесли отрицательный вердикт об архаической тирании»⁴⁸. Но нам очень трудно с этим согласиться⁴⁹. На самом деле следует говорить не о безусловно-негативном, а именно о двуедином отношении. С отрицательной в целом оценкой режима единоличной власти как таковой сочеталось и переплеталось восхищенное удивление (даже с оттенком благоговейной оторопи) личностями и делами представителей архаической тирании. А эти личности, что и говорить, были действительно крупными, колоритными, запоминающимися, и дела их – действительно значительными. Достаточно вспомнить, как усилились Афины при Писистрате, Коринф при Периандре или Самос при Поликрате.

Да, тираны были жестокими правителями. Иной раз их поступки прямо-таки поражают. Достаточно вспомнить, что античные источники рассказывают о Периандре: и жену свою он убил, и сына изгнал из дома, и ни в чем не повинных мальчиков с острова Керкиры отправил в Лидию для оскотления... Но можно подумать, что тираны жили в эпоху безмятежности и братской любви, выделяясь на этом фоне своим чудовищным поведением! Нет, жестоким было прежде всего само время, их породившее, а сами они просто являлись характерными представителями этого времени. Нисколько не мягче вели себя и олигархические, и даже демократические режимы эпохи архаики. К тому же следует помнить и о том, что жестокость тиранов могла после их свержения «задним числом» преувеличиваться, утрироваться последующей традицией, явно враждебно настроенной по отношению к ним и стремящейся принизить их достижения⁵⁰.

Нам кажется, что негативное отношение многих современных исследователей к архаической тирании обусловлено скорее не собственно научными, а общемировоззренческими, идеологическими причинами. Понятно, что мы в XX веке пресытились тоталитарными режимами личной власти, и это вызвало их стойкое неприятие. Но плодотворно ли переносить оценку этих недавних и современных режимов на события и явления далекого прошлого? Справедливо пишет современный латвийский историк Харийс Туманс: «Писистрат не должен нести ответственность за маниакальных диктаторов двадцатого века»⁵¹. Иначе можно дойти и до «навешивания ярлыков»: например, начать обвинять ученых, которые пытаются воздать должное позитивным достижениям гре-

ческих тиранов, в скрытой приверженности фашизму или сталинизму...

Но вернемся к политическим взглядам Геродота. Создается впечатление, что этот хитроумный грек опять – уже далеко не в первый раз – ускользает от нас, опять не дает понять себя до конца, опять прячется за своими многочисленными масками... И тоже ведь, наверное, не случайно, что в разобранном выше «споре трех персов» приводятся доводы за каждый из трех основных видов государственного устройства – и тут же против каждого из трех. На стороне какого же из них находится сам автор? А он как будто говорит нам, по своему обыкновению: думайте, решайте, выбирайте! Но ведь именно так он поступает всегда, когда излагает собственно исторические события: предлагает на суд читателя, на его выбор несколько версий, а сам как бы устраняется. Мы, разбирая эту особенность в другом месте⁵², назвали ее принципом «диалогизма» в историописании. Получается, столь же диалогичен Геродот и в сфере политической мысли.

Так что же, политические взгляды галикарнасца совершенно расплывчаты и аморфны? И никаких сколько-нибудь четких ориентиров в них нет? Это не так: есть, как минимум, два таких ориентира. Первый – свобода. И особенно свобода внешняя, независимость от чуждого владычества. Те же персы, если их взять самих по себе, у Геродота совсем неплохи: они мужественны, благородны, временами жертвенны. Прочитируем еще один рассказ из «Истории» – о том, как Ксеркс, проиграв Саламинскую битву, возвращался обратно в Азию морем. «Во время плавания на царский корабль обрушился стримонский ветер, высоко вздымающий волны. По рассказам, когда буря стала все усиливаться, царя объял страх (корабль был переполнен, так как на палубе находилось много персов из Ксерксовой свиты). Ксеркс закричал кормчему, спрашивая, есть ли надежда на спасение. Кормчий ответил: “Владыка! Нет спасения, если мы не избавимся от большинства людей на корабле”. Услышав эти слова, Ксеркс, как говорят, сказал: “Персы! Теперь вы можете показать свою любовь к царю! От вас зависит мое спасение!”. Так он сказал, а персы пали к его ногам и затем стали бросаться в море. Тогда облегченный корабль благополучно прибыл в Азию» (*Herod. VIII, 118*).

Правда, Геродот сам сильно сомневается в истинности этого рассказа, о чем и предупреждает читателей: «Царь не мог бы посту-

пить так. Скорее, он послал бы людей с палубы в трюм на скамьи гребцов (тем более, что это были знатнейшие персы), а из гребцов-финикиян, вероятно, еще больше, чем персов, велел бы выкинуть за борт» (*Herod. VIII, 119*). Вот, кстати, и еще один штрих к политическому мировоззрению галикарнасца. Если он и был демократом, то демократом весьма своеобразным. Люди для него, получается, все-таки делятся на «лучших» и «худших» – тех, которых можно «выкинуть за борт».

Итак, к персам самим по себе у Геродота антипатии нет. Но совсем другое дело – когда они пытаются поработить Элладу, лишить ее свободы! Тут историк однозначно не на их стороне. Ведь не случайно же он имеет справедливую репутацию вдохновенного певца победы эллинских городов над Ахеменидами в Греко-персидских войнах.

Второй же, наряду со свободой (и не менее важный!), его политический ориентир – закон. Достаточно вспомнить известные слова, будто бы сказанные опальным спартанским царем Демаратом Ксерксу: спартанцы «свободны, но не во всех отношениях. Есть у них владыка – это закон, которого они страшатся гораздо больше, чем твой народ тебя» (*Herod. VII, 104*). Здесь нужно учитывать, что Геродот, разумеется, ниоткуда не мог знать, о чем в действительности говорили Демарат с Ксерксом. Содержание беседы историк явно домыслил «от себя». А значит, вложил в уста персонажу собственные взгляды, собственную позицию. То, что Демарат в «Истории» говорит конкретно об одном греческом полисе – Спарте, своей родине, – пожалуй, не имеет принципиального значения. Имеются в виду, конечно, не только спартанцы, но и все греки. Спарта, судя по всему, взята здесь просто как наиболее полное воплощение «эллинского» духа⁵³ – так же, как Персия выступает наиболее полным воплощением духа «варварского».

Свобода и закон! Вот две главных «оси координат» того мира, в котором живет Геродот и принципы которого всецело разделяет. А ведь это, так сказать, те «два кита», на которых стоял полисный тип общества и государственности. Иными словами, на вопрос «Какое государство лучше?» у Геродота был ответ, и ответ вполне однозначный: полис! В конце концов не так уж и важно, какой это полис по конкретному политическому устройству, преобладают ли в нем демократические, олигархические, монархические элементы

(наверное, идеальный вариант – когда они «смешаны» в разумной пропорции). Но главное, чтобы это был именно полис⁵⁴.

* * *

Вернемся теперь к вопросу, поставленному в начале работы: следует ли считать Геродота архаическим или классическим историком? Как уже отмечалось, этот вопрос может быть наиболее плодотворно решен при сравнении наследия «отца истории» и Фукидида. Такое сравнение по ряду параметров осуществлялось нами и ранее⁵⁵, но здесь хотелось бы затронуть ряд новых нюансов – именно в связи с теми сторонами геродотовского творчества, которые рассматривались в настоящей статье.

1. Исследовательские методы Геродота и Фукидида не имеют никакого принципиального различия, когда речь идет о событиях относительно недавних. Оба автора обращаются прежде всего к опросу свидетелей, очевидцев. Но в случае попыток изучения событий более далекого прошлого картина становится в значительной мере иной. Геродот опирается на устные традиции; Фукидид прибегает к рациональным реконструкциям.

2. Что касается места религиозного фактора в историческом процессе, контраст между двумя великими историками особенно разителен. В труде Геродота религия занимает весьма и весьма значительное место, а в труде Фукидида это место практически близится к нулю.

3. Соответственно, в корне расходятся историософские представления двух «служителей Клио». В основе историософии Геродота лежит провиденциализм, в основе историософии Фукидида – рационализм. Исторический процесс для галикарнасца представляет собой непрерывную цепь «преступлений и наказаний»⁵⁶ и, следовательно, несет в себе глубокий смысл, который далеко не всегда способны воспринять люди. А для его младшего современника все в истории определяется чисто человеческими мотивами, в основе своей глубоко прагматичными. В конечном счете все сводится к борьбе за владычество, первенство, к удовлетворению амбиций⁵⁷. Никакому божественному наказанию, возмездию не остается места в подобной системе взглядов.

4. Политическую теорию Геродота можно охарактеризовать как «наивную». Подчеркнем, что слово «наивная» мы употребля-

ем здесь не как синоним слова «примитивная», а в смысле «первичная, подверженная лишь минимальной рефлексии». У Геродота три базовые формы государственного устройства предстают еще в своей исходной «чистоте» и ясности. Фукидид имел более сложный политический опыт, и его взгляды на политику также отличаются большей неоднозначностью. С одной стороны, он воспекает в качестве идеального государственного деятеля демократического лидера Перикла⁵⁸; с другой – историка Пелопоннесской войны трудно назвать горячим сторонником демократии как таковой. Да и само народовластие Перикловой эпохи есть для него (пожалуй, даже вопреки действительности) не что иное, как ширма для правления одного человека, «первого гражданина». Изображая события 411 г. до н. э., Фукидид показывает, насколько слаба и несостоятельна оказалась демократия, с легкостью уступившая власть группе олигархов – «Четыремстам»⁵⁹. А особенные его похвалы вызывает установившийся ближе к концу того же года умеренно-олигархический режим «Пяти тысяч», имевший некоторые черты «гоплитской», «отеческой» демократии. Все смешалось в этом странном «мире Фукидида» – в отличие от «мира Геродота», в котором все просто и прозрачно.

Итак, Геродот – представитель архаической ионийской историографической традиции (не случаен уже тот факт, что свой труд он написал на ионийском диалекте, хотя сам был дорийцем⁶⁰), которая впоследствии уступила место иной традиции, восходящей к Фукидиду. Великий галикарнасец поэтому фактически не имел преемников в своем деле⁶¹. Кстати, во многом аналогичные процессы (и на том же самом хронологическом отрезке, что и в историописании) происходили в сфере философии. Архаическая натурфилософская традиция уступила место классической аттической (условно говоря, «сократической»), в которой на первый план выдвигались совершенно иные темы философствования.

Примечания

¹ См., в частности: Суриков И.Е. «Несвоевременный» Геродот (Эпический прозаик между логографами и Фукидидом) // ВДИ. 2007. № 1. С. 143–151; Он же. Космос – Хаос – История: типы исторического сознания в классической Греции // Время – История – Память:

историческое сознание в пространстве культуры. М., 2007. С. 72–92; *Он же*. Геродот и «похищение Европы»: первый грандиозный этноцивилизационный миф в истории Запада // Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории. 21. Специальный выпуск: Исторические мифы и этнонациональная идентичность. М., 2007. С. 149–160; *Он же*. Геродот и египетские жрецы (к вопросу об «отце истории» как «отце лжи») // Исседон: Альманах по древней истории и культуре. Т. 4. Екатеринбург, 2007. С. 7–25; *Он же*. Сухопутные маршруты глазами «народа моря»: Геродот о некоторых трансконтинентальных путях // Восточная Европа в древности и средневековье: Трансконтинентальные и локальные пути как социокультурный феномен. М., 2008. С. 217–221; *Он же*. Квази-Солон, или Крез в персидском плену (К вопросу о повествовательном мастерстве Геродота) // История: мир прошлого в современном освещении. Сборник научных статей к 75-летию со дня рождения проф. Э.Д. Фролова. СПб., 2008. С. 67–82; *Он же*. ЛОГОГРАФОΙ в труде Фукидида (I, 21, 1) и Геродот (Об одном малоизученном источнике раннегреческого историописания) // ВДИ. 2008. № 2. С. 25–37;

- ² Такое сопоставление нередко проводится в исследовательской литературе. См. один из последних примеров: *Bringmann K. Herodot und Thukydides: Geschichte und Geschichtsschreibung im 5. Jahrhundert v. Chr. // Historie und Leben: Der Historiker als Wissenschaftler und Zeitgenosse. Festschrift für Lothar Gall zum 70. Geburtstag. München, 2006. S. 3–14.* Особенно важными представляются наблюдения А. Моммльяно в одной из его последних работ, изданной посмертно: *Momigliano A. The Classical Foundations of Modern Historiography. Berkeley, 1990. P. 29–53.*
- ³ Происходившие в этот период процессы, имевшие несомненно революционный характер, пожалуй, лучше всего обрисованы в замечательной книге: *Snodgrass A.M. Archaic Greece: The Age of Experiment. Berkeley, 1981.*
- ⁴ Об этих категориях в целом см.: *Видадь-Накэ П. Черный охотник: Формы мышления и формы общества в греческом мире. М., 2001. С. 69 сл.; Darbo-Peschanski C. Historia et historiographie grecque: “le temps des hommes” // Constructions du temps dans le monde grec ancien. Paris, 2000. P. 89–114.*
- ⁵ Ср.: *Вен П. Греки и мифология: вера или неверие? Опыт о конституирующем воображении. М., 2003. С. 66.*
- ⁶ *Cartledge P. The Greeks: A Portrait of Self and Others. Oxford; New York 1993. P. 34.*
- ⁷ *Вен П. Указ. соч. С. 70.*

- ⁸ Коллингвуд Р. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 19 сл.
- ⁹ Не можем в рамках данной работы специально останавливаться на этом интересном вопросе. Подробнее см. в наших предыдущих статьях о специфике исторического сознания и исторической памяти в античной Греции: Суриков И.Е. Парадоксы исторической памяти в античной Греции // История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени. М., 2006. С. 56–86; Он же. История в драме – драма в истории: некоторые аспекты исторического сознания в классической Греции // Диалоги со временем: Память о прошлом в контексте истории. М., 2008. С. 371–409.
- ¹⁰ Суриков И.Е. Antiphoneta III: Друзья и враги Антифонта (просопографический этюд) // Studia historica. Вып. 8. М., 2008. С. 77 сл.
- ¹¹ Несколько иначе – см.: Строецкий В.М. Влияние риторики на древнегреческую классическую и эллинистическую историографию // Миф-ма. Сборник научных трудов, посвященный памяти проф. В.Д. Жигунина. Казань, 2002. С. 412 сл.
- ¹² Cartledge P. Op. cit. P. 60,
- ¹³ Указания на (не дошедшие до нас) исторические работы на ту же тему, созданные до Геродота или примерно одновременно с ним, см.: Balcer J.M. Herodotus and Bisitun: Problems in Ancient Persian Historiography. Stuttgart, 1987. P. 24.
- ¹⁴ О важности устных традиций как источника Геродота см.: Каллистов Д.П. Очерки по истории Северного Причерноморья античной эпохи Л., 1949. С. 87; Ruschenbusch E. Die Quellen zur älteren griechischen Geschichte: Ein Überblick über den Stand der Quellenforschung unter besonderer Berücksichtigung der Belange des Rechtshistorikers // Symposium 1971: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte. Köln, 1975. S. 70 f.; Balcer J.M. Op. cit. P. 26. См. также: Evans J.A.S. Herodotus, Explorer of the Past. Princeton, 1991. P. 89 ff.; Patzek B. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Geschichtswerk Herodots // Klio. 2002. Bd. 84, Hf. 1. S. 7–26; Murray O. Herodotus and Oral History // The Historian's Craft in the Age of Herodotus. Oxford, 2007. P. 16 ff.
- ¹⁵ По вопросу об источниках Геродота за последнее время сложилась немалая и интересная своим полемическим характером историография. Начало дискуссии положил Д. Фелинг, в намеренно провокативной работе высказавший крайне гиперкритическое отношение к традициям, отразившимся у «отца истории»: Fehling D. Herodotus and his 'Sources': Citation, Invention and Narrative Art. Leeds, 1989. В продолжение дискуссии см.: Vandiver E. Heroes in Herodotus: The Interaction of Myth and History. Frankfurt a. M., 1991; Pritchett W.K. The Liar School of Herodotus. Amsterdam, 1993; Thomas R. Herodotus in Context:

- Ethnography, Science and the Art of Persuasion. Cambridge; New York, 2000; *Bichler R.* Herodots Welt: Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte. 2 Aufl. Berlin, 2001.
- ¹⁶ Высокую оценку значения Гекатея для развития историографии в целом и его влияния на Геродота в частности см., например, в работе: *Heidel W.A.* Hecataeus and the Egyptian Priests in Herodotus, Book II. New York; London, 1987. P. 119. Ср., однако, также противоположное мнение о Гекатее: *West S.* Herodotus' Portrait of Hecataeus // *JHS.* 1991. Vol. 111. P. 144–160. Согласно автору этой работы, достоинства Гекатея как историка преувеличены, на самом деле его фрагменты разочаровывают.
- ¹⁷ *Balcer J.M.* Op. cit. P. 26.
- ¹⁸ *Balcer J.M.* Op. cit. P. 76.
- ¹⁹ *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 1994. С. 376; *Вен П.* Греки и мифология... С. 86.
- ²⁰ *Зелинский Ф.Ф.* Из жизни идей. Т. 1. 3-е изд. Пг., 1916. С. 47.
- ²¹ См., в частности: *Lachenaud G.* Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote. Lille, 1978; *Shimron B.* Politics and Belief in Herodotus. Stuttgart, 1989; *Mikalson J.D.* Herodotus and Religion in the Persian Wars. Chapel Hill, 2003.
- ²² *Суриков И.Е.* Эволюция религиозного сознания афинян во второй половине V в. до н. э. М., 2002. С. 252 сл.
- ²³ *Wipprecht F.* Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen. Tübingen, 1902. S. 45 f.
- ²⁴ *Funke P.* Herodotus and the Major Sanctuaries of the Greek World // *The World of Herodotus.* Nicosia, 2004. P. 159–167.
- ²⁵ Ср.: *Суриков И.Е.* Лунный лик Клио: Элементы иррационального в концепциях первых античных историков // *Μυθία.* Сборник научных трудов, посвященный памяти проф. В.Д. Жигунина. Казань, 2002. С. 402–412.
- ²⁶ Об этой проблематике у Эсхила и предшествующих ему поэтов архаической эпохи см.: *Доватур А.И.* Феогнид и его время. Л., 1989. С. 102–113.
- ²⁷ Ср., однако, ряд появившихся в последние годы работ А.А. Сеницына, в которых последовательно предпринимается попытка опровергнуть устоявшееся мнение о близости и дружбе (фактически даже о знакомстве) Геродота с Софоклом: *Сеницын А.А.* Геродот, Софокл и египетские диковинки (Об одном историографическом мифе) // *Античный мир и археология.* Вып. 12. Саратов, 2006. С. 363–405; *Он же.* *Plut.* *Мог. 785 b:* критические замечания о достоверности источника //

- Мнемон. Вып. 7. СПб., 2008. С. 377–418; *Он же*. Софокл и скифский логос Геродота // Археология Восточно-Европейской степи. Вып. 6. Саратов, 2008. С. 269–292. Отчасти автор прав, отчасти — неправ, но подробный разбор его аргументации требует специальной статьи, которую мы планируем обязательно написать.
- ²⁸ См.: Жуанна Ж. Гиппократ. Ростов-на-Дону, 1997. С. 202 сл.
- ²⁹ Что было отмечено уже очень давно. См., например: Мищенко Ф.Г. Опыт по истории рационализма в древней Греции. Рационализм Фукидида в истории Пелопоннесской войны. Т. 1. Киев, 1881.
- ³⁰ О Геродоте как о представителе «эпической историографии» см. также: Кузнецова Т.И., Миллер Т.А. Античная эпическая историография: Геродот. Тит Ливий. М., 1984. С. 6–79.
- ³¹ Из важнейшей литературы о Крезовом логосе см.: *Regenbogen O.* Die Geschichte von Solon und Krösus: Eine Studie zur Geistesgeschichte des 5. und 6. Jahrhunderts // *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung.* München, 1962. S. 375–403; *Krischer T.* Solon und Kroisos // *Wiener Studien.* 1964. Bd. 77. S. 174–177; *Oliva P.* Die Geschichte von Kroisos und Solon // *Das Altertum.* 1975. Bd. 21, Hf. 3. S. 175–181; *Parke H.W.* Croesus and Delphi // *GRBS.* 1984. Vol. 25, № 3. P. 209–232; *Georges P.* Barbarian Asia and the Greek Experience: From the Archaic Period to the Age of Xenophon. Baltimore, 1994. P. 169 ff.; *Frings I.* Der Weise und der König. Solon und Kroisos bei Herodot und Lukian. Toruń, 1996; *Hellmann F.* L'esposizione del logos di Cresos // *Aevum antiquum.* 1996. Vol. 9. P. 14–48; *Visser E.* Herodots Kroisos-Logos: Rezeptionssteuerung und Geschichtsphilosophie // *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft.* 2000. Bd. 24. S. 5–28; *Kindt J.* Delphic Oracle Stories and the Beginnings of Historiography: Herodotus' Croesus Logos // *ClPh.* 2006. Vol. 101, № 1. P. 34–51; *Мецзякова Д.И.* Новелла о встрече Солона и Креза у Геродота // *Поэтика жанра.* Барнаул, 1995. С. 129–145.
- ³² *Defradas J.* Les thèmes de la propagande delphique. Paris, 1954. P. 217; *Solmsen F.* Two Crucial Decisions in Herodotus. Amsterdam; London, 1974. P. 5.
- ³³ К этой проблематике в целом см.: *Cairns D.L.* Hybris, Dishonour and Thinking Big // *JHS.* 1996. Vol. 116. P. 1–32.
- ³⁴ См. в связи с этим последним эпизодом: *Desmond W.* Punishments and the Conclusion of Herodotus' *Histories* // *GRBS.* 2004. Vol. 44. P. 19–40
- ³⁵ *Chiasson Ch.* The Herodotean Solon // *GRBS.* 1986. Vol. 27, № 3. P. 249–262; *Lloyd M.* Cleobis and Biton (Herodotus 1, 31) // *Hermes.* 1987. Bd. 115, Hf. 1. S. 22–28; *Shapiro S.O.* Herodotus and Solon // *Classical Antiquity.* 1996. Vol. 15, № 2. P. 348–364.

- ³⁶ Суриков И.Е. Гостеприимство Креза и афиняне // Закон и обычай гостеприимства в античном мире. М., 1999. С. 73–74. В этой статье мы высказываем мнение (которого придерживаемся и по сей день), что Геродот мог опираться на какое-то не дошедшее до нас стихотворение Солона. Отмечалось, кстати, что именно в этом месте «Истории» в прозаическое повествование вторгаются ямбы (*Myres L. Herodotus Father of History. Oxford, 1953. P. 77*).
- ³⁷ См.: Суриков И.Е. Солон и Дельфы // *Studia historica*. Вып. III. М., 2003. С. 38–52; *Он же*. Проблемы раннего афинского законодательства. М., 2004. С. 79 сл.
- ³⁸ Ср.: *Funke P.* Op. cit. P. 165; *Idem.* Die Nabel der Welt: Überlegungen zur Kanonisierung der “panhellenischen” Heiligtümer // *Gegenwärtige Antike – antike Gegenwart*. München, 2005. S. 2.
- ³⁹ *Shapiro S.O.* Op. cit. P. 362.
- ⁴⁰ *Solmsen F.* Op. cit. P. 13.
- ⁴¹ К интерпретации этого фрагмента см.: *Gentili B.* La giustizia del mare: Solone fr. 11 D., 12 West. Semiotica del concetto di *dike* in greco arcaico // *Quaderni urbinati di cultura classica*. 1975. Vol. 20. P. 159–162.
- ⁴² Об интересе греческих авторов к генеалогическим сюжетам см.: *Prakken D.W.* Studies in Greek Genealogical Chronology. Lancaster, 1943. P. 47, 71–72; *Broadbent M.* Studies in Greek Genealogy. Leiden, 1968. P. 4–7; Суриков И.Е. Место аристократических родословных в общественно-политической жизни классических Афин // Из истории античного общества. Вып. 7. Нижний Новгород, 2001. С. 138–147.
- ⁴³ О «зависти богов» у Геродота см.: *Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное. СПб., 2000. С. 49 сл.
- ⁴⁴ *Momigliano A.* Studies in Historiography. New York, 1966. P. 116 ff.
- ⁴⁵ О схеме Аристотеля см. подробнее: *Hansen M.H.* Aristotle’s Alternative to the Sixfold Model of Constitutions // *Aristote et Athènes*. Paris, 1993. P. 91–101 (с точкой зрения, существенно отличающейся от общепринятой).
- ⁴⁶ См.: *Gschnitzer F.* Die sieben Perser und das Königtum des Dareios: Ein Beitrag zur Achaimenidengeschichte und zur Herodotanalyse. Heidelberg, 1977.
- ⁴⁷ *Hart J.* Herodotus and Greek History. London, 1982. P. 49.
- ⁴⁸ *Фролов Э.Д.* Фукидид и тираны (у истоков научного представления о древнегреческой тираннии) // Власть, человек, общество в античном мире. М., 1997. С. 28.
- ⁴⁹ См. наши контраргументы: Суриков И.Е. Античная Греция: политики в контексте эпохи. Архаика и ранняя классика. М., 2005. С. 167 сл.

И.Е. Суриков

- ⁵⁰ *Shear T.L.* Tyrants and Buildings in Archaic Athens // *Athens Comes of Age: From Solon to Salamis*. Princeton, 1978. P. 1–2. Удачно показано постепенное формирование такой антитиранической традиции на афинском материале в книге: *Lavelle B.M.* The Sorrow and the Pity: A Prolegomenon to a History of Athens under the Peisistratids, 560–510 B.C. Stuttgart, 1993.
- ⁵¹ *Туманс Х.* Рождение Афины. Афинский путь к демократии: от Гомера до Перикла (VIII–V вв. до н. э.). СПб., 2002. С. 363.
- ⁵² *Суриков И.Е.* «Солон» Плутарха: некоторые источниковедческие проблемы // ВДИ. 2005. № 3. С. 151–161.
- ⁵³ Геродот симпатизировал Спарте и спартанцам. См.: *Huxley G.L.* Herodotos on Myth and Politics in Early Sparta // *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C – Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*. 1983. Vol. 83, № 1. P. 2
- ⁵⁴ Ср.: *Farrar C.* The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens. Cambridge, 1989. P. 20.
- ⁵⁵ *Суриков И.Е.* Космос – Хаос – История... С. 73 сл.
- ⁵⁶ *Desmond W.* Op. cit.
- ⁵⁷ Ср.: *Forde S.* The Ambition to Rule: Alcibiades and the Politics of Imperialism in Thucydides. Ithaca, 1989.
- ⁵⁸ Наиболее подробно вопрос разобран в монографии: *Will W.* Thukydides und Perikles: Der Historiker und sein Held. Bonn, 2003.
- ⁵⁹ *Taylor M.C.* Implicating the *Demos*: A Reading of Thucydides on the Rise of the Four Hundred // *JHS*. 2002. Vol. 122. P. 91–108.
- ⁶⁰ Чем бы ни объяснять данный факт, допускающий возможность различных интерпретаций. Предлагалось два основных решения проблемы. С одной стороны, высказывалась мысль, что Геродот, родным диалектом которого был дорийский, «рано приобщился к передовой ионийской культуре» (*Фролов Э.Д.* Факел Прометея: Очерки античной общественной мысли. Л., 1981. С. 104) и писал свой исторический труд по-ионийски, потому что такова была сложившаяся к его времени традиция, установленная логографами. С другой стороны, есть мнение, согласно которому Галикарнасс ко времени Геродота стал уже фактически ионийским городом (*Cook J.M.* The Greeks in Ionia and the East. London, 1962. P. 30); соответственно, родным для «отца истории» являлся именно ионийский диалект. Однозначный выбор между этими двумя альтернативными объяснениями вряд ли представляется возможным.
- ⁶¹ О некоторых причинах этого см. в интересной работе: *Brown T.S.* The Greek Sense of Time in History as Suggested by their Accounts of Egypt // *Historia*. 1962. Bd. 11, Hf. 3. S. 257–270.

С.Г. Карпюк

ДВА ПАТРИОТИЗМА В «ИСТОРИИ» ФУКИДИДА*

В статье рассматривается дискуссия о патриотизме в сочинении Фукидида. Фукидид выдвинул немало аргументов в пользу традиционного полисного патриотизма, когда гражданин обязан при любых обстоятельствах сохранять верность своему отечеству. Очевидно, что сам Фукидид, как показывает и его поведение в изгнании, и детали текста его сочинения, сохранял верность Афинам и оставался лояльным афинским гражданином. Однако историк не мог не представить аргументы нового, «софистического», подхода к патриотизму, который нашел яркое выражение и в речи, и в самом поведении Алкивиада.

Ключевые слова: Фукидид, патриотизм, Афины, демократия, классическая Греция, античная историография, софисты.

Определение патриотизма, которое дают современные словари и энциклопедии, вполне подходит и для Греции V в. до н. э.: «Патриотизм – любовь к отечеству, преданность ему, стремление своими действиями служить его интересам»¹. В современном понимании понятие «патриотизма» связано с национальными государствами, в античной же древности речь могла идти о патриотизме полисном. Понятно также, что у древнегреческого патриотизма были несколько иные коннотации: можно упомянуть хотя бы феномен «мидизма», отношение к которому после победы

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 07-01-00050а «Геродот и Фукидид: зарождение исторической науки в Древней Греции и специфика античного историзма». Автор выражает признательность Т.В. Кудрявцевой и Н.П. Гринцеру за ценные замечания.

в Греко-персидских войнах приобрело явную «патриотическую» окраску². Эту проблему можно даже искусственно усложнить: знаменитый американский историк Честер Старр высказал предположение о существовании особо «вредного» имперского афинского патриотизма, который ослаблял патриотизм отдельных полисов, «поддерживавший культурное разнообразие и жизнеспособность греческой цивилизации как единого целого»³.

При первоначальном подходе к теме патриотизма в труде Фукидида постановка проблемы кажется очевидной: был ли Фукидид патриотом своего родного города либо патриотом всей Эллады, а точнее: каково соотношение патриотизма афинского и патриотизма общегреческого в сочинении историка. Но в том, что Фукидид в течение всей жизни, даже в изгнании, ощущал тесную связь с родным городом, никто из современных исследователей не сомневается. В качестве примера можно привести статью Питера Родса «Фукидид и история Афин» в вышедшем в 2006 г. «Brill's Companion to Thucydides»⁴. Статья эта привычно фундаментальная, взвешенная и информативная и никаких существенных (да, пожалуй, и несущественных) возражений не вызывает. В ней выражено общее представление о Фукидиде как о беспристрастном научном историке и умелом повествователе. Подчеркивается, что Фукидид принадлежал к афинской аристократической семье, которая имела интересы во Фракии. Возможно, его дедом был Фукидид, сын Мелесия, а прадедом – Мильтиад, сын Кимона. До 424/3 г., т. е. до исполнения им должности стратега, Фукидид не покидал Афины, имел определенный военный опыт, что, как и его связи во Фракии, способствовало избранию его стратегом. После изгнания из Афин он посещал разные греческие области и имел контакты с представителями Пелопоннесской стороны. Питер Родс заключает: «Перед нами – афинянин-аристократ, с сильными предпосылками (background) для антиперикловых настроений, который, тем не менее, восхищался и самим Периклом, и руководимыми им афинской демократией и афинской империей (но не послеперикловой демократией и необузданными имперскими амбициями); человек, который служил Афинам как стратег, но чья стратегия привела к его высылке: он безусловно был включен в жизнь Афин (he was undoubtedly an engaged Athenian)». Следует отметить, что Питер Родс вполне сознательно уходит от вопроса о полисном патриотизме Фукидида,

возможно, считая либо ответ очевидным (трудно обвинить в антипатриотизме изгнанника, который в конце концов вернулся в родной город и, возможно, нашел там свою смерть), либо сам вопрос некорректным.

Можно привести также мнение отечественного антиковеда Э.Д. Фролова: «Афинянин родом, сохранивший лояльное отношение к своему отечеству и после изгнания, Фукидид тем не менее отдавал себе отчет в агрессивной сущности (πολυπραγμοσύνη) той политики, которую проводила правившая в Афинах демократия. Отрицательное отношение историка к пагубной политике такого рода не требует доказательств»⁵. Патриотизм Фукидида подтверждает и его возвращение в Афины в последние годы жизни: Павсаний в «Описании Эллады» (I, 23, 9) сообщает, что историк погиб в Афинах насильственной смертью после возвращения; поздние античные биографы высказывали предположение, что после окончания Пелопоннесской войны Фукидид все же вернулся в Афины, где и умер, и был похоронен (*Marcell. Vita Thuc.* 32–33; *Anonym. Vita Thuc.* 8–10).

Попытаемся рассмотреть те места труда Фукидида, которые могут прямо или косвенно свидетельствовать о патриотизме (или антипатриотизме историка). И в начале своего труда (I, 1), и в так называемом «повторном вступлении» (V, 26) историк называет себя афинянином (Θουκυδίδης Ἀθηναῖος). Обычно (и совершенно справедливо) подчеркивается, что историк называл имя своего города именно потому, что обращался ко всем грекам. Но в этом можно усмотреть также проявление полисного патриотизма, подчеркивание того, что Фукидид считал себя афинским гражданином и в изгнании. Можно сопоставить это с «плавающей» идентификацией его предшественника, Геродота (галикарнасец/фуриец), которая, вероятно, отмечала смену гражданства «отцом истории»⁶.

Впрочем совсем не случайно с этой полисной, афинской самоидентификацией Фукидида соседствует манифест эллиноцентризма, если не общегреческого патриотизма: «И в самом деле, эта война вызвала величайшее движение среди греков и части варваров и, можно сказать, среди большинства людей» (ἐπὶ πλείστον ἀνθρώπων) – I, 1, 2)⁷. То есть именно Греция считается «центром» человечества. И именно после этого следует знаменитая фукидидовская «Археология» – описание истории всей Греции, а не только Афин.

Фукидид, вероятно, гордился автохтонностью афинян: «В Аттике же при скудости почвы очень долго не было гражданских междоусобиц, и в этой стране всегда жило одно и то же население» (I, 2, 5). Само представление об автохтонности афинян формируется, очевидно, в середине V в. до н. э. До этого превалировала «ионийская парадигма»: афиняне – древнейшие из ионийцев⁸. Однако в ходе и после Греко-персидских войн, в результате подчинения ионийских полисов власти Афин⁹, на первый план выходит представление об автохтонности афинян, т. е. о том, что они всегда занимали территорию Аттики (*Herod.* VII, 163, 3; *Thuc.* II, 36, 1).

Фукидид подчеркивал, что привычный образ жизни для афинян – жить на своих полях, т. е. наиболее соответствовавший достоинству гражданина; от подобного образа жизни они вынуждены были временно отказаться лишь в начале Пелопоннесской войны (II, 14–16). Историк специально выделял роль Аттики в обзоре ранней истории Греции: при описании греческих обычаев носить оружие и одежду афиняне упоминаются наряду с другими греками (I, 6), но Фукидид специально отмечает, что именно афиняне раньше других перестали носить оружие в мирное время¹⁰ и перешли к более пышному образу жизни (I, 6, 3).

Гордость за родной город не мешала Фукидиду писать о заслугах других греков: так, историк охотно сообщает, что в Коринфе были построены первые в Греции триеры (I, 13, 2). Афины для Фукидида – один из греческих городов-государств: афинские тираны рассматриваются им в ряду других «старших» тиранов (I, 18, 1); как афиняне, так и другие греки имеют смутное представление о древних установлениях и обычаях, что демонстрируется на примере традиции о заговоре Гармодия и Аристогитона (I, 20, 1–3). Историк разделял внешний вид городов и их действительное значение, причем примером выбрал Спарту и Афины (I, 10, 1–3). Фукидид мог бы восхищаться красотой общественных зданий Афин и подчеркивать их уникальность, сопоставляя с величием родного города, но проявлял объективность. Взвешенно, без нажима на заслуги афинян, представлены заслуги афинян и спартанцев в Греко-персидских войнах (I, 18, 1–3). Описание хитрости Фемистокла, которая помогла афинянам восстановить стены родного города (I, 90–92), возможно, свидетельствует о гордости сметливостью афинского лидера.

Перечисление причин и описание начала Пелопоннесской войны ставит перед древним историком задачу «вычленения» истинных причин общегреческого конфликта, отделения их от «патриотической риторики». Речь афинских послов в Спарте (I, 73–75) – своеобразный манифест афинского полисного патриотизма; здесь (в отличие от I, 18) эмоционально подчеркиваются заслуги Афин в греко-персидских войнах, последовательно оправдываются действия Афин и восхваляются всевозможные заслуги афинян (I, 76–77). Однако до этого, в речи коринфских послов в Спарте, историк достаточно объективно сопоставляет афинян и спартанцев. Описание качеств афинян и спартанцев дается не оценочно (хороши они или плохи), а применительно к военно-политической ситуации (I, 70, 2–8). Никакого прямолинейного афинского патриотизма в данном пассаже найти невозможно. Тем не менее историк постоянно подчеркивает значение афинского могущества, афинской власти: истинный повод к началу Пелопоннесской войны – страх спартанцев перед растущим могуществом Афин (I, 23, 6); начать войну спартанцы решили из-за страха перед растущим могуществом афинян (φοβοῦμενοι τοὺς Ἀθηναίους μὴ ἐπὶ μείζονι δουληθῶσιν – I, 88); победа над персами рассматривается с точки зрения достижения могущества Афинами (I, 89). Фукидид отмечает, что власть афинян становится постепенно в тягость союзникам, их господство непопулярно; но союзники в подобном положении виноваты сами, потому что вызвались платить форос вместо посылки воинских контингентов (I, 99, 2).

Особое место в труде Фукидида занимает знаменитая надгробная речь Перикла (II, 35–46). Данная речь – вне зависимости от того, насколько точно историк передал слова самого Перикла¹¹, – не могла не быть манифестом афинского патриотизма, тем более что обладала вполне подходящим единством места (афинское кладбище Керамик), времени (конец военной кампании) и «истинного повода» (погребение афинских воинов). Со времени Греко-персидских войн (с конца 470-х годов) в Афинах складывается так называемый πατριὸς νόμος – «отеческий закон», процедура публичного погребения павших воинов; ее инициатором, возможно, был Кимон. Она включала в себя как восхваление «доблестных мужей» (ἄνδρες γενόμενοι ἀγαθοί), так и сооружение надгробных памятников с обязательным перечислением имен всех павших

граждан; их имена были сгруппированы по филам. Подобные памятники располагались на афинском Керамике. Фукидид (II, 34, 5) называет их δημόσιον στήμα, а Павсаний (I, 29, 4) – πᾶσι μνημα Ἀθηναίοις. Имена воинов перечислялись по филам: например, на сравнительно неплохо сохранившейся надписи 409 г. с именами 224 павших афинских воинов (IG I³ 1191) перечисление фил дается в следующем порядке: Эрехтеида, Эгеида, Пандионида, Леонтида (стела I), Акамантида, Энеида, Кекропида, Гиппотонтида (стела II), Эантида, Антиохида, иностранцы, дополнительный список павших из всех фил (стела III)¹².

Иногда надпись может содержать список потерь одной лишь только филы (Эрехтеиды – IG I³ 1147). «Отеческий закон», безусловно, был составной частью полисного «патриотического дискурса», патриотического воспитания афинских граждан. В научной литературе высказывалось предположение о том, что именно Кимон был инициатором перенесения аристократических обычаев на демократическую почву, так что афинский патриотизм имел аристократический оттенок¹³.

В своей знаменитой речи Перикл перечисляет все то, чем афиняне могли гордиться, т. е. основания для афинского патриотизма:

- предки афинян – автохтоны, причем подчеркивается их доблесть (II, 36);

- достоинствами афинян являются почитание традиций, демократическое устройство, свобода и терпимость (II, 37);

- достойны восхищения и развлечения афинян, а также величие их города (II, 38);

- отношение к военному делу отличает афинян от спартанцев: «В военных попечениях мы руководствуемся иными правилами, нежели наши противники»; однако не мешает воинской доблести афинян (II, 39);

- подчеркивается склонность афинян к искусствам и к наукам, не приводящая при этом к их изнеженности: «Мы развиваем нашу склонность к прекрасному без расточительства и предаемся наукам не в ущерб силе духа» (II, 40);

- «Одним словом, я утверждаю, что город наш – школа всей Эллады» (II, 41);

- могущество Афин очевидно, оно основано на героизме граждан (II, 41–43).

В речи Перикла были прославлены традиционные ценности афинского общества, *τὰ πατρία*, как их понимал Фукидид, ценности, которые оказались если не утраченными, то размытыми впоследствии. Стоит отметить, что «последняя черта» «старых добрых» Афин оказалась поразительно близкой и хронологически, и текстуально: через три главы начинается описание чумы в Афинах (II, 47), когда патриотизм оказался бессилён: «Жертвовать собою ради прекрасной цели никто уже не желал, так как не знал, не умрет ли, прежде чем успеет достичь ее» (II, 53, 3). Взгляды Фукидида трудно отличить от воззрений самого Перикла; косвенные данные свидетельствуют о близости текста Фукидида к произнесенной речи: скорее всего мы имеем дело с выжимкой из того, что оратор действительно произнес¹⁴. Вообще возможны две основные точки зрения на отношение Фукидида к высказанным в речи идеям: 1) в надгробной речи нашла выражение близкая к воззрениям самого Фукидида концепция власти; 2) в ней выражено вполне искреннее суждение историка о великой мечте о господстве Афин в греческом мире, которую выдвигал Перикл. Во втором случае речь должна была быть составлена (либо окончательно отредактирована) Фукидидом после капитуляции Афин в 404 г.¹⁵ В пользу второй точки зрения свидетельствует и последняя речь Перикла, в которой он призывал сограждан мужественно переносить тяготы войны, а также к возвращению к «отеческим» ценностям (II, 64, 2–3).

В положительном свете – как неотъемлемую часть афинского могущества – Фукидид представляет афинское владычество над другими греками (II, 64, 3). По мнению большинства исследователей, именно консерватизм и патриотизм Фукидида заставляли его поддерживать афинский империализм (I, 98, 4; 99, 2); и в этом он не был одинок: можно вспомнить хотя бы аристотелевское оправдание империи (*Arist. Pol.* VII, 1234b)¹⁶. Даже деятельность демагогов – преемников Перикла, – которая вызывала осуждение Фукидида, не могла поколебать его представления о величии Афин: «Отсюда происходили многие ошибки (что и естественно в столь большом и могущественном городе), и самая значительная из них – морской поход в Сицилию» (II, 65, 11). Патриотизм не мешал Фукидиду объективно оценивать военные силы враждующих сторон: так, он отмечал, что спартанцы считались самыми храбрыми су-

хопутными войнами, «а афиняне как мореходы обладали самым мощным флотом в Элладе» (IV, 12, 3).

При описании событий, связанных с Сицилийской экспедицией, Фукидид не раз высказывал критическое отношение к согражданам: «О величине Сицилии и численности ее варварского населения большинство афинян не имели никакого представления и даже не подозревали, что предпринимают войну столь же тягостную, как Пелопоннесская» (VI, 1, 1). При этом мощь и величие Афин постоянно подчеркиваются, как, например, при описании проводов экспедиционного корпуса: «Чужеземцы и остальной народ собрались ради этого величественного зрелища, понимая, что дело идет о предприятии замечательном и превосходящем всякое воображение» (VI, 31, 1); «Этот поход стал знаменитым и возбуждал не меньше удивления смелостью предприятия и великолепием являемого зрелища, чем превосходством боевой мощи над врагом, против которого он шел» (VI, 31, 6).

Достаточно сложно рассмотреть с точки зрения патриотизма знаменитый «Мелосский диалог» (V, 85–113), хотя в заключении Фукидид как будто бы ясно отметил несправедливость действий афинян: «Мелосцам пришлось сдаться на милость победителей. Афиняне перебили всех взрослых мужчин и обратили в рабство женщин и детей. Затем они колонизовали остров...» (V, 116, 3–4). Взгляды исследователей на интерпретацию диалога расходятся диаметрально: по мнению одних, мелосцы – жертвы, и Фукидид выказывает к ним симпатию¹⁷; по мнению других, историк специально демонстрировал гуманизм афинян, которые стремились предотвратить кровопролитие¹⁸. Известный английский ученый и комментатор Фукидида Саймон Хорнблауэр считает, впрочем, что трудно реконструировать взгляды Фукидида по его речам, а из «мелосского диалога» ничего вообще нельзя извлечь относительно собственной позиции Фукидида¹⁹. Нужно все же отметить, что эта часть труда историка должна была нести некоторую «идеологическую» нагрузку. Фукидид привлек внимание к «мелосскому диалогу» его уникальной формой: это единственный диалог в его сочинении. В нем историк стремился избегать «шовинизма и крайнего патриотизма» и не выказал своего собственного мнения²⁰. В целом афинский патриотизм Фукидида не противоречил патриотизму общегреческому, а скорее, дополнялся последним. Желая добра родному городу,

Фукидид скорбел о несчастьях других греческих городов: описание бед, обрушившихся на Микалесс, – тому пример (VII, 29–30). Таким образом, вопрос о патриотизме Фукидида можно, на первый взгляд, считать решенным.

Однако в эту понятную и плоскую картину афинского патриотизма историка, одобренного некоторыми чертами патриотизма общегреческого, совершенно не вписывается речь Алкивиада в шестой книге «Истории» (VI, 89–92). Она вызывала наибольший интерес у исследователей середины XX в., когда вопрос о патриотизме Фукидида достаточно широко обсуждался историками, прежде всего – американскими. Очевидно, интерес к этой проблеме был вызван событиями Второй мировой войны, а впоследствии – периодом маккартизма в США, когда обвинения в антипатриотизме сыпались как из рога изобилия. Американский исследователь М.Н. Перси еще в 1940 г. стремился опровергнуть точку зрения о том, что древние греки классического периода были связаны с родным полисом узами патриотизма²¹. Полисный партикуляризм совсем не означал патриотизма. «Для греков города были местами социальных и экономических возможностей для ведения цивилизованной жизни, а не “отечеством”, требующим патриотической верности». Автор, как и многие исследователи этого периода, был убежден в том, что во времена Алкивиада греки идентифицировали себя с демократами или олигархами, и их лояльность распространялась на эти группировки, а не на полис в целом; к тому же после Греко-персидских войн греческие полисы постепенно избавлялись от ненависти друг к другу благодаря мощному чувству родства и общему противостоянию варварам²². Другой американский исследователь, А.-Х. Круст также считал, что «партийная лояльность» в классических Афинах была несовместима с полисным патриотизмом, что подтверждает как описание Фукидидом гражданской войны на Керкире (III, 82), так и поведение Алкивиада (IV, 27–28, 91–92)²³. Исследователи этого периода справедливо отрицали применимость к древним грекам такого современного понятия, как «любовь к отечеству» (*Vaterlandsliebe*), верно подчеркивали, что полисный партикуляризм отличен от современного патриотизма. Однако они явно преувеличивали «партийную» составляющую в идеологии тогдашних греков²⁴, делали общие выводы из достаточно уникального поведения Алкивиада, который во многих отношениях опередил свою эпоху.

Итак, особый интерес для изучения афинского патриотизма представляет фукидидовское описание деятельности Алкивиада и оправдание последним своих поступков. Именно в уста Алкивиада историк вкладывает и выражение «истинный патриот» (φίλοπολις... ὁρθῶς), и общее понятие «патриотизм» (τό φίλόπολι) (VI, 92, 4). Современные историки часто описывают поступки и проступки Алкивиада, в том числе и его нелояльность к родному городу, в современных понятиях²⁵. Но каково же было положение вещей с точки зрения самого Алкивиада? Алкивиад и его друзья бежали от афинского правосудия в Спарту (VI, 61, 4–7). И именно в Спарте, враждебной родному полису Алкивиада, в его речи перед спартанцами, которые воевали с афинянами, находит выражение неортодоксальная идея «алкивиадовского» патриотизма: «Надеюсь, никто из вас не отнесется ко мне с меньшим доверием из-за того, что я, когда-то считавшийся патриотом, теперь с ожесточением, вместе со злейшими врагами, иду против родины; надеюсь также, никто не заподозрит, будто мои слова объясняются ожесточением против Афин за мое изгнание оттуда. <...> Любви к своему государству я не чувствую в моем теперешнем положении; я чувствовал ее в то время, когда безопасно жил в государстве (τό τε φίλόπολι οὐκ ἐν ᾧ ἀδικοῦμαι ἔχω ἀλλ' ἐν ᾧ ἀσφαλῶς ἐπολιτεύθη). Да я и не думаю, что иду теперь против того государства, которое остается еще моим отечеством (ἐπὶ πατρίδα); напротив, я желаю возвратить себе отечество, которого нет у меня более» (*Thuc.* VI, 92, 2 и 4, перев. Ф.Г. Мищенко и С.А. Жебелёва под ред. Э.Д. Фролова). И, резюмируя: «Истинный патриот (φίλοπολις οὗτος ὁρθῶς) – не тот, кто не идет против своего отечества, и тогда, когда несправедливо лишится его, а тот, кто из жадности иметь отечество, приложит все старания добыть его снова» (VI, 92, 4, перев. Мищенко–Жебелёва–Фролова). Таким образом, с точки зрения фукидидовского Алкивиада,

– патриотизм гражданина оправдан до тех пор, пока отечество обеспечивает осуществление его гражданских прав;

– когда полис совершает неправомерные действия по отношению к гражданину, последний волен отказаться от лояльности своему отечеству.

Был ли согласен Фукидид с доводами Алкивиада в свое оправдание? Насколько поведение Алкивиада было характерным для граж-

данина полиса? Конечно, для ответа на эти вопросы у нас есть только косвенные данные. С речью Алкивиада перекликается речь Перикла, но у Перикла понятие патриотизма получает совершенно другое наполнение. Успокаивая сограждан после второго вторжения пелопоннесских войск в Аттику и вспышки чумы, Перикл говорил: «Вы раздражены против меня, человека, который, я думаю, не хуже, чем кто-либо другой, понимает, как следует правильно решать государственные дела, и умеет разъяснять это другим, который любит родину (φιλόπολις) и стоит выше личной корысти» (II, 60, 5). Даже с первого взгляда очевидно, что патриотизм Перикла отличался от патриотизма Алкивиада. Уже в силу этого совершенно наивно смешивать мнение, какое высказывал Алкивиад, с точкой зрения самого историка.

Как уже было отмечено выше, из составленных Фукидидом речей нельзя выводить точку зрения самого историка. Напротив, он стремился столкнуть разные мнения, чтобы создать ситуацию выбора. Этот выбор был подготовлен ходом изложения в «Истории», но он все-таки был. Недаром современные исследователи говорят о некоторой «интерактивности» текста «Истории»²⁶. Конечно, это преувеличение, но зерно истины есть и в подобном утверждении. «История» Фукидида – для обдумывания, не случайно она находится на переломе между «устной» и «письменной» культурой. Она – одна из первых «книг для чтения» в древней Греции.

Возможно, стоит обратить внимание на фукидидовское описание антагониста Алкивиада, Никия, чьи воззрения на патриотизм носили куда более традиционный характер. Этот осторожный полководец и расчетливый политик не заблуждался насчет своих сограждан, боялся облыжных обвинений со стороны демагогов, предпочитал пасть от руки врагов, чем быть казненным по приговору афинян, и в результате высказался против отвода афинских войск из Сицилии, что в конце концов привело к катастрофе (VII, 48, 3–4). В своей речи Никий призывает афинян и союзников, оказавшихся на грани гибели, сражаться за жизнь и родину (περί τε σωτηρίας καὶ πατρίδος). Увидеть родной город – такую почти несбыточную в тех обстоятельствах цель ставил Никий перед воинами (VII, 61, 1), и эта цель была понятна изгнаннику Фукидиду.

Итак, Фукидид, очевидно, не разделял взгляды удачливого полководца и циничного гражданина Алкивиада. И в пользу подобно-

го мнения говорит не только и не столько даже процитированный выше пассаж из речи Перикла. Безусловно, Перикл для Фукидида – идеал государственного деятеля, но в речах афинского лидера историк стремился прежде всего передать точку зрения самого Перикла. Более доказательными нам представляются «непредумышленные», пусть и косвенные, свидетельства отношения Фукидида к алкивиадовской концепции патриотизма. Подобное свидетельство мы находим в восьмой книге, которая не подверглась риторической обработке и, по всеобщему мнению, была написана в самом конце жизненного пути Фукидида. Во время гражданской смуты в период недолгого правления Четырехсот героическим можно признать поведение тезки историка: «Находившийся тут же Фукидид, афинский проксен из Фарсала, старался загородить путь отдельным лицам и громко взывал к ним не губить отечества (μη ... ἀπολέσαι τὴν πατρίδα), когда неприятель подстерегает их вблизи» (VIII, 92, 8, перев. Мищенко–Жебелёва–Фролова). Здесь мы наблюдаем удивительный пример «патриотизма извне»: фарсалец, проксен и гражданин, очевидно, своего полиса, выступает как афинский патриот и призывает афинян не губить свое отечество. Не было ли здесь целенаправленной аллюзии на положение самого историка – истинного патриота Афин, находящегося в изгнании? Может быть, нормой для историка было поведение Фукидида из Фарсала – иностранца, стремящегося для спасения Афин не допустить раздора среди граждан, нежели Алкивиада, ставившего свои личные интересы и благополучие выше интересов гражданского коллектива?

Два патриотизма в повествовании Фукидида – это, с одной стороны, традиционный полисный патриотизм, с другой – патриотизм новомодный, «алкивиадовский». Но точка зрения Алкивиада на патриотизм отнюдь не была уникальной, и отголоски подобных воззрений мы находим в сочинениях авторов – современников Фукидида. Можно привести хотя бы цитаты из Еврипида (к сожалению, сохранившиеся только во фрагментах, и поэтому контекст нам неизвестен): «везде, где земля кормит, – отечество» (ὥς πανταχοῦ γε πατρίς ἡ βόσκεινσα γῆ – фр. 777); «весь воздух доступен орлу, и вся земля – отечество для храброго» (ἅπας μὲν ἄηρ αἰετῷ περάσιμος, ἅπαντα δὲ χθὼν ἀνδρὶ γενναίῳ πατρίς – фр. 1047). В «Плутосе» Аристофана Гермес восклицает: «Всякая страна отечество, где хорошо живется» (Πατρίς γάρ ἐστι πᾶσ' ἔν' ἃν πράττη τις εὖ –

Aristoph. Plut. 1151). Характерно, что эта фраза вложена в уста Гермесу, которого поэт изображает беспринципным.

Персонаж речи Лисия говорил о патриотизме афинского гражданина вообще и члена Совета пятисот, в частности, следующее: «Я утверждаю, что быть членом Совета у нас имеет право быть только тот, кто, будучи гражданином, сверх того еще и желает быть им: для такого человека далеко не безразлично, благоденствует ли наше отечество или нет, потому что он считает для себя необходимым нести свою долю в его несчастиях, как он имеет ее и в его счастии. А кто хоть и родился гражданином, но держится убеждения, что всякая страна ему отечество, где он имеет средства к жизни (οἱ δὲ φύσει μὲν πολῖταί εἰσι, γνώμῃ δὲ χρώνται, ὥς πᾶσα γῆ πατρίς αὐτοῖς ἐστίν, ἐν ᾗ ἂν τὰ ἐπιτήδεια ἔχουσιν), тот, несомненно, с легким сердцем пожертвует всеобщим благом и будет преследовать свою личную выгоду, потому что считает своим отечеством не государство, а богатство» (διὰ τὸ μὴ τὴν πόλιν, ἀλλὰ τὴν οὐσίαν πατρίδα αὐτοῖς ἡγεῖσθαι – *Lys.* XXXI, 5–6, перев. С.И. Соболевского).

Каково происхождение этих взглядов? Несомненно, их источником было учение софистов, платных учителей красноречия, которые проповедовали релятивизм, в том числе в этической сфере²⁷. Влияние софистов на Фукидида не подлежит сомнению²⁸, хотя, конечно, из-за того, что мы почти не имеем в нашем распоряжении сочинений этих учителей красноречия, конкретные направления этого влияния проследить достаточно сложно.

Итак, кто же выступал против полисного патриотизма? Герои Еврипида, которому хорошо были известны идеи софистов; Гермес в аристофановском «Плутосе», которого комедиограф изображает беспринципным, подобно софистам; и, наконец, Алкивиад у Фукидида. Все эти персонажи – одного ряда, и в начале этого ряда – учение софистов. Фукидид тоже воспринял и переработал идеи софистов, безусловно воспользовался риторической составляющей их учения. Но он, будучи новатором в историописании, придерживался традиционных полисных ценностей, и лучшее тому подтверждение – случай с Фукидидом из Фарсала, описанный историком (кстати, случайно ли совпадение имен?).

В сочинении Фукидида содержится непрямая, но очевидная дискуссия о патриотизме. Несомненно, читателю предлагаются

в большом объеме аргументы в пользу традиционного полисного патриотизма, когда гражданин обязан при любых обстоятельствах сохранять верность своему отечеству. Очевидно, что сам Фукидид, как показывает и его поведение в изгнании, и детали текста его сочинения, сохранял верность Афинам и, несмотря на ненависть к демагогам, оставался лояльным афинским гражданином. Однако историк не мог не представить аргументы нового, «софистического», подхода к патриотизму, который нашел яркое выражение и в речи, и в самом поведении Алкивиада. Поведение Алкивиада было ярким, но отнюдь не уникальным. Высказывания Еврипида, Аристофана демонстрируют, что подобные идеи носились в воздухе. Они нередко проявлялись и в афинской действительности, о чем свидетельствует речь Лисия.

Существование различных политических группировок в полисе воспринималось Фукидидом как данность: так, например, историк без комментариев сообщает о сторонниках персов (οἱ μηδίσαντες) в Колофоне (III, 34, 1). Однако фукидидовское описание гражданской войны на Керкире (III, 81–83) показывает, что патриотизм, с точки зрения древнего историка, нормален, а разрушающий его стасис, основанный на борьбе группировок, – нет. С точки зрения Фукидида, полисный патриотизм должен стоять выше «партийных» принципов, и не случайно наиболее ответственные граждане заботятся об этом. Так, к примеру, Ферамена, Аристократа и других «умеренных» олигархов беспокоило, как бы отправленное втайне от большинства граждан посольство в Спарту не предало интересы Афин (VIII, 89, 2).

Полисный патриотизм в глазах греков классического периода был все же некой нормой, что, конечно же, не исключало отступлений от него. Жизнь и деятельность историка приходилась на период размывания традиционного полисного патриотизма, но для Фукидида, новатора-историка и традиционалиста-патриота, этическим идеалом оставался «традиционный» патриотизм Фукидида из Фарсала, а не изощренный «софистический патриотизм» Алкивиада. Традиционный патриотизм был ближе великому историку, однако в своем труде он представил и аргументацию его противников. В речи Алкивиада в шестой книге уже просматривается знаменитый принцип «ubi bene, ibi patria», но сам Фукидид своим отечеством, даже в изгнании, считал Афины.

- ¹ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 484. Можно привести и более конкретизированное определение: «Патриотизм – любовь к родине, привязанность к родной земле, языку, культуре, традициям» (Новый иллюстрированный энциклопедический словарь. М., 2000. С. 544).
- ² О мидизме см.: Рунг Э.В. Феномен мидизма в политической жизни классической Греции // ВДИ. 2005. № 3. С. 14–35.
- ³ Starr Ch.G. Athens and Its Empire // CJ. 1987/1988. Vol. 83, № 2. P. 123.
- ⁴ Rhodes P. Thucydides and Athenian History // Brill's Companion to Thucydides / Ed. A. Rengakos, A. Tsakmakis. Leiden; Boston, 2006. P. 523. Автор подчеркивает, что прежде всего рассматривает прямые упоминания Фукидида об Афинах, однако обращает внимание и на описание событий в других полисах, когда Фукидид думал при этом об Афинах (Ibid. P. 524).
- ⁵ Фролов Э.Д. Фукидид и становление науки истории в античной Греции // Фукидид. История / Перев. Ф.Г. Мищенко и С.А. Жебелёва под ред. Э.Д. Фролова. СПб., 1999. С. 25.
- ⁶ Из последних работ по этой теме см.: Суриков И.Е. Первосвященник Клио (О Геродоте и его труде) // Геродот. История. М., 2004. С. 5–20; Он же. «История» Геродота как источник для Аристотеля // Восточная Европа в древности и средневековье. Автор и его источник: восприятие, отношение, интерпретация. М., 2009. С. 314–318.
- ⁷ Здесь и далее – перевод Г.А. Стратановского, за исключением особо оговоренных случаев.
- ⁸ См.: Hall J.M. Ethnic Identity in Greek Antiquity. Cambridge; New York, 2000. P. 51–54.
- ⁹ Ср. речь Гермократа: «Стремление к выгодам простительно афинянам, и я упрекаю не тех, кто стремится к господству, а тех, кто слишком поспешно готов этому подчиниться» (IV, 60, 5).
- ¹⁰ Комментарий И.Е. Сурикова: «Здесь историк, конечно, просто хочет польстить своим землякам-афинянам. Вряд ли у него могли быть какие-то достоверные данные на этот счет» (Античная историческая мысль и историография: Практикум-хрестоматия / Авторы-составители А.В. Махлаюк, И.Е. Суриков. М., 2008. С. 60).
- ¹¹ Впрочем, я склонен присоединиться к мнению тех исследователей, которые полагают, что Фукидид достаточно точно передал, если не текст, то смысл речи. Не случайно и у других авторов, например у автора Псевдо-Ксенофоновой «Афинской политики», можно найти явные аллюзии на эту речь Перикла. См.: Карпюк С.Г. Политическая

С.Г. Карпюк

- география классических Афин: Фукидид и его современники об островах и островитянах // ВДИ. 2005. № 2. С. 27–40.
- ¹² *Bradeen D.W.* Athenian Casualty Lists // *Hesperia*. 1964. Vol. 33, № 1. P. 47.
- ¹³ См. подробнее: *Clairmont C.W.* Patrios Nomos. Public Burial in Athens during Fifth and Fourth Centuries B.C. The Archaeological, Epigraphic-Literary and Historical Evidence. Pt I–II. Oxford, 1983 (British Archaeological Reports. International Series. Suppl. Vol. 161). Pt I. P. 13; *Ziolkowski J.E.* Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens. Salem, 1985; *Loraux N.* The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City. Cambridge, Mass., 1986.
- ¹⁴ «Перикл в Эпитафии – конечно же, творение Фукидида, но было бы экономным предположить, что его искусство шло от жизни» (*Bosworth A.B.* The Historical Context of Thucydides' Funeral Oration // *JHS*. 2000. Vol. 120. P. 16).
- ¹⁵ *Pozzi D.S.* Thucydides II, 35–46: A Text of Power Ideology // *CJ*. 1983. Vol. 78, № 3. P. 222.
- ¹⁶ *Grant J.R.* Towards Knowing Thucydides // *Phoenix*. 1974. Vol. 28, № 1. P. 94.
- ¹⁷ *Romilly de J.* Thucydides and Athenian Imperialism. Oxford, 1963. P. 200.
- ¹⁸ *Bosworth A.B.* The Humanitarian Aspect of the Melian Dialogue // *JHS*. 1993. Vol. 113. P. 32–34.
- ¹⁹ *Hornblower S.* Thucydides. London, 1987. P. 185.
- ²⁰ *Morrison J.V.* Historical Lessons in the Melian Episode // *TAPA*. 2000. Vol. 130. P. 121–122, n. 8.
- ²¹ *Pursey N.M.* Alcibiades and τὸ φιλόπολι // *HSCPh*. 1940. Vol. 51. P. 215–231.
- ²² *Ibid.* P. 230–231.
- ²³ *Chroust A.H.* Treason and Patriotism in Ancient Greece // *Journal of the History of Ideas*. 1954. Vol. 15, № 2. P. 282–283.
- ²⁴ «Демократы, как и олигархи, любили свой город странной любовью: это была надежда господствовать в нем полностью и, если будет на то необходимость, уничтожить своих политических антагонистов» (*Ibid.* P. 287).
- ²⁵ *Woodhead A.G.* Thucydides on the Nature of Power. Cambridge, Mass.; London, 1970. P. 165–166.
- ²⁶ *Morrison J.V.* Reading Thucydides. Columbus, Ohio, 2006. P. 3.
- ²⁷ *Bett R.* The Sophists and Relativism // *Phronesis*. 1989. № 2. P. 140.
- ²⁸ См., например: *Фролов Э.Д.* Указ. соч. С. 15.

Харийс Туманс

ПЕРИКЛ НА ВСЕ ВРЕМЕНА*

В статье делается попытка осмыслить феномен Перикла исходя из факта его необычной популярности в Новое и новейшее время. Как известно, он был любим историками, представлявшими все «большие» идеологии XX в. Успех такой популярности видится в особенностях личности и политики Перикла. По своему образу мыслей и действий он наиболее близок к современности из всех известных нам политических деятелей древности. Он не только впервые осуществил на практике профессиональную политику нового типа, вполне созвучную практике Нового и новейшего времени, но и путем строгой самодисциплины создал новый имидж политика, став из аристократа настоящим «средним человеком», образцом для подражания. Новый идеал, который Перикл преподнес миру, оказался как нельзя близок к идеалу человека, родившегося и утвердившегося в Новое время, что и стало залогом его постоянного успеха.

Ключевые слова: Перикл, Кимон, политика, демократия, тирания, Афины, гражданин.

Вряд ли можно сегодня встретить человека, который ничего бы не слышал о Перикле и его золотом веке в древних Афинах. Образ этого человека уже давно стал одним из символов древней Греции и в сознании масс навсегда слился с образом первой в мире демократии. Конечно, за всю историю изучения античности у Перикла бывали и свои критики, но, тем не менее, их голоса тонут

* Основные положения статьи были представлены в докладе на круглом столе «Античность в современности», который состоялся в РГГУ 25 мая 2009 г. Благодарю всех коллег, принявших участие в обсуждении, а Т.В. Кудрявцеву и А.А. Сеницына – за ценные замечания.

Х. Туманс

в общем хоре панегирической традиции, на протяжении уже нескольких сотен лет определяющей отношение людей европейской цивилизации к этому человеку. Наверное, нет другого такого персонажа в истории, которому бы так повезло с памятью благодарных потомков. Поразительно то, что положительный образ Перикла оказался востребованным во всех политических системах XX в. – и в либеральной западной, и в советской, и в фашистской. Такое совпадение вкусов вполне можно считать уникальным, а потому заслуживающим особого внимания.

Идеализированный образ Перикла сложился сначала в либерально-демократической традиции, во многом благодаря известному труду Джорджа Грота¹, и с тех пор стал каноническим. В свою очередь, в фашистской Германии его приравнивали к фюреру, а его экспансионистская политика на море сравнивалась с морской стратегией Третьего рейха². И в Советском Союзе Перикл получил в целом высокую оценку как в научных трудах, так и в школьных учебниках; чаще всего он представлялся в качестве выдающегося политика, деятельность которого отвечала чаяниям «широких народных масс»³.

Сама по себе подобная схожесть трактовок у историков, чьи позиции по другим вопросам были столь различны, даже прямо противоположны, вызывает некоторое недоумение и требует объяснения. Мне представляется, что искать это объяснение следует не столько в историографии, где, в принципе, все понятно, сколько в самой личности Перикла и его политической деятельности. Поэтому свою задачу я вижу, прежде всего, в анализе политики и личности Перикла на предмет выявления того, что именно в нем так импонировало и импонирует людям Нового времени и современности.

Для начала необходимо все-таки вкратце объяснить любовь к Периклу в разных историографических традициях, отражающих ведущие идеологии новейшего времени. Что касается демократической англо-американской историографии, то причина ее симпатий к Периклу совершенно очевидна, – для нее более чем естественно любить лидера первой в мире демократии. Она славит его как идеального политика «без страха и упрека», ставившего на первое место служение своему государству⁴. Кроме того, заслуга Перикла перед демократией заключается не только в формировании новой

политической системы как таковой, но и, прежде всего, в создании демократической идеологии, наиболее четко сформулированной в его знаменитой речи в честь павших афинян, пересказанной Фукидидом. В ней изложены все преимущества демократии: власть народного большинства, публичное обсуждение всех важнейших общественных дел, равноправие перед законом и в занятии должностей, свобода частной и общественной жизни и т. д. (*Thuc.* II, 36, 1–42, 1)⁵. Перикл стал «отцом» демократической идеологии, тезисы которой не устарели по сей день. Поэтому симпатии к нему современного мира настолько велики, что сегодняшняя панегирическая историография в своей любви иногда забывает о критерии объективности и готова пойти даже на манипуляции с хронологией, лишь бы освободить свой идеальный образ от всякой тени⁶.

Легко объяснить симпатии к Периклу и сторонников тоталитарных режимов – у них имелись свои, не менее важные основания для любви к нему. На них явно указывают знаменитые слова Фукидида, подводящие итог правления Перикла: «По названию это была власть народа (δημοκρατία), а на деле, власть первого гражданина» (ὕπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή – *Thuc.* II, 65, 9). В этих словах предельно ясно показана та роль, которую играл Перикл в созданной им политической системе, называемой нами афинской демократией. На протяжении многих лет занимать ключевые позиции в государстве и определять всю его политику – это такое достижение, которым мог бы похвастать любой авторитарный лидер, вплоть до фюрера и генсека. Неудивительно, что даже и в современной литературе власть Перикла время от времени характеризуется как одна из форм единовластия, нечто, напоминающее диктатуру или принципат⁷. Понятно, что этот аспект особенно импонирует именно тоталитарным режимам XX века, которых привлекал прежде всего объем власти «первого гражданина» Афин. При этом нельзя не отметить, что Перикл изрядно превзошел всех тиранов новейшей эпохи, так как добился своего положения без узурпации, террора и репрессий.

Итак, в историографической традиции Перикл оказывается одновременно как великим демократом, так и авторитарным вождем. Чтобы понять этот феномен, необходимо, на мой взгляд, проанализировать его политическую деятельность вне всяких идеологий. Но для начала следует сказать несколько слов о характере полити-

ки к моменту появления на ее сцене Перикла. В то время политику «делали», как известно, аристократы, и политическая жизнь определялась столкновениями знатных лидеров, оспаривавших друг у друга пальму первенства. В основе их амбиций лежала, на мой взгляд, древняя идея харизмы (*χάρις*), которая побуждала их к безудержным поискам славы и почета⁸. После падения тирании и реформ Клисфена условия политической «игры» изменились таким образом, что ее результат стал все более зависеть от волеизъявления демоса, оказавшегося в роли главного арбитра в конкурентной борьбе аристократов между собой⁹. Это автоматически породило соревнование между харизматическими лидерами за популярность. В результате власть постепенно из дара богов стала превращаться в технологию, а народ – в электорат¹⁰.

Отныне, чтобы добиться успехов на политическом поприще, необходимо было привлечь этот самый электорат на свою сторону. Сделать это можно было тогда двумя способами: либо по старинке, так, как обычно все делала традиционная часть аристократии, т. е. опираясь на свой древний кодекс чести, либо по-новому, т. е. отбросив все кодексы и принципы и руководствуясь лишь соображениями выгоды и эффективности. Отсюда, естественно, что вплоть до времени Перикла мы можем наблюдать в Афинах и два соответствующих типа политиков, придерживающихся либо одного, либо другого принципа, хотя обычно их делят по-другому: на политиков аристократического и демократического толка. К первому типу можно причислить Мильтиада Младшего, Аристида и Кимона, ко второму – таких продолжателей дела Клисфена, как Фемистокл, Ксантипп и Эфиальт. Конечно, ни о каких двух «партиях» здесь не может быть и речи¹¹ – то были схватки знатных индивидов, которые реализовывали тот самый «харизматический импульс», свойственный всей греческой аристократии. Принципиальное различие между ними состояло не в расхождениях по различным частным вопросам внутренней и внешней политики, а в мировоззренческих основаниях, определявших их представления о политической деятельности как таковой. Одни мыслили эту деятельность и себя в ней в рамках традиционных аристократических идеалов, а другие предпочли идеалам и принципам прагматизм. Для одних власть была даром богов и осуществлялась в виде патроната над согражданами-«обывателями», а для других она была лишь тех-

нологией, средством достижения собственных целей путем привлечения на свою сторону тех самых сограждан-«обывателей», формальными лидерами которых они становились¹². Вот этими принципиальными подходами, основанными на мировоззренческих различиях, и объясняется, на мой взгляд, тот самый пресловутый дуализм афинской политики допериклового периода, о котором так много уже сказано.

Накануне вхождения во власть Перикла политический климат в Афинах определял Кимон – видный представитель аристократического направления в политике. Он был ярко выраженной харизматической личностью старого образца: красив, благороден, богат; к тому же он был успешным военачальником, целым рядом блестящих побед умноживший славу и богатство как свои, так и отечества. Свое ведущее положение в городе он реализовывал через государственные должности, но укреплял его неформальными методами, например, с помощью необычайно щедрой благотворительности, надолго запомнившейся и навсегда вошедшей в анналы афинской истории (*Theop.* FHG 115 F 89; *Epit.* Her. 6; *Arist. Ath. Pol.* 27, 3; *Plut. Cim.* X). Как точно отметил Плутарх, таким способом Кимон «старался подчинить своему влиянию и обуздывать народ, выступавший против знати...» (*Plut. Cim.* XV). Тем не менее ему было суждено потерпеть поражение в политической борьбе, а вместе с ним канула в лету и сама аристократическая политика как таковая. К этому приложил руку и Перикл, восходящая звезда которого принесла Афинам новую эпоху. Однако здесь нам важно лишь подчеркнуть, что он не был первым удачливым политическим лидером, которому удалось добиться полноты власти в своем городе, используя лишь конституционные методы. Уже две магистральные дороги были проторены на политический олимп и все средства достижения власти известны. Периклу оставалось лишь выбрать свой путь и усовершенствовать опыт предшественников.

Собственно говоря, Перикл не только открыл новую, но и «закрыл» старую эпоху. Он был последним великим аристократом у власти, хотя и лидером демократии, последним политиком «большого стиля», как говорили немецкие мыслители. По отцовской линии он происходил из рода Бузигов, древнего и уважаемого, но не очень влиятельного. Зато по матери он принадлежал к Алкмеонидам, т. е. к тому роду, который дал Афинам Клисфена и который

уже издавна был влиятельнейшей силой в государстве. Иными словами, происхождение обеспечивало Периклу прочный тыл¹³, а семейные традиции не только вели его естественным путем в политику, но и в изрядной мере определяли его политическую ориентацию. Ему уже как бы по рождению было суждено продолжить демократическую линию в политике, которую начал еще Клизфен, а затем развернули и расширили Фемистокл и Ксантипп, отец Перикла. То была политика нового типа, которая не только строго придерживалась демократических принципов, замешанных на популизме, но и была настроена явно враждебно по отношению к аристократической традиции и ее носителям. Кроме того, Периклу было просто суждено пойти по этой стезе еще и в силу сложившейся ситуации: когда он начинал, общепризнанным лидером в Афинах был Кимон – человек, которого невозможно было обыграть на поле аристократических правил. Перед Периклом открывался только один путь – стать на противоположную сторону, т. е. на позиции популизма. Если Кимон, говоря образным языком Плутарха, «обуздывал» (ἐκράτει καὶ συνέστειλε τὸν δῆμον – *Plut. Cim. XV*) народ, то Периклу ничего не оставалось, как повести этот самый народ к новым горизонтам популизма. Одним словом, неверно было бы считать Перикла представителем традиционной аристократии у власти¹⁴, ибо происхождение и приверженность традиции отнюдь не одно и то же.

Помимо того, Перикл принадлежал к принципиально новому поколению. Это поколение родилось уже после знаменитых сражений с персидскими полчищами, в которых была завоевана свобода Эллады. Послевоенная молодежь как нечто само собой разумеющееся воспринимала постоянный рост благосостояния, новые победы над персами за морем и укрепление могущества своего государства. Теперь она подросла и ей хотелось чего-то свежего и радикально нового¹⁵. За обычным столкновением поколений здесь просматривается нечто большее: внутренний надлом культуры, выражающийся в столкновении мировоззрений и ценностных систем. Такое периодически случается в истории, и не так давно нечто похожее можно было наблюдать в последние десятилетия существования СССР.

В Афинах как раз наступила такая эпоха, когда через столкновение старого и нового происходил процесс культурной трансфор-

мации. Перикл волею судеб оказался на самом гребне этой новой культурной волны. Семейные традиции и политическая обстановка, как уже было отмечено, со своей стороны поспособствовали этому, поместив его изначально в русло «прогрессивистской» политики. Он не только принадлежал к новому поколению политиков, но и всей своей сущностью был человеком нового, «современного» типа. Поэтому кривая политической деятельности неизбежно вывела его в оппозицию к аристократической традиции.

По образованию, по всей своей внутренней формации и отношению к религии Перикл был человеком вполне современного образца, что не могло не вызвать к нему симпатий в историографии Нового и новейшего времени. Не случайно античная традиция записала в его учителя таких известных рационалистов, как Зенон из Элеи, Анаксагор и софист Дамон (*Plut. Per. IV*)¹⁶. Вся его политическая деятельность являет собой образец прагматического мышления, не отягощенного религиозными или моральными рамками, зато всегда послушного трезвому расчету¹⁷. Это было вполне естественно в силу тогдашнего расклада сил. Политики противоположного лагеря (Мильтиад Младший, Аристид и Кимон) уже в силу своей аристократической ориентации опирались на традиционные религиозные принципы, на которых зиждилась сама идея харизмы, служившая опорой для их амбиций. Соответственно лидеры «демократического направления» (Клисфен, Фемистокл, Эфиальт и сам Перикл) как раз наоборот всей своей деятельностью изживали из политики идею харизмы и вообще все аристократические принципы, заменяя их демократическими, или «конституционными», как бы мы сказали сегодня. Естественно, что их политическая модель могла базироваться исключительно на рациональном мировоззрении, в котором метафизика была либо вовсе выброшена из уравнения, либо вынесена за скобки. Перикл, судя по рассказам Плутарха, обладал законченным и вполне цельным мышлением нового софистического типа (*Plut. Per. IV, VI*). Однако это обстоятельство иногда оборачивалось и против него самого, обостряя и без того напряженную политическую борьбу и давая дополнительные основания для объединения его противников, возмущенных столь радикально прагматической и даже в чем-то антирелигиозной позицией Перикла¹⁸. В этом контексте становится понятным, что победа Перикла означала окончательную победу закона

над харизмой, а вместе с тем и триумф политической системы над аристократическим индивидом.

В политике, как это ни парадоксально, Перикл был учеником Кимона. У своего старшего «коллеги» и конкурента он научился как основным стратегическим принципам политической деятельности, так и способу свержения его же. В конце концов он добивался тех же целей, что и его «учитель», т. е. конституционно оформленной и, по возможности, наиболее полной власти. В этом смысле Перикл однозначно был продолжателем дела Кимона¹⁹, только более успешным. Уже в начале карьеры он продемонстрировал практичность и вполне современную хватку политика нового типа. Пока Кимон воевал, Перикл «подкапывался» под его авторитет и исподволь готовился занять его место. Перикл начал свою карьеру, будучи еще весьма молодым, заявив о себе в политике заведомо ложным обвинением против Кимона во взяточничестве (*Arist. Ath. Pol.* 27, 1; *Plut. Cim.* XIV)²⁰. Чтобы пробиться наверх, ему было необходимо либо «свалить» Кимона, либо стать способным конкурировать с ним. «Свалить» с первого наскока не удалось, и тогда Перикл пошел испытанным путем и занял позицию демагога-популиста, в противовес противнику, опиравшемуся прежде всего на аристократию и стремившемуся к «обузданию» народа (*Plut. Per.* VII). Кстати, бросается в глаза, что, характеризуя Кимона, Плутарх особенно подчеркивает благородство его характера (*Plut. Cim.* IV, V), в результате чего, даже вопреки воле автора, возникает контраст с новым лидером демократии, избравшим для своей политики подчеркнuto антиаристократический курс. Исход борьбы двух титанов решали, как всегда в таких случаях, манипулятивные технологии обработки электората. Изначально все козыри в этой игре находились в руках Кимона, и Периклу нечем было их крыть. Кимон, как уже было отмечено, привлек на свою сторону народ традиционным аристократическим способом – путем необычно щедрой благотворительности, поразившей воображение как современников, так и потомков. На этом поле Перикл явно проигрывал и не мог составить конкуренцию своему противнику, но тут ему на помощь пришел софист Дамон, который дал совет делать то же самое, но за государственные деньги (*Arist. Ath. Pol.* 27, 3–4; *Plut. Per.* IX). Поистине это было остроумное решение – купить народ не за свои, а за его же деньги! Перикл последовал совету и позаботился о том, чтобы все было

оформлено прилично, должным образом — он вводит свою знаменитую систему оплаты должностей и различных пособий²¹. Этот ход очень скоро принес свои плоды и позволил Периклу переманить электорат на свою сторону, что и подготовило почву для решающей победы. Стоило Кимону потерпеть неудачу в Спарте в 462 г., как исход борьбы оказался предreshен. Ему не только не удалось спасти Ареопаг от реформы Эфиальта, но и он сам был незамедлительно подвергнут ostracismu²². В итоге Перикл одолел Кимона его же методом — как говорится, хороший ученик должен превзойти своего учителя. Утилитарный прагматизм нового типа окончательно победил старые аристократические принципы политики.

Как и для всех харизматических вождей и тиранов, главную опасность для Перикла представляла сила аристократии. Мало было убрать одного знатного лидера, надо было создать такие условия, чтобы его место не могли занять другие. Поэтому практически одновременно с решающим нападением на Кимона была предпринята атака на Ареопаг — оплот аристократического влияния в государстве. Плутарх сообщает, что, подкупив народ, Перикл стал использовать свое влияние для борьбы с Ареопагом (*Plut. Cim. IX*). Правда, сам Плутарх дает этому слишком уж психологическое объяснение, сведя все к банальной зависти из-за того, якобы, что сам Перикл не мог стать членом Ареопага (Там же)²³. Не исключено, что зависть играла свою роль, но главным, несомненно, было все-таки желание подорвать мощь главного и последнего бастиона аристократии. Нам трудно судить о состоянии Ареопага на тот момент, но Перикл прекрасно понимал, что, только лишив реальной власти данный орган, он сам сможет приобрести реальную власть в государстве. Источники дают веские основания полагать, что именно Перикл был инициатором реформы Ареопага, которая была успешно осуществлена руками Эфиальта, поплатившегося за это своей головой (*Arist. Ath. Pol. 27, 1; Pol. 1274a 8; Plut. Per. VII*). Следующий ощутимый удар по аристократии был нанесен в 453 г., когда Перикл возродил введенный некогда Писистратом институт выездных судей по демам (*Arist. Ath. Pol. 16, 5; 26, 2*). Как и при тирании, целью этого нововведения был подрыв власти аристократии на местах²⁴. Два года спустя Перикл добился принятия нового закона о гражданстве, согласно которому гражданами признавались лишь те, у кого оба родителя были афинянами²⁵. Можно пред-

положить, что этот закон был направлен конкретно против Кимона, мать которого была фракиянкой и которого только скорая смерть спасла от лишения гражданских прав²⁶. Кроме того, данный закон разрушал старинную аристократическую традицию заключать браки со знатными семьями из других городов, укрепляя тем самым свои внутренние позиции за счет внешних связей²⁷. Все вместе эти мероприятия существенно ослабили влияние аристократии в обществе и расчистили почву для продолжительного господства «первого гражданина».

Таким образом, Перикл медленно, но верно достиг своей цели и стал единовластным и неоспоримым лидером Афин. После разгрома последней аристократической оппозиции, руководимой Фукидидом, сыном Мелесия²⁸, уже никто и ничто не мешало Периклу осуществлять свое конституционно оформленное единовластие (*Plut. Per. XI, XV, XVI*). С этого момента он постепенно становится настоящим владыкой и пятнадцать лет подряд выбирается на должность стратега, которая служила легальным основанием его власти. Хотя в коллегии состояло десять членов и формально все были равны, неформально же в ней был один главный член, ежегодно переизбиравшийся, который был «равноправней» всех остальных. Кстати, современники Перикла, кажется, прекрасно понимали создавшуюся ситуацию и время от времени называли вещи своими именами. Фукидид был не единственным, кто заметил, что на самом деле представляла из себя власть «первого гражданина». Авторы комедий прозвали Перикла и его сторонников «новыми Писистратидами», чему в немалой степени способствовало и то обстоятельство, что внешне он и в самом деле походил на знаменитого афинского тирана (*Plut. Per. VII, XVI*)²⁹. Прозвищ у него, судя по всему, было много, но потомкам больше всего запомнилась наиболее одиозная кличка – «олимпиец», которая шутливо приравнивала его к «отцу богов» Зевсу (*Plut. Per. VIII*)³⁰. Вообще же, как не раз отмечалось, в современной Периклу литературе заметно преобладало критическое отношение к нему, которое стало меняться только по прошествии немалого времени, примерно с эпохи Плутарха³¹, а его идеализированный образ рыцаря демократии возник уже только в Новое время³².

Как бы то ни было, но уже теперь можно сделать первые два вывода о причине такой необычайной популярности Перикла в Но-

вое и новейшее время. Во-первых, все политические режимы новейших времен легитимируют свою власть волей народа. Поэтому им не может не импонировать способность афинского лидера добиться такой огромной, по сути монархической, власти, «по воле народа», оформив все по демократическим канонам и строго соблюдая конституционные нормы. Во-вторых, все эти политические режимы в той или иной степени имеют «народную» и новационную, а значит, и антиаристократическую, антитрадиционную ориентацию. Следовательно, Перикл, успешно строивший новое общество в острой борьбе с аристократическим прошлым, не мог не прийти к двору лидерам и идеологам XIX и XX вв.

Справедливости ради здесь следует еще раз отметить, что умение единовластно править, «спрятав» свою реальную власть под вывесками официальных институций, и правильно, т. е. конституционно, все оформив, Перикл не изобретал «с нуля», а позаимствовал у своих предшественников и, прежде всего, у того же Кимона. Феномен Перикла состоит в том, что по технологичности, а также по масштабу успеха он превзошел всех, кто правил в Афинах до и после него. При этом возникает еще один парадокс: в своей политической деятельности Перикл умудрился быть как «демагогом», так и «простатом». В начале своей карьеры он был «демагогом» в классическом понимании этого слова, т. е. активно привлекал народ на свою сторону, покупая его в прямом и переносном смысле, а утвердившись у власти, вел себя уже как «простат», т. е. как харизматический лидер прошлых времен. Плутарх прямо указывает на эту перемену, когда говорит, что Перикл вместо «уступчивой демагогии» раннего периода «затянул песню на аристократический и монархический лад» (ἀριστοκρατικῇ καὶ βασιλικῇ ἐντείναντες πολιτείας) (перев. С. Соболевского), умело управляя народом и обуздывая его (*Plut. Per. XV*). Это замечание весьма важно, поскольку подчеркивает не только монархический характер власти афинского «олимпийца», но и ее традиционные, аристократические черты. Действительно, все говорит о том, что Периклу и в самом деле прекрасно удавалось сочетать в себе черты как настоящего народного вождя нового типа, так и харизматического лидера старинного образца.

Более того, есть основания подозревать, что Перикл, во всяком случае на раннем этапе, вполне сознательно добавлял в свой демо-

кратический имидж краски, заимствованные из прошлого и сближающие его с легендарными героями былых времен и, в частности, с Писистратом. На такие мысли наталкивают две группы фактов. С одной стороны, это сохраненные традицией рассказы о нем, сочиненные в духе древних легенд – таких, какие греки обычно рассказывали о своих любимых харизматических вождях минувших дней. Например, одна такая легенда сообщала, что мать Перикла за несколько дней до родов видела во сне, как она рождает льва (*Herod.* VI, 131; *Plut. Per.* III). Как известно, такие истории обычно преподносились как предсказания, предвещающие рождение великих царей, например, Александра Великого (*Plut. Alex.* II). Поэтому наложение такого архетипа на образ Перикла не могло быть случайным... Согласно другой легенде, однажды, во время строительных работ на Акрополе, самый трудолюбивый из мастеров оступился и упал с высоты. Его состояние было настолько плохим, что врачи не надеялись на выздоровление, но тут вмешалась сама богиня Афина и во сне открыла Периклу способ лечения, при помощи которого ему удалось вылечить больного (*Plut. Per.* XIII). Примечательно, что в этой истории богиня является не самому пострадавшему и не его лечащему врачу, а Периклу, благодаря которому и было достигнуто исцеление. Это и в самом деле был блестящий пиар: политик, который в действительности работал на разрушение традиций, сам, тем не менее, успешно рядился в традиционные одежды! Видимо, он своим великолепным внутренним чутьем уловил, чего от него ждет его электорат и дал ему это...

С другой стороны, совсем не случайно и то, что все внешние формы, которые принимала власть Перикла, были не только похожи на формы правления Кимона или Писистрата, но и явно вписывались в древнюю архетипическую модель царской власти³³. Есть основания полагать, что они были вписаны в эту модель вполне сознательно. Во всяком случае, нельзя не заметить, что все основные направления деятельности Перикла просто идеально совпадали с теми видами деятельности, которые считались обязательными для «доброго царя». Этот классический комплект составляли война, забота о религии, благотворительность и широкие строительные работы. К этому, естественно, присоединялись все официальные и неофициальные средства укрепления своего влияния в государстве. Однако обо всем по порядку.

Исполнение функций полководца, необходимых для харизматического лидера, Периклу обеспечивала должность стратега, благодаря которой он не только управлял государством, но и поучаствовал в походах. Как харизматический лидер или как претендент на этот статус, он должен был быть прежде всего военачальником, и он им был. Возможно, этим и объясняется его большая любовь к должности стратега. Важную роль сыграло и то обстоятельство, что Перикл шел к власти как сторонник активной завоевательной политики, в пик умеренной позиции Кимона по этому вопросу. Следовательно, сама логика событий изначально делала его активным «ястребом» войны и заставляла расширять афинскую экспансию на море. В результате под его руководством Афинский морской союз превратился в настоящую агрессивную империю³⁴. Неудивительно, что в итоге не только правление Перикла в своем городе, но и власть Афин над подчиненными «союзниками» открыто сравнивалась современниками с тиранией (*Thuc.* I, 124, 3; III, 37, 2; *Isocr.* De Pace. 91, 110–115, Агеор. 26). Что же касается благотворительности, то ее, как уже было отмечено, он осуществлял за государственный счет – через официальную систему выплат и пособий, а также за счет выведения клерухий на землях все тех же подвластных ему союзников³⁵. В свою очередь, выполнение строительных функций в качестве владыки – устроителя космоса – Перикл осуществлял в процессе проведения грандиозных, прославивших его на весь мир работ по сооружению Парфенона и переустройству Акрополя³⁶. Тем самым он убил сразу несколько зайцев: поднял престиж, свой личный и своего города, проявил заботу о религии, обеспечил прибыль строительным подрядчикам и заработки самим строителям, а также, благодаря всему этому, расширил и укрепил верный себе электорат³⁷. Как видно, будучи «величайшим греческим демократом», акценты в своей политической деятельности Перикл расставлял в соответствии с архетипом единоличного правителя. И опять же: разрушитель традиции оказывается в одеждах этой же самой традиции!

Само собой разумеется, что после завоевания власти Периклу следовало проявлять особую заботу о ее удержании, что было задачей еще более трудной. Обычно, вслед за Фукидидом и Плутархом, утверждается, что он так долго и успешно правил благодаря своему огромному авторитету и своим выдающимся способностям, что и

позволяло ему удерживать под контролем афинский народ, который добровольно и сознательно подчинялся ему³⁸. На самом деле это лишь пустые фразы, продиктованные исключительно идеализацией любимого героя. Понятно, личный авторитет необходим любому успешному политику, но его никогда не может быть достаточно для захвата и удержания власти, а тем более, для разгрома оппозиции. Как вообще следует представлять себе этот авторитет в качестве политической силы? Любой авторитет, как известно, быстро иссякает, особенно если его носитель вдруг оказывается у кормила власти. Достаточно вспомнить пример Аристиды, чтобы понять, что авторитет политика, сам по себе, не подкрепленный никакой реальной силой, легко может обернуться против него самого, особенно в обществе, в котором практикуется остракизм³⁹. Очевидно, что на одном авторитете никакая власть держаться не может и что для этого ей нужны еще и реальные рычаги влияния⁴⁰.

Следовательно, Периклу было просто необходимо использовать все возможные официальные и неофициальные методы для удержания своей власти. Первые реализовывались им через занимаемые должности и политические процедуры, а вторые – через систему закулисных действий неформального типа, т. е. манипуляций. Здесь необходимо сразу сделать пояснение. Исходя из обычной логики политической жизни, любая политическая система, легитимирующая себя через процедуру выборов, неизбежно должна обладать арсеналом средств по обработке электората. Также естественно, что средства эти могут быть как официальными, так и теневыми, причем всегда, как правило, используются и те и другие. Иными словами, манипуляции являются неизбежным и неотъемлемым атрибутом подобной системы, и афинская демократия не является исключением. В данном аспекте от современной демократии ее отличает только уровень развития технологий, но не сам базовый принцип⁴¹. Нетрудно увидеть, что в систему обработки электората тогда входили или могли входить такие средства, как открытая пропаганда и распускание слухов, запугивание и шантаж, тайные сговоры, психологическое воздействие, подкуп или вербовка ораторов, выступающих в народном собрании⁴², а возможно, также и фальсификация результатов голосования.

О подтасовках при голосовании необходимо сказать несколько слов отдельно. В этой связи обычно упоминаются 190 остра-

конов с именем Фемистокла, написанные всего лишь четырьмя разными почерками, что обычно трактуется как свидетельство попытки фальсификации результатов голосования⁴³. Правда, недавно И.Е. Суриков предложил иную интерпретацию: по его мнению, эти остраконы были написаны не для фальсификации, а для продажи всем желающим накануне голосования⁴⁴. Гипотеза весьма остроумная и вполне правдоподобная, но она отнюдь не исключает и возможность умышленной фальсификации, которая неприемлема автору исключительно лишь из принципиальных соображений (все та же идеализация афинского демоса)⁴⁵. На самом деле, в силу отсутствия «железных» доказательств, можно в равной мере допустить как торговлю остраконами, так и попытку их фальсификации. Слабое место в концепции торговли остраконами состоит в самой мотивации этого бизнеса. Суриков успешно доказывает, что таковую не могла составлять неграмотность афинян, но лишь их неумение или нежелание качественно нацарапать нужное имя на черепке⁴⁶. Наверняка имели место случаи, когда отдельные люди в силу тех или иных причин не могли как следует написать на керамическом обломке нужное имя, но вряд ли у них не было никого из близких и вряд ли их самих было так много, чтобы ради них возник целый бизнес. Древние греки не были знакомы с культурой одноразового потребления и наверняка считали деньги гораздо внимательней, чем многие благополучные люди сегодня. Вряд ли они были готовы отдавать деньги за такую мелочь, которую вполне могли сделать самостоятельно. Кроме того, они не знали бешеных ритмов наших дней и могли себе позволить выделить 5–30 минут на то, чтобы процарапать несколько букв на черепке. Если же признать за ними хоть какой-нибудь уровень политического самосознания, то покажется более чем странным, что они вдруг были бы готовы доверить оформление своего волеизъявления какому-то ремесленнику⁴⁷. Одним словом, фальсификации в процедуре голосования следует допустить как вполне возможные.

Как бы то ни было, более чем естественно, что и Перикл, дабы удержаться у власти, должен был использовать как минимум некоторые из этих приемов. В конце концов его совершенно справедливо считают первым по-настоящему профессиональным политиком⁴⁸. Надо полагать, что тогдашняя профессиональная политика в

некоторых своих базовых основаниях была похожа на то, что под этим подразумевается сегодня, и предусматривала, помимо особых, специальных навыков, такие личные качества, как цинизм, способность и склонность к жестокой борьбе за власть и, конечно же, умение использовать все возможные методы неофициального воздействия для достижения своих целей. Перикл явно обладал необходимыми способностями и прекрасно справлялся со всеми задачами. Правда, мы очень мало можем сказать о применяемых им манипулятивных технологиях, но это как раз более чем естественно. Тем не менее нам известны, по крайней мере, четыре средства из его арсенала: это его блестящие ораторские способности, помогавшие ему склонить мнение слушателей на свою сторону, «группа поддержки», без которой он бы просто не удержался у власти, умение избавляться от конкурентов и создание собственного имиджа.

Что касается ораторских способностей Перикла, то они уже в его время стали притчей во языцех: о нем говорили, что в случае, если бы ему довелось потерпеть поражение в состязаниях по борьбе, то он, поднявшись, сумел бы убедить свидетелей его падения, что на самом деле именно он является победителем (*Plut. Per. VIII*). Относительно же «группы поддержки» весьма недвусмысленные свидетельства предоставляет нам Плутарх. По его словам, Перикл не выступал перед народом по каждому поводу, а решал дела через своих людей, своего рода «агентов влияния», приберегая себя для более важных дел⁴⁹, и что одним из таких его людей как раз и был Эфиальт, заплативший за реформу Ареопага своей жизнью (*Plut. Per. VII*). Дело Ареопага было в высшей степени важным, даже решающим, и тот факт, что Перикл предпочел делать его за спиной Эфиальта, говорит о его нежелании рисковать. Фактически, оставаясь в тени, он просто «подставил» своего соратника. Его расчет оказался верен: риск и в самом деле был слишком велик, и убийство Эфиальта служит тому подтверждением. Еще раз «группу поддержки» Плутарх упоминает уже в конце жизненного пути Перикла, когда эпидемия унесла из жизни его детей, сестру, большую часть свойственников «и друзей, бывших очень полезными в его государственной деятельности» (*Plut. Per. XXXVI*). Похоже, что это несчастье не только психологически сломило Перикла, но и лишило его реальной политической силы, что весьма поспособствовало его падению. Как бы то ни было, ясно, что он правил не в одиночку, но

опираясь на свою мощную группировку, что во многом определяло его успехи на политической арене.

В свою очередь, умение Перикла избавляться от конкурентов не вызывает никаких сомнений – о его талантах в этой области свидетельствуют все его победы над оппозицией. К тому же ему были свойственны мстительность и стремление унижить противника, что наиболее заметно в деле о Мегарской псефизме и в отношении к сыновьям Кимона, особенно же к Лакедемонию. Решение об экономической блокаде Мегар трудно объяснить сколько-нибудь вразумительными стратегическими или политическими мотивами, зато в нем явно просматривается ущемленное честолюбие Перикла и желание отомстить мятежному городу. Его личная пристрастность в этом деле не осталась незамеченной и послужила поводом к созданию «народных» версий комедиографов, объясняющих ее происхождение. Одну из них сохранил для потомков Аристофан в своих «Ахарнях», где причиной конфликта Афин с Мегарами называется тот, якобы, факт, что мегаряне украли несколько проституток из борделя Аспазии, жены Перикла (*Aristoph. Acharn.* 520–527). Даже благосклонный к Периклу Плутарх видит в этом деле какую-то затаенную ненависть афинского вождя к Мегарам (*Plut. Per.* XXX). Правду мы, конечно, никогда уже не узнаем, но ясно, что такие версии не возникают на пустом месте – как говорится, нет дыма без огня...

Относительно же Лакедемония дело более ясное: Перикл послал его с десятью кораблями на помощь Керкире, вступившей в войну с Коринфом. Сделано это было в нарушение договора со Спартой, из чего видно, что «просвещенная религиозность» Перикла вполне позволяла ему нарушать договоры и обещания... Тем самым провоцировалась конфликтная ситуация со Спартой и, следовательно, выбор сына Кимона для миссии был неслучаен. По словам Плутарха, это было сделано в насмешку над ним, поскольку между домом Кимона и спартанцами были «очень благожелательные и дружественные отношения» (*Plut. Per.* XXIX). Кроме того, как пишет Плутарх, Перикл послал Лакедемония на эту авантюру против его воли и с явным намерением в случае неудачи обвинить его в измене (Там же)⁵⁰. Обвинить же было бы проще простого, так как помощь в десять кораблей была чисто символической и явно издевательской – такой «флот» уже изначально был обречен на неуда-

чу. Зато впоследствии Периклу представлялась прекрасная возможность устранить потенциального конкурента из политической игры. То есть он просто «подставил» Лакедемония. Это был его излюбленный прием. Показательно, что Перикл вообще опасался сыновей Кимона и своевременно начал кампанию по их дискредитации. Он издевался над ними за их «иностранные имена» (Лакедемоний, Фессал, Элей⁵¹), говорил, что по именам они вовсе не афиняне, и тем самым актуализировал слух (кстати, не им ли самим запущенный?) о том, что они вообще незаконнорожденные дети от одной аркадянки (*Plut. Per. XXIX*). Очевидно, сыновья Кимона были вынуждены защищаться и указать свою мать из рода Алкмеонидов. Совершенно «случайно» в тот самый момент в очередной раз был поднят вопрос о наследственной «скверне» этого рода и тем самым дети Кимона опять были дискредитированы⁵². Да, трудно было бы говорить о «чистых руках», кристальной честности и порядочности Перикла в политике – в ней он пользовался вполне даже современными методами...

Что же касается политического имиджа, то здесь наиболее ярко проступают те специфические особенности личности, без которых невозможно было бы понять феномен Перикла как таковой. Внимание привлекают в первую очередь его целенаправленные усилия по формированию этого самого имиджа. Есть основания полагать, что созданный им образ себя самого был одним из важнейших факторов, обеспечивших ему симпатии не только многих современников, но и людей Нового и новейшего времени. Прежде всего бросается в глаза, что, вступив на политическое поприще, Перикл в какой-то момент резко изменил весь свой образ и стиль жизни. Он отказался от всех развлечений и увеселений, так что его видели «идущим лишь по одной дороге – на площадь и в Совет» (*Plut. Per. VII*). Он отказался от всех дружеских обедов и вообще от всех дружеских отношений, так что даже на свадьбе родственника присутствовал только на официальной части, а с пира удалился домой (Там же).

Есть мнение, что столь резкая перемена в поведении Перикла была вызвана его желанием обрести независимость и оторваться от влиятельного клана Алкмеонидов, к которому он наполовину принадлежал⁵³. Или же тем, что он желал таким образом утвердиться в качестве «внепартийного» политика, служащего интере-

сам всего полиса, а не какой-либо отдельной социальной группы⁵⁴. Думается, однако, что здесь все не так просто. Первое объяснение слишком узко, а второе и вовсе не соответствует действительности⁵⁵. Во-первых, дело в том, что Перикл избегал не просто общества родственников, но и всего аристократического образа жизни. Совместные обеды и развлечения в кругу друзей были неотъемлемой, даже центральной частью традиционной аристократической культуры, той самой культуры, от которой он усиленно отрывался в быту и в политике. Во-вторых, Перикл целенаправленно создавал себе новый имидж и специально работал над ним: он держал себя величаво и важно, сохраняя всегда серьезное выражение лица, не смеялся, говорил взвешенно и ровно, одевался скромно, и походка его была всегда спокойной (*Plut. Per. V*). Таким образом, он не просто был таким, а работал над собой, в чем-то даже переламывая себя, поскольку, как замечает Плутарх, от природы он обладал наклонностями «совершенно не демократическими» (*Plut. Per. VII*). Именно так Плутарх и преподносит характер Перикла, оправдывая это тем, что «уже одно притворство в добродетели незаметно производит стремление и привычку к ней» (*Plut. Per. V*). Судя по всему, переделывание себя давалось Периклу нелегко, так как тот же Плутарх замечает не только о его недемократических наклонностях, но и о присущей ему по природе надменности, за которую его критиковал поэт Ион (Там же). Тем не менее блестящие успехи Перикла в политике позволяют заключить, что он прекрасно справился с поставленной задачей, сумел перевоспитать себя и слиться со своим образом.

В соответствии с новым имиджем Перикл и к хозяйственной деятельности подошел по-новому, непривычным тогда еще образом. Все его доходы и расходы были строго сосчитаны, зафиксированы и сбалансированы. Расходы же он вообще свел к минимуму и был даже не просто бережливым, но уже и скупым, что особенно не нравилось его сыновьям и особенно их женам, для которых он был «не щедрым давальцем» (*Plut. Per. XVI*). Такая скупость привела его к конфликту с сыном Ксантиппом, имевшим избалованную жену и враждовавшим с отцом до самой своей смерти (*Plut. Per. XXXVI*). Помимо того, Перикл придумал новый стиль управления своим хозяйством: по словам Плутарха, чтобы не утруждать себя сельскими хлопотами, он сразу продавал весь свой годовой урожай,

а потом все нужное покупал на рынке (Там же). Это был новый, чисто городской и даже современный тип хозяйствования. Тем самым Перикл не только своим внешним видом, манерами и образом жизни, но уже и способом ведения хозяйства максимально приблизился к своему городскому электорату, основная масса которого, надо полагать, так же точно приобретала все необходимое для жизни не в сельских усадьбах, а на городском рынке. Фактически он стал «своим парнем» для тех тысяч горожан, которые надеялись на него и голосовали за него. Таким образом, можно сказать, что новый «бургерский» облик Перикла был не просто политическим имиджем, но вполне соответствовал его новообретенной сути. Надо учитывать, что в условиях прямой демократии политик был не картинкой с экрана телевизора или предвыборного плаката, а живым реальным человеком, которого можно было увидеть и в буквальном смысле потрогать руками, с которым можно было напрямую поговорить. Следовательно, он должен был соответствовать своему имиджу, и обман тут не прошел бы. Перикл как раз из всех сил старался соответствовать и преуспел в этом.

И на военном поприще Перикл проявил себя в качестве новатора, действуя совершенно противоположно старинным героическим идеалам, зато вполне согласно со своей новой сущностью. По природе своей он не отличался воинской храбростью, был осторожен, избегал риска и не ввязывался в бой, если не был уверен в победе (*Plut. Per. XVIII*)⁵⁶. Более того: он даже не уважал тех военачальников, которые с помощью риска добывали себе славу и удивление сограждан (Там же). Его собственные стратегические и тактические принципы наиболее полно раскрылись во время осады Самоса, против которого он организовал карательную экспедицию⁵⁷. Вместо обычных для греков боевых действий, когда войска, подобно тому как это было во времена «идеальной», архетипической Троянской войны, периодически сходятся в бою под стенами города, Перикл, верный своему правилу осторожности, просто организовал блокаду. Он окружил город стеной и измором вынудил противника сдаться (*Thuc. I, 116–117; Plut. Per. XXVII*).

Кроме того, по сообщению Плутарха, со ссылкой на Эфора, в этой войне Периклом впервые были применены осадные машины, вызвавшие тогда из-за своей новизны большое удивление (*Plut. Per. XXVII*). Это существенный момент и, похоже, данному свидетель-

ству можно верить. Во-первых, потому, что оно вполне соответствует природе Перикла, который избегал риска, был материалистически, можно даже сказать, «технически» образован и склонен больше полагаться на расчет и технологии, чем на доблесть. Во-вторых, в пользу этого говорит и тот факт, что осадные машины полным ходом использовались уже в начале Пелопоннесской войны (*Thuc.* II, 75–77), что позволяет допустить их более раннее испытание в деле. Трудно представить более подходящее время и место для начала использования осадной техники, чем руководимые Периклом Афины. Это – не просто переворот в военном деле, но показатель гораздо более важного и глубокого переворота в мировоззрении, которое все более и более освобождалось от традиционных представлений и ценностей. Развитие технологий в военном деле свидетельствует об отказе от старой концепции ведения войны, основанной на понятии доблести. Война стала восприниматься теперь как чисто практический способ достижения поставленных целей, а уже не как аристократическое состязание в воинской доблести⁵⁸. Теперь по сути техника заменила героизм, а прагматизм – доблесть. Вполне естественно, что этот перелом проявился прежде всего в новаторских, руководимых Периклом Афинах, где быстрее, чем где бы то ни было, изживались традиции прошлого. Ясно, что и это обстоятельство подогревало и подогревает симпатии к Периклу в новые и новейшие времена.

И, наоборот, традиционно мыслящих людей все это этическое, в первую очередь, новаторство отталкивало. Например, римский писатель Корнелий Непот, составивший биографии всех мало-мальски известных античных военачальников, Перикла в этот список не включил. В своем труде он нашел место Аристиду, который ничем особенным на поле брани не отличился, но проигнорировал великого лидера афинской демократии. Между тем, с точки зрения утилитарной прагматики, Перикл взятием Самоса совершил несравненно больше Аристида. Тем не менее Непот его даже не упомянул. Скорее всего это вызвано тем, что он не признал такой способ ведения войны достойным упоминания. Видимо, его интересовала прежде всего моральная сторона дела, а тут Перикл явно не годился в образы для подражания, особенно если вспомнить сохранившиеся в литературе упоминания о его жестокости по отношению к побежденным самосцам (*Plut. Per. XXVIII*). К тому же он чрезмерно

хвалился своей победой и ставил свое деяние даже выше победы Агамемнона над Троей (Там же). В этом видна уже не просто пропаганда и честолюбие, а даже наглость: тот, кто вместо открытых сражений только и делал, что уклонялся от битвы, вознамерился приравнять себя к героям древности, храбро сражавшимся в честном бою! С точки зрения традиционной морали, позиция Корнелия Непота вполне понятна...

Естественно, что и военная стратегия, разработанная Периклом накануне Пелопоннесской войны, служит прекрасным образцом новаторства и разрыва с традициями. Само собой разумеется, что и ее он планировал не как честную кампанию в открытом поле, в духе старых времен, а как большую стратегию, смыслом которой было, по возможности избегая прямого столкновения с противником, отсиживаться за крепостными стенами и одновременно пиратскими рейдами на море наносить урон неприятелю (*Thuc.* I, 140–144). Этот план был в высшей степени антиаристократичным и опять-таки новаторским. Совершенно очевидным образом он отдавал на растерзание врагу афинские поля – источник могущества аристократии и основу жизнеобеспечения традиционного аттического крестьянства. Тем самым убивались два зайца: осуществлялась военная стратегия и в корне подрывались силы оппозиции. Правда, надо отдать должное Периклу: в критической ситуации он был последователен до конца. Когда в начале войны вторгшееся в Аттику спартанское войско под руководством царя Архидама начало опустошать окрестные поля, Перикл, полагая, что его владения, скорее всего, не пострадают из-за старинных отношений гостеприимства, связывавших его семью с семьей Архидама, дабы оградить себя от возможных упреков, передал все свои имения в собственность государства (*Plut. Per.* XXXIII; *Polyaen. Strat.* I, 36). Поступок весьма достойный и благородный, хотя и тут с выгодой для себя: таким образом, Перикл проявил верность своим принципам, подтвердил, теперь уже по-настоящему, свой статус истинного горожанина и в конечном результате вызвал уважение к себе со стороны электората, явно деморализованного войной и уже начавшего отворачиваться от него. Надо сказать, история знает мало примеров политиков, способных на подобные поступки и, к тому же, совсем не коррумпированных.

Все вместе это создает весьма яркий образ Перикла, в формировании которого принимали участие и природа, и его собственная

воля. Главное же, на мой взгляд, состоит в том, что как сам этот образ, так и те идеалы, которые он выражал, были откровенно анти-аристократическими. Рационалистический прагматизм, в действительности даже утилитаризм, педантичная организация хозяйства, труда и всей жизни, умеренность и сдержанность, экономность, переходящая в скупость, самоконтроль и самодисциплина⁵⁹, подчеркнутая забота о внешних приличиях... Все это очень сильно напоминает канон протестантской, буржуазной этики, замечательно описанной Максом Вебером⁶⁰ и хорошо нам знакомой из истории и литературы. Наиболее примечательно здесь то, что это искусственно созданный образ, продукт политического пиара, рассчитанный на определенный электорат. В рамках такого пиара Перикл стал предателем своего аристократического сословия и целиком перешел на сторону городского населения. Это значит, что в течение жизни этого человека в нем самом произошел огромный культурный скачок: если сначала он явно мимикрировал под харизматического лидера былых времен, то в какой-то момент он навсегда разорвал с этим образом и создал сам из себя новый, рационально сконструированный имидж политика нового, «бюргерского» типа. Он отказался не только от аристократической политики, но и от всей аристократической культуры вообще, утвердив, таким образом, смену культурной парадигмы в обществе. Говоря языком современной социологии, Перикл поменял референтную группу, т. е. социальный образец для подражания. Раньше таким образцом была аристократия, но сейчас, когда видный аристократ, длительное время правивший государством, демонстративно отказался от всего аристократического и принял имидж «простого человека», произошла настоящая революция в мире социальных, а значит, и культурных ценностей. Теперь референтной группой стали городские жители, вместе со всеми их ценностями. Можно сказать, что в Афинах этого периода настало самое настоящее греческое «новое время», знаменем которого стал Перикл как первый в истории пример «нового человека». Поэтому неудивительно, что его так полюбило настоящее Новое время...

Феномен совершившейся при Перикле культурной революции можно обсуждать в двух плоскостях: общеисторической и личной. В первом случае анализу подлежат предпосылки, причины и следствия произошедших изменений, а во втором – индивидуаль-

ные особенности афинского «олимпийца». В данном же случае, размышляя о его личности, нам с необходимостью следует предположить, что великий переворот произошел изначально в его сознании. В нем прежде всего должна была умереть аристократическая культура как таковая, со всеми ее ценностями. Только после этого потомственный аристократ ради власти и влияния смог стать предателем своего сословия и всей своей внутренней сутью превратиться в «среднего человека», хотя и сохранявшего еще какие-то унаследованные атрибуты своего знатного происхождения. В этом контексте нелепой выглядит уже набившая оскомину привычная панегирическая интерпретация Перикла как идеального политика «без страха и упрека», якобы всего себя целиком отдавшего служению государству. Идеальных политиков не бывает и даже на солнце есть пятна, не говоря уже о людях. На Перикле таких пятен было предостаточно, да и факты свидетельствуют о том, что он периодически, принимая важнейшие стратегические решения, руководствовался не общественными, а личными интересами. Достаточно вспомнить устранение Кимона из армии и политики, мегарскую псефизму, эпизод с Лакедемонием и т. д. Ну и, конечно же, именно Перикл, руководствуясь какими-то эгоистическими мотивами, вверг свой народ в пучину жесточайшей войны. Его современники прекрасно понимали, кто был главным виновником великой греческой бойни (*Thuc.* I, 140–145; II, 59). Наверное тогда же возникло понимание и того, что Перикл развязал войну из-за падения своего влияния в стране, когда почувствовал, что почва стала уходить у него из-под ног (*Plut. Per.* XXXII).

Итак, со смертью Перикла в 429 г. закончилась целая эпоха в истории греческой культуры, политической и не только. Теперь в политику валом повалили так остроумно высмеянные Аристофаном «кожевники», «колбасники», да и вообще кто угодно. Это вполне естественно: если сам великий аристократ сделал из себя простолюдина во власти, почему же тогда не взять бразды правления им самим, настоящим простолюдинам? Отныне дорога во власть была для них открыта, а с благородными традициями прошлого было покончено. Виднейший представитель знатных афинских родов стал горожанином (бюргером) и могильщиком аристократической культуры. Он выполнил свою историческую миссию и навсегда вошел в историю. Со временем, и чем дальше, тем больше, его образ

становился все светлее и светлее, пока, наконец, не стал напоминать великих и «вечно живых вождей» новейшей истории.

Резюмируя все сказанное, можно попытаться обобщить отмеченные выше черты этого образа и дать дополнительное объяснение феномену его необычной популярности в историографии. Во-первых, приходится отметить, что Перикл был далеко не так идеален, как его часто изображают в литературе. Конечно, он был выдающимся политиком и совершил много значительного, но с моральной точки зрения многие его деяния были далеко не безупречными. Видимо, этим объясняется тот факт, что его образ «светлел» тем больше, чем больше воды утекало. Во-вторых, цели его политической деятельности были такими же, что и у подавляющего большинства политиков до и после него: слава, власть, почет. Феномен же Перикла состоит в том, что он действительно первым стал «делать» политику по-настоящему профессионально, превзойдя в этом всех предшественников и последователей. Благодаря ему политика со временем все больше и больше «профессионализировалась», пропитываясь духом макиавеллизма. Постоянные жалобы греков на бесстыдных демагогов стали такой же нормой жизни, как и наше собственное сегодняшнее неприятие политиков-профессионалов.

В заключение выделим основные причины, сделавшие образ Перикла столь привлекательным для людей Нового и новейшего времени. С одной стороны, это бесспорно удивительная способность Перикла осуществлять свое фактическое единовластие под вывеской демократии, формально соблюдая все конституционные нормы. Именно эта блестящая способность сделала его великим демократом и диктатором в одном лице, великим политиком, которого смогли полюбить как исследователи либерально-демократических взглядов, и так и историки, работавшие в Советском Союзе и в нацистской Германии. С другой стороны, всем политическим режимам новых и новейших времен не могла не импонировать его антиаристократическая и антитрадиционалистская направленность его политики, поскольку и они все также позиционировали себя как «народные», «прогрессивные» и свергающие «отжившие системы» вчерашнего дня во имя светлого будущего. Это давало возможность всем поклонникам Перикла, в каком бы лагере они ни находились, видеть в нем носителя прогресса и борца с пережитками прошлого, тормозящими поступательный ход этого самого прогресса. Отсюда

же происходит и третья причина любви к незабвенному афинскому лидеру: его прагматический, сугубо рационалистический, можно сказать, «современный» стиль мышления, равно как и весь его прямо-таки «буржуазный» имидж. Все вместе это делало и делает Перикла «своим» и понятным для людей XIX–XXI вв. Можно даже сказать, что он был первым в истории человеком современного типа, первым европейцем Нового времени...

Глорификация Перикла более чем естественна для современной эпохи, но также естественно и ее идеологическое происхождение. Свободный же взгляд на Перикла открывается только через снятие идеологических очков, что, к счастью, вполне возможно сегодня. Тогда, без этих очков, на первый план закономерно выходит человеческий, т. е. морально-этический аспект. Образ Перикла, как он предстает в новом свете, уже далеко не так симпатичен, как раньше, зато более правдив. Конечно, сейчас можно задаться вопросом: а что это нам дает? И можно ответить: ничего особенного. Ничего, кроме большей правды. Что тоже немаловажно. Здесь, однако, необходимо пояснить: моей целью вовсе не было очернение или «развенчание» Перикла. Мне вообще не по душе столь модная в наше время тенденция ниспровержения с пьедесталов и «разоблачения» великих людей прошлого⁶¹. Перикл, по своему вкладу в историю, был и останется великим политиком, даже если мы будем видеть его не только с лучшей стороны. Мне хотелось понять, что формирует наши современные стереотипы о Перикле, объяснить их происхождение и посмотреть на афинского «олимпийца» без них, вне всякой идеологической догматики. Кажется, что именно таким образом мы можем лучше понять не только феномен Перикла, но и вообще любую другую выдающуюся личность прошлого и ее вклад в историю. Ничто уже не в силах изменить литературную судьбу Перикла и умалить его значение в истории. Кроме того, его образ по-прежнему востребован и ангажирован нашей эпохой, а это значит, что он остается «вечно живым» и что его статусу в этом качестве ничто не угрожает. Поистине, «Перикл на все времена»...

- ¹ Grote G. A History of Greece. From the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great. 12 Vols. London, 1846–1856.
- ² Подробнее об этом см.: Will W. Perikles. Rowohlt, 1995. S. 8ff.
- ³ Например: Древняя Греция / Отв. ред. В.В. Струве, Д. П. Каллистов. М., 1956. С. 217.
- ⁴ Hammond N.G.L. A History of Greece to 322 B.C. Oxford, 1986. P. 299 f.; Kagan D. Pericles of Athens and the Birth of Democracy. New York, 1991; Fornara Ch.W., Samons L.J. Athens from Cleisthenes to Pericles. Berkeley, 1991; Kagan D. Pericles of Athens and the Birth of Democracy. New York, 1991, и т. п.
- ⁵ Еще один вариант этой речи представлен в платоновском (или псевдоплатоновском) диалоге «Менексен», в котором пересказывается речь, якобы сочиненная для Перикла его супругой Аспазией (*Plat. Menex.* 236b – 249c). Там в другой форме проводится тот же тезис о превосходстве демократической формы правления.
- ⁶ Здесь имеются в виду попытки некоторых авторов пересмотреть датировку целого ряда афинских надписей, чтобы наиболее одиозные проявления афинского империализма перенести на период после правления Перикла, освободив тем самым своего любимого афинского лидера от ответственности за политику колониализма и ее последствия. См.: Mattingly H.D. The Growth of Athenian Imperialism // *Historia*. 1963. 12. P. 257; *Idem*. Periclean Imperialism // *Ancient Society and Institutions. Studies Presented to Victor Ehrenberg on his 75th Birthday*. Oxford, 1966. P. 193 ff.; Meister R. Die Ungeschichtlichkeit des Kalliasfriedens und deren historischen Folgen. Wiesbaden, 1982. S. 101 f. Причем некоторые другие авторы, хотя и не меняют датировку надписей, но, с той же целью освободить Перикла от упреков, пытаются утверждать, что настоящий афинский империализм начался уже после смерти Перикла: Meiggs R. The Dating of Fifth Century Attic Inscriptions // *JHS*. 1966. Vol. 86. P. 86 ff.; Schuller W. Die Herrschaft der Athener im ersten attischen Seebund. Berlin, 1974. S. 175 ff. К счастью, эти концепции уже получили в литературе оценку как необоснованные попытки идеализации Перикла – см., например: Строгецкий В.М. Афины и Спарта. Борьба за гегемонию в Греции в V в. до н. э. (478–431 гг.). М., 2008. С. 165 сл.
- ⁷ См., например: Schachermeyr F. Das Perikles Bild bei Thukydides // *Antike und Universalgeschichte*. Münster, 1972. S. 171 ff.; Flaschar H.

Х. Туманс

Der Epitaphios des Perikles. Seine Funktion im Geschichtswerk des Thukydides. Heidelberg, 1969. S. 8 ff.; *Homo L. Périclès: Une expérience de démocratie dirigée*. Paris, 1954. Конечно, есть и такие исследователи, которые отрицают всякие намеки на единовластие в правление Перикла: *Fornara Ch.W., Samons L.J. Athens from Cleisthenes to Pericles*. Berkeley, 1991. P. 35 f. Правда, эта последняя точка зрения звучит весьма неубедительно и напоминает больше идеологическую убежденность, чем научное мнение.

- ⁸ Подробнее см.: Туманс Х. Рождение Афины. Афинской путь к демократии: от Гомера до Перикла. СПб., 2002. С. 65–68; *Он же*. Две постестарные модели в древней Греции // Античное общество IV. Власть и общество в античности. СПб., 2001. С. 17–24; см. также: *Qviller B. The Dynamics of the Homeric Society // Symbolae Osloenses*. 1981. Vol. 56. P. 109 ff.; *Stein-Hölkeskamp E. Adelskultur und Polisgesellschaft*. Stuttgart, 1989. S. 42; *Walter U. An der Polis teilhaben*. Stuttgart, 1993. S. 41; *Barcelo P. Basileia, Monarchia, Tyrannis*. Stuttgart. 1993. S. 65.
- ⁹ См.: *Stein-Hölkeskamp E. Op. cit.* S. 175 ff., 192; *Ehrenberg V. Origins of Democracy // Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern / Ed. J. Ober, Ch. Hedrick*. Princeton, 1996. P. 86.
- ¹⁰ В использовании этого слова здесь не содержится никакой модернизации. Речь идет лишь о принципиальной характеристике типологически сходного явления. Всякий раз, когда политическая система основывается на системе выборов и происходит борьба за голоса избирателей, гражданский коллектив в этой своей ипостаси неизбежно является электоратом. Вместе с тем сама власть в данной ситуации так же неизбежно из чьей-то привилегии становится объектом манипуляций (подробнее об этом см. ниже). В данном явлении нет ничего специфически современного, это лишь простая формула политической жизни.
- ¹¹ Основательную критику устаревшего взгляда о наличии в Афинах двух «партий» (олигархической и демократической) представил недавно И.Е. Суриков: *Суриков И.Е. Остракизм в Афинах*. М., 2006 С. 302–313.
- ¹² В каком-то смысле, отвлекаясь от классического словоупотребления, политиков первого типа можно назвать простатами, а второго – демагогами. Хотя, согласно принятой трактовке, очень обобщенно и упрощенно, простат – это аристократический лидер, властно ведущий народ за собой, а демагог – выходец из народа, вождь, потакающий толпе (см. подробнее: *Фролов Э.Д. Проблема традиционных оппозиций в греческой социальной терминологии // Социальные структуры и*

социальная психология античного мира. М., 1993. С. 30; Суриков И.Е. Античная Греция. Политики в контексте эпохи. Время расцвета демократии. М., 2008. С. 36 и примеч. 51). В данном же контексте мне представляется, что политиков второго типа (Клисфена, Фемистокла, Ксантиппа, Перикла) вполне можно назвать демагогами, так как они, хотя и были аристократами по происхождению, но по отношению к демосу занимали не просто позицию знатного харизматичного лидера, как политики первой группы (Писистрат, Мильтиад Младший, Аристид, Кимон), а позицию настоящих демагогов послепериклового времени. При этом еще раз подчеркиваю, что такое деление носит весьма условный характер, не имеющий ничего общего с партийной системой новейших времен. Оно не исключает конфликтов между политиками одного направления, как, например, столкновение Фемистокла с Алкмеонидами. Определяющим фактором было то обстоятельство, что политику в Афинах делали отдельные индивиды и реализовывали они, прежде всего, свою собственную харизму, а не идеологические доктрины. Приверженность аристократическому стилю политики или популистскому прагматизму определялась прежде всего их мировоззренческими установками и, в какой-то мере, тактическими соображениями, а не догматами «олигархии» или «демократии». Приверженность идеологическому догматизму – характерная черта Нового и новейшего времени, а не античности.

¹³ О значении семейной и родовой поддержки для политической деятельности вообще и Перикла конкретно см.: *Littman R. Kinship and Politics in Athens, 600–400 B. C.* New York, 1990. P. 210.

¹⁴ См., например: *Залюбовина Г.Т. Динамика становления государственности в Афинах (Роль родовой аристократии) // Раннеклассовые формации. Теоретические проблемы становления государства и города.* М., 1984. С. 20.

¹⁵ На данную смену поколений первый обратил внимание Фритц Шахермейр: *Schachermeyr F. Perikles.* Stuttgart, 1969. S. 25–33. Это не удивительно, так как ситуация в послевоенной Европе во многом напоминала ту ситуацию, что имела место в начале карьеры Перикла. В шестидесятые годы прошлого века такая же послевоенная молодежь явно склонялась к экстремизму, породившему студенческие волнения, движение хиппи и сексуальную революцию. Шахермейру, бывшему очевидцем всего этого, легко было увидеть параллелизм двух эпох. Мне же представляется, что, помимо конфликта поколений, в перикловых Афинах имел место еще один не менее важный фактор. Это была продолжавшаяся борьба двух политических традиций (ари-

стократической и демократической), начавшаяся уже с полвека тому назад и заставляющая любого начинающего политика самоопределяться в пользу той или иной стороны.

- ¹⁶ Правда, на проверку оказывается, что в силу тех или иных причин эти люди могли быть лишь друзьями и собеседниками Перикла, а не учителями – см.: Суриков И. Е. Античная Греция... С. 292 сл. Тем не менее этот список показателен сам по себе – он указывает на тесную связь Перикла с рационалистической интеллектуальной элитой нового типа. Связав его с этими именами, античная традиция в принципе не погрешила против истины и весьма точно определила глубинную суть духовной формации афинского лидера.
- ¹⁷ Не могу согласиться с мнением о якобы имевшей место некой «просвещенной», даже «утонченной» религиозности Перикла (см.: *Schachermeyr F. Religionspolitik und Religiosität bei Perikles*. Wien, 1968; Суриков И.Е. Античная Греция... С. 293). Его политическая деятельность не обнаруживает и следа никакой религиозности, зато вся насквозь проникнута духом рационально обоснованного прагматизма. Судя по всему, религия была для него, так же как и для его знаменитого предка Клизфена, лишь объектом манипуляций, а не предметом живой веры. Поэтому те отдельные, произнесенные им на публике фразы с упоминанием богов свидетельствуют лишь о его политической мудрости, но отнюдь не о религиозности. То же самое относится к сооружению им сакральных построек в Афинах – это был очень правильный пропагандистский ход, но отнюдь не религиозный акт в собственном смысле слова. Вообще в деятельности Перикла невозможно найти ничего такого, что свидетельствовало бы о его искренней религиозности. Вместе с тем, конечно, у нас нет никаких оснований утверждать, что Перикл был атеистом. Скорее всего, он признавал духовную реальность как таковую, но в своем мировоззрении отводил ей весьма ограниченное место где-то на периферии сознания.
- ¹⁸ См. об этом: *Frost F.J. Pericles, Thucydides, Son of Melesias and Athenian Politics before the War* // *Historia*. 1964. Bd. 13, Hf. 4. S. 385–399; *Kienast D. Der innenpolitische Kampf in Athen von der Rückkehr des Thucydides bis zu Perikles' Tod* // *Gymnasium*. 1953. 60. Hf. 3. S. 210–229; Суриков И.Е. Из истории греческой аристократии позднеархаической и раннеклассической эпох. М., 2000. С. 204.
- ¹⁹ Это обстоятельство не осталось незамеченным в научной литературе – см.: *Sealey R. The Entry of Pericles into History* // *Pericles und seine Zeit*. Darmstadt, 1979. S. 144 –161; Суриков И.Е. Античная Греция... С. 232. Кстати, И.Е. Суриков в той же работе убедительно показывает,

- что и вся культурная политика Перикла была по сути продолжением политики Перикла (Там же. С. 224–232).
- ²⁰ О хронологии карьеры Перикла и о ее развитии подробнее см.: *Foranara Ch.W., Samons L.J.* Op. cit. P. 27–33.
- ²¹ Подробнее см.: *Schachermeyr F.* Perikles... S. 48 f.
- ²² Подробнее об этом см.: *Суриков И. Е.* Античная Греция... С. 235–246. Правда, не могу согласиться с мнением автора, что падение Кимона было подготовлено тем, что он просто «приелся» афинскому демосу (Там же. С. 237). Опыт показывает, что политик может очень долго находиться у власти и не «приедаться». Дело прежде всего именно в том, что набирала силу группировка Эфиальта–Перикла, и уже наверняка давала о себе знать система выплат гражданам, введенная Периклом по совету Дамона.
- ²³ Собственно говоря, Плутарх так же конструировал образ Перикла, как сегодня это делаем мы, опираясь уже на его сообщения. Принимать или не принимать его трактовку – дело выбора каждого исследователя, в соответствии с его уровнем критичности.
- ²⁴ См.: *Суриков И.Е.* Античная Греция... С. 25.
- ²⁵ Как известно, Перикл потом был вынужден слезно упрашивать народное собрание, чтобы его единственному оставшемуся в живых сыну от милетянки Аспасии было даровано право гражданства (*Plut. Per. XXXVII*). Как говорится, не рой другому яму...
- ²⁶ *Суриков И.Е.* Из истории греческой аристократии... С. 26, 197.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Кстати, тактика борьбы, избранная Фукидидом, как она описана у Плутарха, свидетельствует о том, что аристократия начала осваивать новые методы политической борьбы в условиях демократии: Фукидид не давал аристократам рассеиваться в народном собрании и начал собирать их в компактную массу, чтобы произвести как можно больший эффект на толпу (*Plut. Per. XI*). См.: *Stein-Hölkeskamp E.* Op. cit. S. 226 ff.; *Prestel G.* Die antidemokratische Strömung im Athen des 5. Jahrhunderts bis zum Tod des Perikles. Aalen, 1974. S. 59 f. Весьма примечательно, как Плутарх объясняет мотивацию этой оппозиции: «чтобы в Афинах не образовалась полная монархия» (ὥστε μὴ κοινὴ δῆμοναρχίαν εἶναι – *Plut. Per. XI*).
- ²⁹ Плюс ко всему, Перикл и в самом деле был потомком Писистрата по побочной женской линии – см.: *Суриков И.Е.* Из истории греческой аристократии... С. 249. Образ Перикла на сцене подробнее рассматривается, например, в следующих работах: *Prestel G.* Op. cit. S. 55–59; *Vickers M.* Pericles on Stage. Austin, 1997.

- ³⁰ Плутарх приводит три версии, призванные объяснить столь необычное прозвище Перикла: 1) из-за его великолепных построек в Афинах; 2) из-за его блестящих успехов в управлении государством и военных походах; 3) из-за его выдающихся ораторских способностей. Сам Плутарх отдает предпочтение последней версии (*Plut. Per. VIII*), но мне более правдоподобной представляется вторая. Во-первых, потому, что Зевс в греческой мифологии отнюдь не является богом риторики и ораторские способности – далеко не главная его характеристика. Отсюда приводимое Плутархом сравнение голоса выступающего на трибуне Перикла с громом кажется чересчур искусственным и натянутым. И, во-вторых, Зевс в греческом сознании и мифологии был прежде всего повелителем богов и людей, его уважали и боялись те и другие. Власть является главным аспектом греческого Зевса, а потому логичнее было бы именно в этом искать ключ к пониманию прозвища, данного Периклу. В итоге ясно вырисовывается параллелизм образов: Перикл на Земле правит Афинами так же властно, как Зевс – богами и людьми на своем небесном Олимпе.
- ³¹ Первый панегирик Периклу сочинил все же еще его современник – Фукидид (*Thuc. II, 65*). См.: Суриков И.Е. Античная Греция... С. 271 сл.
- ³² См.: Vickers M. Op. cit. P. 9.
- ³³ Подробнее об этой модели царской власти см.: Туманс Х. Рождение Афины... С. 76–83, 296–303; Он же. Идеологические аспекты власти Писистрата // ВДИ. 2001. № 4. С. 12–45. См. также об этом как о феномене исторической стилизации, практикуемой древними тиранами: Андреев Ю.В. Тираны и герои. Историческая стилизация в политической практике старшей тирании // ВДИ. 1999. № 1. С. 4 сл.; Макаров И.А. Идеологические аспекты ранней греческой тирании // ВДИ. 1997. № 2.
- ³⁴ Schachermeyr F. Perikles... S. 72–84; Schubert Sch. Perikles. Darmstadt, 1994. S. 51–53. О роли Перикла в развитии и обосновании афинского империализма см. особо: Romilly J. Thucydides and Athenian Imperialism. Oxford, 1963. P. 132, 140 ff.
- ³⁵ Подробнее см.: Schubert Sch. Op. cit. S. 51.
- ³⁶ См. например: Schachermeyr F. Perikles... S. 48 f; Stein-Hölkeskamp E. Op. cit. S. 228 ff; Schubert Sch. Op. cit. S. 86–96.
- ³⁷ Кстати, уже не раз отмечался «странный» характер строительной политики Перикла: он явно пренебрегал гражданской архитектурой и усиленно возводил храмы. У непредвзятых исследователей этот факт вызывает законное недоумение, так как параллель со строительной политикой тиранов просто бросается в глаза – см.: Суриков И.Е. Античная

Греция... С. 310. На мой взгляд, здесь нет ничего удивительного, ведь если допустить, что Перикл и в самом деле стремился преподнести себя в качестве харизматического лидера, то все становится на свои места. В конце концов, сравнение его с Писистратидами родилось не на пустом месте...

³⁸ Например: *Hammond N.G.L.* Op. cit. P. 331f.; *Лурье С.Я.* История Греции. СПб., 1993. С. 363; *Суриков И. Е.* Античная Греция... С. 317.

³⁹ Здесь имеется в виду всем известная история с остракизмом Аристидом, в которой говорится, что старик подал против него свой голос именно потому, что ему надоело все время слышать имя Аристидом Справедливым (*Plut. Arist. VII*). Эта история, несмотря на некоторый анекдотический налет, очень точно передает суть ситуации: наверняка в тот момент в городе было много афинян, которые голосовали за изгнание Аристидом лишь потому, что им надоел его авторитет. То же самое в любой момент могло бы легко случиться и с Периклом, если бы он опирался лишь на этот свой «авторитет», а не на отработанные технологии власти.

⁴⁰ Вызывает сомнение тезис о якобы «обычной» и никак не управляемой демократии при Перикле, который держался «у руля» лишь за счет своего авторитета и потерял власть сразу же, как только его сограждане разочаровались в нем и он им «приелся» (*Суриков И.Е.* Античная Греция... С. 318, 339). Подчеркну еще раз: столь длительное время находиться у власти на одном авторитете в принципе невозможно. Авторитет любой власти со временем имеет тенденцию таять, а не нарастать, и Перикл попал в опалу не потому, что афиняне в нем «разочаровались», а потому, что ослабла его группировка, ослабли его рычаги влияния и набрала силу новая оппозиция.

⁴¹ Не могу согласиться с представлением об афинской демократии как о некоей идиллической системе, в которой благоразумно и самостоятельно правил суверенный «державный демос», голосовавший так, «как считал нужным» и т. д. (*Суриков И.Е.* Античная Греция... С. 43; *Он же:* Остракизм... С. 316). Мне уже доводилось говорить о том, что никакого «державного демоса» нет и в природе быть не может, что гражданский коллектив, даже самый маленький, — это всегда не субъект, а объект политики, что его «общепринятое мнение» всегда кем-то задается, а он, как таковой, есть скорее некая виртуальная фикция, которая не может сама иметь свою волю («осознанную позицию»), а значит, чего-то «хотеть», «править» и т. д. (*Туманс Х.* Заметки на полях (вместо рецензии на книгу И. Сурикова «Античная Греция. Политики в контексте эпохи. Архаика и ранняя классика») // *Studia*

historica. Вып. VI. М., 2006. С. 259–273). Сказанное, однако, не отрицает самого очевидного факта принципиального отличия афинской прямой демократии от всех представительских демократий нашего времени (см.: Суриков И.Е. Античная Греция... С. 39–44). И.Е. Суриков несколько идеализирует афинский демос в качестве «державной власти» и сильно преуменьшает (хотя и не отрицает вовсе – см.: Суриков И.Е. Античная Греция... С. 44) саму возможность политических манипуляций с демосом, фактически сводя ее на нет. Повторяю: азбучная истина практической политологии состоит в том, что любая политическая система, легитимирующая себя через выборы, в своей основе всегда неизбежно предполагает и задает наличие различных средств воздействия (манипуляций) на электорат, как легальных, так и нелегальных.

- ⁴² Характерным примером может служить знаменитый процесс над стратегами, победившими в сражении у Аргинусских островов, во время которого Ферамен и его сторонники как раз и применили ряд манипулятивных технологий (они организовали ораторов обвинения, а также собрали толпу людей в траурной одежде на момент рассмотрения дела), чтобы добиться осуждения стратегов (*Xen. Hell. I, 7 1–35*). Потом, как известно, народ раскаялся, а спустя некоторое время ситуация повторилась на суде Сократа. Уже одни только эти примеры развенчивают веру в высокую степень «сознательности и самостоятельности» афинского демоса (Суриков И.Е. Остракизм... С. 283). Ссылка на тяжелое военное время и кризисное смятение ничего не меняет и не оправдывает пресловутый «державный демос». Сократ, как все хорошо знают, еще задолго до войны, в эпоху расцвета, имел весьма скептическое мнение о способности этого самого демоса понимать политику и принимать ответственные решения. Надо думать, у него были веские основания для такого суждения, которое ценно именно тем, что это свидетельство современника, а не мое «модернизаторство», как кому-то может показаться. Его отношение к демократической политике и мнению большинства служит хорошим подтверждением того, что афинский демос был все-таки тем, чем он и мог быть на самом деле... Кстати, способ действий Ферамена на суде, вкупе с упомянутым выше приемом политической борьбы, использованным Фукидидом, сыном Мелесия, показывают нам наиболее типичные приемы манипуляции в афинском народном собрании: создание компактных мощных групп своих людей для оказания психологического воздействия и мобилизация нужных ораторов для произнесения «правильных» речей (вот откуда происходят известные

жалобы Исократу на продажность ораторов!). Понятно, что при такой «бомбардировке» сознания любой самый «сознательный демос» неизбежно подпадет под влияние манипуляторов и проголосует «как надо». Похоже, что эти же приемы использовал и Перикл.

⁴³ См., например: *Broneer O.* Excavations on the North Slope of the Akropolis, 1937 (Ostraka) // *Hesperia*. 1938. 7. P. 228–243; *Camp J.M.* The Athenian Agora: Excavations in the Heart of Classical Athens. London, 1986. P. 59; *Stein-Hölkeskam E.* Op. cit. S. 199 и т. д.

⁴⁴ *Суриков И. Е.* Остракизм... С. 282–293.

⁴⁵ Там же. С. 282, 286.

⁴⁶ Там же. С. 287–293

⁴⁷ Находки свидетельствуют скорее об обратном: афиняне не только писали на остраконах имена политиков, но и с явным удовольствием, притом весьма часто, делали совершенно ненужные приписки, вплоть до стихов, а иногда добавляли и рисунки (Там же. С. 362–377). Это говорит о том, что они с энтузиазмом относились к процедуре остракизма и готовы были приложить немало усилий, чтобы выразить свое отношение к происходящему. Трудно представить, что они были бы готовы предоставить это право кому-либо постороннему, да еще за свои же деньги.

⁴⁸ См.: *Строгецкий В.М.* Указ. соч. С. 81 сл.

⁴⁹ Сегодня уже целый ряд декретов народного собрания возможно идентифицировать как инспирированные Периклом или его людьми – см.: *Суриков И.Е.* Античная Греция... С. 275 сл.

⁵⁰ Несколько иначе и детальнее эти события излагает Фукидид, стараясь представить действия афинян в позитивном свете. Его рассказ не меняет сути дела, но вносит некоторые подробности, хорошо иллюстрирующие методы Перикла: вместе с Лакедемонием на Керкиру были посланы еще два стратега с указанием не нападать на коринфян, но оказать помощь Керкире, в случае если она подвергнется нападению коринфян (*Thuc.* I, 45, 2). Это весьма двусмысленный приказ воевать и не воевать одновременно! Но, конечно же, после того как между керкирянами и коринфянами завязалась морская битва, афинские десять кораблей тоже вступили в бой, чем и было положено начало обвинениям против Афин (*Thuc.* I, 49, 7). После сражения коринфяне обвинили афинян в нарушении договора, на что те ответили, что они договор не нарушали, поскольку, дескать, всего лишь помогали своим союзникам (*Thuc.* I, 53, 1–2). Их ответ сам по себе показателен – он свидетельствует о том, что софистическая аргументация в перикловых Афинах была уже нормой жизни. Правда, на этот раз софистика не

- имела успеха: коринфяне оценили ситуацию адекватно, не по словам, а по сути, и восприняли действия афинян как явное нарушение договора 446 г. Позднее, когда коринфяне выступили с этим обвинением в Лакедемонe, то и собрание спартанцев большинством голосов признало, что афиняне нарушили договор (*Thuc.* I, 68–71; 87, 1–4).
- ⁵¹ Тот факт, что Элея, возможно, на самом деле звали Улием (*Суриков И.Е.* *Античная Греция...* С. 209), в принципе ничего не меняет.
- ⁵² Подробнее об этом см.: *Суриков И.Е.* Из истории греческой аристократии... С. 197. Правда, следует учитывать, что вопрос о «скверне» Алкмеонидов ставил под удар и самого Перикла. Остается предположить, что либо афинский «олимпиец» был уже абсолютно уверен в своей «непогрешимости» и прочности своих позиций, либо он стремился просто «перевести стрелки» на Кимона...
- ⁵³ Там же. С. 197–200.
- ⁵⁴ *Суриков И.Е.* *Античная Греция...* С. 302 сл.
- ⁵⁵ Это мнение уже было подвергнуто критике по той очевидной причине, что, даже чисто объективно, «расширение прав и возможностей демоса ущемляло положение знати» (*Щеголев А.В.* [Рец. на:] *Суриков И.Е.* *Древняя Греция: История и культура.* М., АСТ: Астрель, 2005, 192 с. // *Studia historica.* Вып. VII. М., 2007. С. 223). Если же подумать еще об аттических крестьянах и вспомнить все то, что сделал Перикл во вред аристократии, то становится очевидным, что он никак не мог претендовать на роль простата всего полиса.
- ⁵⁶ Правда, в этом месте Плутарх противоречит сам себе: в начале биографии он утверждает обратное и говорит, что Перикл в молодости был храбр в походах, «искал опасностей» и будто даже особенно отличился храбростью в битве при Танагре (*Plut.* *Per.* VII, X). В таком случае одно из двух: либо Перикл в результате перековки себя утратил и храбрость, которой обладал в молодости, либо же просто Плутарх увлекся и в своей любви к Периклу представил его в данном месте более соответствующим классическому образу «доброго мужа»...
- ⁵⁷ Кстати, в организации этой кампании современники тоже усматривали личную заинтересованность Перикла. Поговаривали, что он предпринял этот поход ради своей супруги Аспазии, которая была родом из Милета, а Милет как раз находился в состоянии войны с Самосом (*Plut.* *Per.* XXV).
- ⁵⁸ Интересно, что сами афиняне во время осады Самоса психологически еще не были готовы воспринять новый способ ведения войны: они не желали отсиживаться за стенами и рвались в бой. Тем самым они создали Периклу проблему, и тогда он, чтобы удержать их на ме-

сте, придумал бросать жребий между отрядами. Тот отряд, которому выпал белый боб, в тот день отдыхал от ратных трудов, откуда якобы и пошла поговорка «белый день» (*Plut. Per. XXVII*).

- ⁵⁹ Единственным исключением из правила можно было бы признать страсть Перикла к Аспазии, в чем, по мнению Шахермейра, проявилась иррациональная сторона афинского лидера: *Schachermeyr F. Op. cit. S. 95f*. Действительно, из-за своей страсти он развелся с женой, родившей ему двух сыновей, и женился на иностранке, да еще с сомнительной репутацией содержанки борделя и бывшей гетеры (*Plut. Per. XXIV*). В принципе, Шахермейр прав: этот шаг не мог не повредить имиджу политика. Однако и здесь не следует спешить с выводами, так как все не так просто, как может показаться на первый взгляд. Во-первых, все, что мы знаем о Перикле, заставляет усомниться в том, что он мог поддаться иррациональной стихии. Как верно отметил И.Е. Суриков, он был личностью рассудочной и вообще «он не производит впечатление человека, находящегося во власти страстей» (*Суриков И.Е. Античная Греция... С. 320*). Во-вторых, если посмотреть на результаты, то можно увидеть, что, несмотря на некоторые возможные и нами не зафиксированные (!) политические потери от развода и нового брака с негражданкой, Перикл ничего не потерял и, в конце концов, ничем не пожертвовал. Как известно, ему удалось даже сына своего от Аспазии ввести в гражданское положение. Аспазия не только не помешала Периклу править Афинами, но и, скорее всего, немало ему помогла в этом своими способностями. Чего стоят, например, разговоры о том, что это она сочиняла публичные речи своего мужа (*Plut. Per. XXIV; Plat. Menex. 235e*). Кстати, и Плутарх отмечает, что Перикл «пленился ею как умной женщиной, понимавшей толк в государственных делах» (*Plut. Per. XXIV*). А если еще предположить (*sic!*), что патронируемые Аспазией элитные девочки «по вызову» могли выполнять роль разведчиц и агентов влияния, то союз Перикла с Аспазией предстанет уже совсем в другом свете. Как бы то ни было, этот брак вполне мог быть и, скорее всего, даже был политическим альянсом, а не безумной страстью, трезвым расчетом, а не иррациональным импульсом. Если Перикл был способен перевоспитать себя, изменить свои привычки и всю свою жизнь ради политических задач, это означает, что он мог подчинить той же цели также и сферу своих чувств, которая, кстати, была еще далека от новоевропейской чувственности, не говоря уже о современной...

- ⁶⁰ См.: *Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. Ивано-Франковск, 2002. С. 105–177.*

Х. Туманс

- ⁶¹ Кстати, Перикл не избежал этой участи: его личность уже подверглась «разоблачению» и «развенчанию» в книге, которая специально для этого и была написана: *Will W.* Op. cit. Конечно, автор этого труда явно переусердствовал и попытался вообще отрицать значительную роль Перикла в афинской истории. Однако эта тенденциозная позиция уже получила заслуженную критику: *Суриков И.Е.* Сумерки «олимпийца». О развенчании Перикла в одной недавней книге (*Will W. Perikles. Reinbeck bei Hamburg, 1995. 160 S.*) // *Studia historica*. Вып. V. М., 2005. С. 171–179.

Статъи

ОДИССЕЙ НА ПРАЗДНИКЕ ФЕСМОФОРИЙ

Анализируется знаменитый эпизод из 10-й песни «Одиссеи», в котором волшебница Кирка превращает в свиней спутников. Парадокс этого эпизода, давно замеченный исследователями, состоит в том, что описанию самого превращения здесь уделено наименьшее внимание. Однако это описание обладает целым рядом особенностей: лексико-семантических (слово *κευθμῶν* в речи Гермеса), синтаксических (специфическое сравнение спутников Одиссея со свиньями в той же речи), стилистических (предельная краткость, невнятность и «неформульность» стихов, содержащих это описание) и нарратологических (место этого описания в контексте дублирующих рассказов, из которых состоит весь эпизод). Все эти особенности, плохо объяснимые и объясняемые по отдельности, могут получить единое объяснение, если рассматривать эпизод с превращением в свиней сквозь призму обряда, совершавшегося во время древнейшего греческого праздника Фесмофорий.

Ключевые слова: Гомер, Одиссей, Кирка, свиньи, превращение, повествование, дублирующие рассказы, Фесмофории, культ, обряд, «мегароны».

I

Образ гомеровской Кирки давно занимает исследователей. С момента выхода в 1883 г. книги Р. Брауна, специально посвященной мифологии Кирки, споры о мифологических и литературных корнях этого персонажа, уходящих, по общему мнению, в очень мощную древнюю почву, продолжают до сих пор. Литературные прототипы Кирки обнаруживают в персонажах шумеро-аккадского эпоса (Иштар, Эрешкигаль, Сидури), мифологиче-

ские – в образах египетских Исиды и Нефтиды, не говоря уже об универсальном мифологическом образе Владычицы Зверей¹. В настоящей статье я хотела бы поделиться некоторыми предположениями, связанными с генезисом образа Кирки.

Поводом для этого послужил текст 10-й песни «Одиссеи», а именно ст. 282–283. Напомню контекст: оказавшись на острове Эя, Одиссей отправляет половину своей команды на разведку к жилищу Кирки; его товарищи, за исключением осторожного Эврилоха, входят внутрь, а Эврилох возвращается на берег и сообщает Одиссею, что люди так и остались у Кирки; тогда Одиссей отправляется выручать их. По пути он встречает Гермеса, и тот дает ему наставления и снадобье, спасающее от Киркиных чар, знаменитое и загадочное моли. Речь Гермеса начинается так:

πῇ δὲ αὖτ', ὦ δύστηνε, δι' ἄκριας ἔρχεαι οἶος,
χώρου αἰδρὺς ἔων; ἑταροὶ δέ τοι οἶδ' ἐνὶ Κίρκης
ἔρχεται ὥς τε σύες πυκινὸν κευθμῶνας ἔχοντες

Куда же ты, несчастный, один идешь по горам,
Не зная местности? Товарищи твои у Кирки
Заперты, словно свиньи в крепких загонах (ст. 281–283)

В этих словах есть несколько любопытных деталей:

1. Гермес не говорит, что товарищи Одиссея *превратились* в свиней, он *сравнивает* их положение с положением свиней.

2. Само сравнение в синтаксическом отношении не вполне прозрачно. Вопрос в том, включен ли причастный оборот в сравнение и, следовательно, согласовано ли причастие ἔχοντες с σύες или с ἑταροί. В одном случае следует читать: «[Товарищи] заперты, словно *свиньи, находящиеся* в крепких загонах». В другом: «[Товарищи] заперты, словно свиньи, *находясь* в крепких загонах». Иными словами, в первом случае сообщается, что люди *заперты в загонах*, а в другом – что они заперты *так, как* свиней запирают в загонах (прочно? тесно? грязно?). Такая синтаксическая неопределенность в конструкциях с ὥς τε исключительный случай для «Одиссеи». Комбинация наречия ὥς с частицей τε встречается в «Одиссее» 19 раз, включая интересующий нас контекст. Так вводятся и прямые, «достоверные» сравнения («как», «подобно тому, как»), в том числе развернутые, и сравнения «недостоверные» («как будто бы», «словно бы»). Из них конструкция с сочиненным причастием

встречается всего однажды (8, 491). Здесь говорится о Демодоке, который поет о Троянской войне, «как будто сам присутствовал или от кого-то услышал», *ὥς τέ που ἦ αὐτὸς παρεὼν ἢ ἄλλου ἀκούσας*, и никаких сомнений в синтагматическом членении этого стиха не возникает.

3. Значение слова *κευθμῶν* в этом контексте принято понимать как «загон, закута, свинарник»², хотя никаким другим контекстом у Гомера и Гесиода такое значение не поддерживается. Буквально *κευθμῶν* означает «место, где можно что-то или кого-то скрыть, спрятать», т. е. «сокровенное место», «тайник» (ср. *κεύθω*, «скрывать, прятать»). Вот как употребляется *κευθμῶν*, его дублет *κευθμός* и однокоренное *κεῦθος* в эпическом контексте.

Одиссея 13, 367: *μαιομένη κευθμῶνας ἀνὰ σπέος* – потаенные места, «тайники», которые отыскивает в пещере Афина, чтобы Одиссей мог спрятать там свои сокровища.

24, 204: *ἑσταότ' ἐν Ἀΐδαο δόμοισ'*, *ὑπὸ κεύθεσι γαίης* – потаенные места, «тайники» под землей, в царстве Аида.

Илиада 13, 28: *ἄταλλε δὲ κήτε' ὑπ' αὐτοῦ πάντοθεν ἐκ κευθμῶν* – глубины моря.

Теогония 158: *πάντας ἀποκρύπτασκε καὶ ἐς φάος οὐκ ἀνίεσκε* // *Γαίης ἐν κευθμῶνι* – потаенное, недоступное место, «тайник» в лоне Земли.

300: *αἰόλον ὠμῆστῆν, ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης* – потаенные места под землей; ср. 335: *γείνατο δεινὸν ὄφιν, ὃς ἐρεμνῆς κεύθεσι γαίης πείρασιν ἐν μεγάλοις παγχρύσεα μῆλα φυλάσσει*; 483: *ἄντρω ἐν ἡλιβάτῳ, ζαθέης ὑπὸ κεύθεσι γαίης*.

Труды и Дни 532: *οἱ σκέπα μαιόμενοι πυκινούς κευθμῶνας ἔχουσι* // *καὶ γλάφυ πετρῆεν* – здесь словом *κευθμῶνες* обозначаются сокровенные места, укрытия, где дикие животные прячутся от зимней непогоды; при этом уточняется, что именно служит им такими укрытиями – каменистые «полости» (ямы, пещеры и т. д.) (*γλάφυ*). Этот контекст интересен еще и тем, что Гесиод использует словосочетание, практически полностью соответствующее гомеровскому не только лексически, но и метрически. Можно было бы говорить о формульном сочетании, если бы не однократность его употребления у того и у другого автора. Но в любом случае этот контекст, как и прочие, не дает оснований думать, что *κευθμῶνες* имеет здесь специальное значение «загон», «закута».

Итак, в эпическом узусе значение слов *κευθμῶν/κευθμός/κεῦθος* является прямым и буквальным – «сокровенное место», «укрытие», «тайник». Вместе с тем контексты показывают, что сфера употребления этой лексической группы достаточно узкая – она используется главным образом применительно к сокровенным местам в *глубинах земли*, что и зафиксировала формула *ὑπὸ κεῦθεσι γαίης*, и только однажды говорится о *глубинах моря* (Илиада 13, 28). В оставшихся двух случаях (Труды и Дни 532 и Одиссея 13, 367) речь идет о недоступных взору *полостях* в земле (пещерах, ямах, норах, щелях). Иными словами, группа *κευθμῶν/κευθμός/κεῦθος* в эпическом контексте используется для обозначения потаенного места в укромных полостях земли или под землей.

Следовательно, и в речи Гермеса говорится, скорее всего, не о свиньях в закутах, а о свиньях в неких сокровенных местах или тайниках в углублениях земли³. Кроме того, неоднозначный синтаксис ст. 283 порождает двусмысленность: кого мы должны представить обретающимися в этих тайниках – людей или свиней? Или фраза намеренно построена так, чтобы провести разделение было невозможно? В этой связи следует представить, что еще и каким образом говорится в 10-й песни о превращении в свиней.

II

История с превращением входит в более широкий контекст рассказа о пребывании Одиссея у Кирки на острове Эя, образуя при этом законченный, цельный сюжет и занимая почти 200 стихов (10, 210–399). Однако значительная протяженность этого рассказа объясняется не столько обилием событий, сколько наличием дублирующих рассказов: история с превращением рассказывается в 10-й песни несколько раз от лица разных персонажей.

Прежде всего это рассказ, охватывающий события с момента, когда люди Одиссея отправляются к Кирке на разведку, вплоть до панического возвращения Эврилоха к кораблю (10, 210–244). Я буду называть его *рассказом X*, потому что формально рассказчиком здесь, как и во всем цикле рассказов о приключениях, остается Одиссей, но повествование ведется от третьего лица («они»)⁴, так как речь идет о том, что произошло со спутниками Одиссея,

а не с ним самим. При этом не вполне ясно, с чьей позиции ведется повествование – Одиссей-рассказчик как будто совпадает с самим эпическим поэтом как рассказчиком объективным и всезнающим. Комментаторы, правда, объясняют эту особенность как своего рода ретроспекцию, когда лакуны в личном опыте Одиссея восполняются сведениями, полученными им позже от непосредственных свидетелей и участников описываемых событий⁵.

Часть 1 *рассказа X* охватывает события с момента появления людей Одиссея у дома Кирки до бегства Эврилоха (ст. 210–232). Эта часть *рассказа X* дублируется в *рассказе Эврилоха* (10, 251–260)⁶. Исключение составляют ст. 212–220, где говорится о ручных львах и волках⁷.

Часть 2 *рассказа X* посвящена событиям, происходящим уже в недрах Киркиного жилища (ст. 233–238). Здесь и говорится о превращении: подробно описав манипуляции Кирки, рассказчик X сообщает:

οἱ δὲ σὺν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε καὶ δέμας
(ст. 239–240)

Этим изображение превращения в свиней и ограничивается.

Эта часть *рассказа X* дублируется в *рассказе Одиссея*, охватывающем события с момента возвращения Эврилоха до развязки истории, когда люди Одиссея снова обретают человеческий облик (ст. 244–399). Здесь дублирующий рассказ включает не только часть 2 *рассказа X* (ст. 310–319), но и несколько пунктов, уже повторенных в *рассказе Эврилоха*, т. е. это уже троекратный повтор⁸. Но описание превращения (ст. 239–240) из дублирующих рассказов выпадает, хотя для этого есть даже необходимый контекст. Ведь *рассказ Одиссея* включает *рассказ Гермеса* с предупреждениями и инструкциями (ст. 281–301), где снова заходит речь о том, что же приключилось с людьми Одиссея у Кирки (ст. 282–283). Но именно тут эпический поэт избегает повтора, вкладывая в уста Гермеса те самые загадочные слова о свиньях и тайниках, о которых шла речь выше. При этом невозможно сказать, что в *рассказе Гермеса* последовательно проводится принцип оригинальности словесных выражений: он перекликается и с предшествующими рассказами и отчасти дублируется в последующей части *рассказа Одис-*

сея⁹. Но загадочных слов Гермеса это не касается – они здесь *не* дублируются, зато имеют очень любопытный коррелят. Одиссей говорит Кирке, что не может разделить ложе с ней, которая *μοι σὺς μὲν ἔθηκας ἐνὶ μεγάροισιν ἑταίρους* (ст. 338). Общепринятое понимание этого стиха исходит из непространственного значения глагола *τίθημι* как синонима *ποιέω* («делаю»). Здесь перед нами явный случай двойного аккузатива со вторым предикативным аккузативом: *ἔθηκας ἑταίρους σὺς*, «сделала товарищей [моих] свиньями». В таком случае Одиссей говорит о превращении. Однако *τίθημι* имеет и пространственное значение «класть», «помещать». «Пространственное» понимание глагола провоцирует здесь сочетание *ἐνὶ μεγάροισιν*, «в мегаронах», ведь именно с предлогами *ἐν* и *εἰς* чаще всего употребляется глагол *τίθημι* в его пространственном значении «класть, помещать где-то, в чем-то». В этом случае второй аккузатив выступает в качестве приложения («поместил (кого-то/что-то) в качестве кого-то/чего-то»). Тогда смысл высказывания Одиссея таков: «ты поместила в покоях товарищей [моих] в качестве свиней», т. е. речь идет не о превращении, а о том, что товарищи Одиссея выполняют в «мегаронах» Кирки какую-то «роль», выступают в какой-то ипостаси.

Здесь же, в рассказе *Одиссея*, изображается и обратное превращение:

τῶν δ' ἐκ μὲν μελέων τρίχες ἔρρεον (ст. 393).

Это описание еще более скудно («исчезла щетина»), зато позитивным изменениям в *уже человеческом* облике спутников Одиссея посвящено целых 2 последующих стиха («стали тотчас моложе, чем были прежде / и намного красивей и выше», *ἄνδρες δ' ἄψ' ἐγένοντο νεώτεροι ἢ πάρος ἦσαν / καὶ πολὺ καλλίονες καὶ μείζονες εἰσοράασθαι*).

Итак, описание превращения находится в контексте дублирующих рассказов, где основные события оказываются описанными дважды, а иногда даже трижды. Заметим, что полностью дублируются подробности внешнего характера: местонахождение жилища Кирки, поведение людей возле него, поведение самой гостеприимной хозяйки – все это у Гомера описано «привычным» формульным способом. Более специфические подробности (манипуляции Кирки с кикеоном и палочкой) повторяются в *рассказе X* и *рассказе*

Одиссея только содержательно, за исключением формулы $\rho\acute{\alpha}\beta\delta\omega$ $\pi\epsilon\pi\lambda\eta\gamma\upsilon\iota\alpha$, которая используется и в описании превращения, производимого Афиной (16, 456). А вот событие, которое бесспорно является «сердцем всей истории»¹⁰, – само превращение не только не повторяется, но описано с обескураживающей скупостью. Д. Пейдж в свое время обратил на это внимание: «Одна из самых удивительных особенностей гомеровской истории о Кирке – это контраст между длиной и детальностью несущественных пассажей и быстрым и поверхностным описанием таких интересных вещей, как использование *моли* и превращение в свиней и обратно»¹¹. Объяснение, предлагаемое Пейджем, определяется его общей концепцией, согласно которой история с Киркой – это народная сказка. Включая ее в контекст эпической поэмы, поэт, по мысли Пейджа, стремится «минимизировать сказочные элементы»¹². Интересно в этой связи и наблюдение Г. Андерсона: с его точки зрения, в гомеровском рассказе о Кирке совершенно не мотивирована сама необходимость превращения. Объяснение Андерсона – того же рода, что и объяснение Пейджа: необходимость адаптировать фольклорную историю к эпическому контексту привела к ее искажению¹³. Это объяснение не кажется мне удовлетворительным, а к *фольклорности* истории с Киркой мы еще вернемся.

Стоит отметить, что Гомер не всегда так скуп в изображении превращений. Например, Одиссей превращается в старца за 10 стихов (13, 429–438), обратно в красавца – за 4 стиха (16, 173–176), а повторному превращению в старца в этой же песни уделен 1 стих (16, 456). О превращениях, производимых Афиной, говорится не только достаточно пространно, но и подробно, ярко и предельно внятно. Важную роль здесь играют глаголы с конкретным физическим значением: $\kappa\acute{\alpha}\rho\phi\epsilon$ ($\chi\rho\acute{o}\alpha$ $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$); $\omicron\lambda\epsilon\sigma\epsilon$ ($\tau\rho\acute{\iota}\chi\alpha\varsigma$); $\alpha\mu\phi\acute{\iota}$ $\delta\epsilon$ $\delta\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha$ $\pi\alpha\lambda\alpha\iota\omicron\upsilon$ $\theta\eta\kappa\epsilon$ $\gamma\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$; $\kappa\nu\acute{\nu}\zeta\omega\sigma\epsilon\nu$ ($\omicron\sigma\sigma\epsilon$); $\acute{\omega}\phi\epsilon\lambda\lambda\epsilon$ ($\eta\beta\eta\nu$). Так обозначены действия, производимые Афиной. Для «пассивных» изменений состояния той или иной части тела используется в основном глагол $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\omicron\mu\alpha\iota$: $\mu\epsilon\lambda\alpha\chi\chi\rho\omicron\iota\eta\varsigma$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$; $\kappa\nu\acute{\alpha}\nu\epsilon\alpha\iota$ δ' $\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\tau\omicron$ $\acute{\epsilon}\theta\epsilon\iota\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$ $\alpha\mu\phi\acute{\iota}$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\omicron\nu$.

Изображение превращений в рассказе о Кирке удивляет не только краткостью – сама форма этого описания настораживала еще александрийских филологов. Зенодот предлагал в ст. 239–240 вместо $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ $\phi\omega\nu\eta\eta\nu$ $\tau\epsilon$ $\tau\rho\acute{\iota}\chi\alpha\varsigma$ $\tau\epsilon$ // $\kappa\alpha\iota$ $\delta\acute{\epsilon}\mu\alpha\varsigma$ («головы, голос,

щетина и (тело)сложение») читать κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε // καὶ πόδας («головы, голос, щетина и ноги»). Трудно сказать, смущал ли Зенодота в первую очередь недостаток логики в перечислении телесных частей и способностей, подвергшихся метаморфозе, или то обстоятельство, что слово δέμας здесь занимает явно нехарактерную для него позицию: в «Одиссее» в перечислениях оно употребляется 17 раз, из них 13 – формульные, а в неформульных перечислениях, за исключением данного случая, δέμας всегда стоит на первом месте¹⁴. Чтение Зенодота, таким образом, придавало описанию необходимую систематичность, выстраивая его по принципу «сверху вниз», с головы до ног, и одновременно избавляло текст от эксцентричного словоупотребления.

Настораживают ст. 239–240 и современных комментаторов. Чтение *без* учета конъектуры Зенодота требует, с их точки зрения, иных усилий для восстановления логики перечисления. Для этого κεφαλὰς предлагается здесь понимать как обозначение человека или животного в целом (pars pro toto)¹⁵, а все последующие аккумулятивы как зависящие от κεφαλὰς относительные¹⁶. В этом случае: «Они были свиньи голосом, щетиной и телосложением».

Заметим, что сама идея превращения в этих стихах практически не выражена. Единственный глагол ἔχον (букв. «имели») семантически статичен (ср. γένετο и ἐγένοντο в описании превращения Одиссея). Динамика может содержаться только в форме имперфекта, если понимать его в начинательном значении.

Итак, в изображении собственно превращения Гомер предельно краток и даже как будто неловок. Интересующие нас слова Гермеса не проясняют картины, а только сообщают ей дополнительную загадочность странным сравнением спутников Одиссея со свиньями в неких потаенных местах где-то внизу, в углублениях земли. Однако именно это соположение понятий может оказаться решающим для объяснения всех особенностей гомеровского повествования об истории с превращением и даже пролить свет на происхождение самой этой истории. Дело в том, что между *свиньями* и *потаенными глубинами* существовала прямая и непосредственная связь в контексте, очень далеком, на первый взгляд, от гомеровского эпоса, – в контексте праздника Фесмофорий.

III

Смысл и содержание праздника Фесмофорий восстанавливается по немногочисленным и глуховатым источникам, что не удивительно, потому что обряды этого празднества были по преимуществу тайными. Именно поэтому комедия Аристофана, посвященная Фесмофориям, так мало может рассказать нам о самих Фесмофориях.

И все же кое-что об этом празднике известно. Он считается одним из древнейших греческих праздников, уходящих корнями в обряды, связанные с культом могущественного женского божества (или божеств) микенской и даже минойской эпохи¹⁷. Справлялись Фесмофории не только в Афинах, но по всей Греции, в Малой Азии и на Сицилии¹⁸. В Афинах праздник проходил с 11 по 13 месяца Пианопсиона (вторая половина октября – первая половина ноября), перед началом сева, но вот в других частях Греции (в частности, на Делосе и в Фивах) празднование Фесмофорий было, возможно, связано со временем жатвы¹⁹.

Основные сведения касаются афинских Фесмофорий. Мы знаем, что в празднике могли участвовать только замужние женщины; участие мужчин исключалось. Первый день праздника назывался *ἄνοδος*, второй – *ἡστία*, третий – *καλλιγένεια*²⁰. Считается, что именование первого дня праздника, «Восхождение», связано с тем, что женщины поднимаются к Фесмофориону и совершают приготовления к празднику. Фесмофорион находился предположительно на Пниксе, хотя не исключено, что в большом городе их могло быть несколько²¹. Возможно, Фесмофории в Аттике вообще справлялись по демам, в частности в Элевсине²². В первый день избирались распорядительницы праздника, а также ставились шатры, в которых женщины проводили все дни и ночи праздника²³. Второй день, «Пост», был днем воздержания: женщины сидели на подстилках, сделанных из растения, считавшегося антиафродисиаким (по-видимому, это был прутняк обыкновенный, *Vitex agnus castus*²⁴), и постились²⁵. Название третьего дня обычно возводят к эпитету Деметры как подательницы плодов и покровительницы всяческого плодородия²⁶. Форма *καλλιγένεια*, таким образом, понимается как *nomen auctoris* («Подательница прекрасных плодов») ²⁷. С одной стороны, это нарушает принцип именования дней празд-

ника по их основному содержанию («Восхождение», «Пост»), с другой – слова с формантом -γένεια в греческом – это обычно *poīna qualitatis* (ср. *εὐγένεια*, «хорошее рождение», «благородство», *δυσγένεια*, «плохое рождение», «неблагородство»). Так что *καλλιγένεια* должно буквально означать «прекрасное рождение», и это, скорее всего, тоже именование по основному содержанию праздничного дня, связанного с поощрением плодородия земли и человеческой плодовитости²⁸. Оно и стало эпитетом богини, которой и был посвящен праздник.

О том, какие обряды совершались во время праздника, сообщает схолия к «Разговорам гетер» Лукиана. Правда, текст во многом невнятный, его по-разному толкуют²⁹, а потому привожу текст полностью с подстрочным переводом³⁰.

Schol. Lucian Dial. meret. 2.1

Θεσμοφορία ἑορτὴ Ἑλλήνων μυστήρια

Фесмофории – это праздник у греков, включающий

тайные обряды.

περιέχουσα, τὰ δὲ αὐτὰ καὶ Σκιρροφορία καλεῖται. ἦγετο

То же самое называется Скиррофории. И справлялся он,

δὲ κατὰ τὸν μυθωδέστερον λόγον, ὅτι, <ὅτε> ἀνθολογοῦσα
согласно более чем сказочной истории, вот почему:

<когда> Κορα, собиравшая цветы,

ἡρπάζετο ἢ Κόρη ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος, τότε κατ' ἐκείνον

была похищена Плутоном, тогда в этом месте

τὸν τόπον Εὐβουλεύς τις συμβώτης ἔνεμεν ὅς καὶ συγκατε-
некий свинопас по имени Эвбулей пас свиней,

πόθησαν τῷ χάσματι τῆς Κόρης· εἰς οὖν τιμὴν τοῦ Εὐ-

и они устремились в пропасть вслед за Корой. В честь Эвбулея

βουλέως ῥιπτεῖσθαι τοὺς χοίρους εἰς τὰ χάσματα τῆς Δή-
в пропасти Деметры и Керы бросают свиней.

μητρος καὶ τῆς Κόρης. τὰ δὲ σαπέντα τῶν ἐμβληθέντων

А сгнившие останки того, что сбросили вниз

εἰς τὰ μέγαρα κάτω ἀναφέρουσιν ἀντλήτριαι καλούμεναι

в «мегароны», выносят наверх именуемые «черпальщицами»

γυναικες καθαρεύσασαι τριῶν ἡμερῶν καὶ καταβαίνουσιν

женщины: после трехдневного очищения они спускаются

εἰς τὰ ᾄδυτα καὶ ἀνενέγκασαι ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τῶν βωμῶν·

в адитоны и, подняв наверх, возлагают на алтари.

ὣν νομίζουσι τὸν λαμβάνοντα καὶ τῷ σπόρῳ συγκαταβά-
 Считается, что если кто возьмет часть от этого и с зерном
 для посева
 λοντα εὐφορίαν ἔξειν. λέγουσι δὲ καὶ δράκοντας κάτω
 смешает, то будет у него хороший урожай. Говорят еще,
 что внизу,
 εἶναι περὶ τὰ χάσματα, οὓς τὰ πολλὰ τῶν βληθέντων
 около пропасти есть змеи, которые большую часть
 сброшенного
 κατεσθίειν διὸ καὶ κρότον γίνεσθαι, ὁπότεν ἀντλῶσιν αἱ
 поедают, поэтому и производят хлопки,
 когда женщины «черпают»
 γυναιῖκες καὶ ὅταν ἀποτιθῶνται πάλιν τὰ πλάσματα ἐκεῖνα,
 и когда еще раз откладывают это месиво,
 ἵνα ἀναχωρήσωσιν οἱ δράκοντες, οὓς νομίζουσι φρουροὺς
 чтобы отступили змеи, которых считают стражами
 τῶν ἀδύτων. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ ἄρρητοφόρια καλεῖται καὶ
 адитонов. То же самое называется и Арретофориями
 ἄγεται τὸν αὐτὸν λόγον ἔχοντα περὶ τῆς τῶν καρπῶν γενέ-
 и справляется, имея тот же смысл, связанный с плодородием
 σεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς. ἀναφέρονται δὲ
 и человеческой плодovitостью. И здесь тоже
 κἀνταῦθα ἄρρητα ἱερὰ ἐκ στέατος τοῦ σίτου κατεσκευα-
 выносят священные предметы, сделанные из пшеничного теста, –
 σμένα, μιμήματα δρακόντων καὶ ἀνδρείων σχημάτων. λαμ-
 изображения змей и мужских срамных частей.
 βάνουσι δὲ κώνου θαλλοὺς διὰ τὸ πολύγονον τοῦ φυτοῦ.
 Берут и свежую ветку сосны из-за плодovitости
 этого растения.
 ἐμβάλλονται δὲ καὶ εἰς τὰ μέγαρα οὕτω καλούμενα ἄδυτα
 И в «мегароны» – так называются адитоны – бросают
 ἐκεῖνά τε καὶ χοῖροι, ὥς ἤδη ἔφαμεν, καὶ αὐτοὶ διὰ τὸ
 все это и, как уже было сказано, свиней, которые из-за своей
 πολύτοκον εἰς σύνθημα τῆς γενέσεως τῶν καρπῶν καὶ
 плодovitости являются символом рождения плодов и
 τῶν ἀνθρώπων οἶον χαριστήρια τῇ Δήμητρι, ἐπειδὴ τοὺς
 людей, словно благодарственную жертву Деметре,
 потому что
 Δήμητρίους καρποὺς παρέχουσα ἐποίησεν ἡμέρον τὸ τῶν
 ἀνθρώπων γένος
 она, дав человеческому роду плоды Деметры, укротила его.

Схолиаст называет это разъяснение смысла праздника «мифологическим» (*μυθικός*), а далее предлагает разъяснение самого названия праздника, называя его «естественным», или «природным» (*φυσικός*). Название «Фесмофорий» возводится к эпитету Деметры *θεσμοφόρος*, «приносящая законы». «Законы», *θεσμούς*, принесенные Деметрой, объясняет схолиаст, определяют, как следует людям добывать и приготавливать пищу.

Такое разъяснение давно считается неудовлетворительным: еще в 30-х годах прошлого века Л. Дойбнер предположил, что *θεσμοί* в названии праздника обозначает не «законы», как было принято считать, а те самые перегнившие остатки, которые поднимали из пещер и возлагали на алтари³¹.

Текст схолии не позволяет понять, как соотносятся и различаются три названных здесь праздника – Скирофории, Арретофории и Фесмофории. Сообщение Клемента в «Протрептике» отчасти разъясняет невнятную схолию. Для Клемента Скирофории, Фесмофории и Арретофории – праздники родственные и не просто связанные с культом двух богинь, Деметры и Персефоны, но имеющие сходную обрядность.

Protrepticus 1, 17, 1

*Βούλει καὶ τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια διηγῆσωμαί σοι
καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν ἀρπαγὴν τὴν ὑπὸ Ἀιδωνέως καὶ τὸ
σχίσμα τῆς γῆς καὶ τὰς ὕς τὰς Εὐβουλέως τὰς συγκατα-
ποθείσας ταῖν θεαῖν, δι' ἣν αἰτίαν ἐν τοῖς Θεσμοφορίοις
μεγαρίζοντες χοίρους ἐμβάλλουσιν; Ταύτην τὴν μυθολογίαν
αἱ γυναῖκες ποικίλως κατὰ πόλιν ἐορτάζουσι, Θεσμοφόρια,
Σκироφόρια, Ἀρρητοφόρια, πολυτρόπως τὴν Φερεφάττης
ἐκτραγωδοῦσαι ἀρπαγὴν.*

Хочешь, и о Ферефатте расскажу тебе самое интересное: тут и корзина, и похищение, устроенное Аидонеем, и земля расступившаяся, и свиньи Эвбулея, устремившиеся вниз к обеим богиням, из-за чего на Фесмофориях сбрасывают свиней, принося их в жертву в мегаронах³². Эту историю женщины в городе празднуют разнообразно, справляя Фесмофории, Скирофории, Арретофории, многими способами разыгрывая похищение Персефоны³³.

Что касается Скирофорий, то сведения о них содержатся и в других источниках. Этот праздник, именуемый также «Скира», справлялся в месяце Скирофорионе (июнь–июль), 12 числа. Как сообщает Павсаний (I, 37.2), праздник справлялся в местечке под названием Скирон по дороге к Элевсину, где находились святилища сразу нескольких божеств – Деметры, Персефоны, Афины и Посейдона. Современные исследователи вполне уверенно относят Скирофории к группе праздников в честь Деметры³⁴.

Что же касается Арретофорий, то праздник под таким названием нигде, кроме двух приведенных выше случаев, не упоминается. Можно было бы предположить, что речь идет об Аррефориях. В таком случае форму «Арретофории» можно объяснить как результат гиперкоррекции, так как название этого праздника действительно связывали с несением «тайных предметов» (*ἄρρητα*). Однако все, что мы знаем об Аррефориях, никак не соответствует описанию нашего схолиаста. Более того, Аррефории вообще были посвящены Афине и Афродите, а не Деметре и Персефоне³⁵.

И все же, несмотря на неоднозначность текста схолии, можно сделать несколько важных выводов о сущности и обрядовости Фесмофорий и родственных им празднеств.

1. Это праздники плодородия земли и человеческой плодовитости³⁶.

2. Важнейшие обряды этих празднеств связаны с так называемыми пропастями Деметры и Керы («адитонами», *ἄδιτα*, или «мегаронами», *τὰ μέγαρα*), куда сбрасывали

а) свиней³⁷,

б) сделанных из пшеничного теста змей,

в) фаллосы, тоже сделанные из такого теста.

3. Во время Фесмофорий женщины-«черпальщицы» спускались в «мегароны» и выносили наверх перегнившие остатки того, что было в эти «мегароны» сброшено.

4. Этот своеобразный «компост» возлагали на алтари.

5. Часть его брали себе и люди, чтобы подмешать к зерну перед посевом для обеспечения «плодовитости» этого зерна.

Вопрос о том, когда именно в «мегароны» сбрасывали свиней с тестяными змеями и фаллосами, всегда вызывает споры. Есть мнение, что это происходило во время Скирофорий, за 4 месяца до Фесмофорий³⁸. Это мнение кажется наиболее разумным пре-

жде всего потому, что для перегнивания всего сброшенного в «мегароны» требовалось время. Кроме того, есть и другие резоны относить этот обряд к празднику Скирофорий³⁹. По другой гипотезе этот обряд совершался всего за два дня до Фесмофорий, во время праздника Стений, также посвященных Деметре⁴⁰. Наконец, высказывается и такое предположение: то, что поднимали из «мегаронов» «черпальщицы» на Фесмофориях, сбрасывалось туда во время Элевсинских мистерий. Речь в этом случае идет уже не об афинских Фесмофориях, а о «местных» элевсинских. И в этом нет ничего странного, ведь Фесмофории не были сугубо афинским праздником — они, как уже говорилось⁴¹, справлялись по всей Греции, а в самой Аттике могли справляться и по демам.

Не меньшие затруднения вызывает и вопрос о том, в какой из трех дней Фесмофорий поднимали из «мегаронов» ту «в высшей степени неаппетитную смесь свиных костей, мяса и теста»⁴², которая образовалась гниением сброшенных в «мегароны» свиней и фигурок из теста. Предположительно это происходило в ночь со второго дня на третий. А вот в третий день эту священную смесь возлагали на алтари, чтобы убогатворить богиню и обеспечить «прекрасное рождение» плодов земных и человеческих.

В любом случае Фесмофории оказываются входящими в своеобразный праздничный цикл, где праздники связаны друг с другом не только чтимыми божествами и сюжетом мифа о них, но и преемственностью совершаемых обрядов.

IV

Сведения письменных источников нашли подтверждение в археологии. При раскопках в Элевсине в 1880-х годах были обнаружены пять глубоких шахт, примыкавших к юго-восточному портику так называемого Телестериона⁴³.

Эти шахты шли вглубь до самой почвы. Они были сделаны из того же камня, что и фундамент здания, но никакой структурной функции не имели. Сравнительно недавний повторный анализ результатов раскопок XIX в. показал, что в центральном колодце была плодородная земля, что-то вроде компоста, а в двух других — кости животных⁴⁴. Археологи отождествили эти шахты с теми самыми

«мегаронами», о которых сообщают письменные источники в связи с праздником Фесмофорий.

Очень важно, что «мегароны» в Элевсине не уникальны. Таково же, по мнению археологов, было назначение ямы глубиной до 0,75 м, сделанной в святилище Деметры и Керы в Коринфе, правда, здесь она находилась внутри храма⁴⁵. В святилище Деметры в Приене был обнаружен прямоугольный колодец с каменной кладкой, а в Агригенте – сделанное прямо в алтаре круглое отверстие, уходящее в глубину на 1,2 м⁴⁶.

V

Вернемся теперь к истории с превращением у Гомера и попробуем посмотреть на него сквозь призму обряда. Для такого взгляда, помимо загадочной фразы Гермеса о свиньях и потаенных глубинах, есть еще одна предпосылка. Выше уже говорилось о том, что истоки образа Кирки принято искать прежде всего в древневосточной традиции, однако анализ иконографических версий интересующей нас истории меняет направление поисков.

Дело в том, что сцену с превращением спутников Одиссея изображали многократно на протяжении столетий, с эпохи поздней архаики (самое раннее известное нам изображение этой сцены датируется 560 г. до н. э.) вплоть до римской эпохи. Но способ изображения оставался неизменным: Кирка в окружении странных персонажей с головами животных и телами людей. Любопытно, что этот способ практически никогда не использовался в изображении других превращений (Актеона, Ио, Каллисто, Ифигении) – греческие художники, начиная с VI в. до н. э., находили множество других интереснейших приемов. А вот зоокефальные персонажи в греческой иконографии были закреплены за иной сферой: начиная с микенской эпохи так изображались участники культового действия, рядившиеся животными. Некоторые изображения свидетельствуют о том, что обряды, в которых участвовали такие персонажи, были связаны с могущественным женским божеством⁴⁷. Таким образом, иконография сцены с Киркой и превращением помещает ее в специфический контекст, связанный с *культовым действием*, а не с *мифологическим превращением*.

Итак, мои предположения сводятся к следующему.

1. В основании гомеровской истории с Киркой и превращением в свиней лежит культовый субстрат. Если мы абстрагируемся от приключенческой стороны истории, то получим определенный набор мотивов: могущественная богиня; покорные ей жертвы, забывающие о своей прежней жизни под воздействием кикеона; некие потаенные глубины, в которых они пребывают в свином облиии; их возвращение и прекрасное преображение. Все названные мотивы присутствуют и в «сценарии» праздника Фесмофорий: Деметра; свиньи в глубоких «мегаронах»; их возвращение в виде драгоценных, священных удобрений (тоже своего рода прекрасное преображение). Что же касается кикеона, то в связи с Фесмофориями о нем ничего не сообщается, зато он входил в программу Элевсинских таинств, а связь между этими двумя празднествами была, по-видимому, очень тесной⁴⁸. Заметим также, что в культе, как и в сюжете «Одиссеи», богиня тесно связана с подземным миром.

2. Гомеровский эпос усвоил эту историю из фольклорной традиции, в которой она сформировалась⁴⁹. Можно попытаться реконструировать в общих чертах процесс трансформации культового «сценария» в фольклорную историю с превращением. Очень многое здесь, с моей точки зрения, определялось самой таинственностью совершавшихся обрядов: она могла стать основным стимулом к складыванию такой истории. Всей полнотой знания о содержании и смысле совершавшихся обрядов обладали только участники, посвященные, но какая-то часть сведений расходилась и в кругу непосвященных. О том, как это происходило, можно в какой-то мере, с поправкой на поздний характер источника, судить по фрагменту Элиана (fr. 44): «Батт, основав Кирену, имел навязчивое желание узнать тайные обряды Фесмофоры и, решив идти напролом, стал подсматривать. Сначала жрицы пытались утихомирить его и отразить вторжение. Но поскольку он был настроен воинственно и решительно, они не стали делиться с ним запретным и тем, что лучше было не видеть. Зато первоначальное и то, от чего ничего ужасного не может случиться ни с тем, кто смотрит, ни с теми, кто показывает, вот это они и позволили ему увидеть...»⁵⁰.

Такая мера осведомленности не могла, конечно, породить приключенческую историю. Для того чтобы она сложилась, требовалось забвение самого культового источника, разрыв с культовым

контекстом. В случае с Фесмофориями именно такой разрыв, по всей видимости, и произошел. С одной стороны, празднество возводят по меньшей мере к микенской эпохе, что в какой-то мере подтверждает и археология: например, в Элевсинском святилище, связанном, как уже говорилось, не только с Элевсинскими таинствами, но и с Фесмофориями, присутствует микенский страт, свидетельствующий о микенском периоде жизни святилища⁵¹. С другой стороны, бесспорные свидетельства культовой активности в Элевсине относятся только к периоду ранней архаики, к VIII–VII вв. до н. э. Таким образом, культовый субстрат истории с Киркой мог относиться к микенскому времени, а значительный перерыв в культовой традиции создал необходимые условия для появления фольклорного рассказа о могущественной богине-колдунье, которая превращает людей в свиней.

Особую проблему здесь составляет само имя Кирки: остается загадкой, на каком этапе реконструируемого мной процесса формирования фольклорной истории и почему она получила такое наименование. Ситуация осложняется прежде всего тем, что мы не знаем, под каким именем (или именами) чтилась богиня на древнейших этапах истории культа.

А вот сам образ богини, *превращающей* своей властью людей в свиней, мог сложиться под влиянием наиболее потаенной части обрядового действия, характерной для древнейших культов великих богинь, когда участники *рядились* животными, посвященными божеству, и в таком облики чтили свое божество. Это происходило в мистерияльных культах Аркадии (в святилище Афины Алеи в Тегее, в святилище Деспины, Деметры и Артемиды в Ликосуре), рядились животными и в Бавроне⁵², так что нельзя исключить, что и в древнейших формах празднества, ставшего нам известным под именем Фесмофорий, в «мегароны» отправлялись не свиньи, а люди, ряженные свиньями. Некоторым подтверждением служит здесь та специфическая иконография истории с Киркой, о которой уже говорилось: сцену с превращением было принято изображать в виде группы зоокефальных персонажей вокруг женской фигуры, т. е. именно так, как изображали ряженных животными участников культа.

3. Особенности гомеровского повествования о Кирке и превращении обусловлены особенностями фольклорной истории. Прежде

всего это касается дублирующих рассказов. Если предположить, что повествовательные дублиеты имеют не только и даже не столько технический, сколько художественный смысл, что они не столько служат экономии сил эпического певца, сколько «удостоверяют» рассказ, подтверждают его основательность, то отсутствие повтора в таком контексте может оказаться значащим. Изображение самого превращения выпадает из дублирующих рассказов даже в тех случаях, когда повтор был бы уместен (в словах Гермеса или в описании обратного превращения). А сочетание с предельной краткостью и некоторой неловкостью описания создает, с моей точки зрения, впечатление не то чтобы недостоверности, но уклончивости этого изображения.

Подтверждением того, что это уклончивость намеренная, служит, на мой взгляд, та форма, в которой Гермес объясняет Одиссею положение его спутников. Гермес не утверждает, что люди Одиссея *стали* свиньями, *превратились* в свиней, но *сравнивает* их положение с положением свиней, причем само сравнение имеет «скользящий» характер, так что остается непроясненным, кто именно находится в «сокровенных местах», свиньи или люди. На мой взгляд, это замечательный художественный прием, избавляющий поэта от необходимости прямо говорить о том, о чем умалчивает и сама фольклорная история. Ведь если мое предположение верно и эта история действительно имеет культовый субстрат, то именно ее сердцевина – превращение – и должна была быть наименее развитой, потому что восходила к области запретного, такого, о чем ни у кого никогда определенных сведений не было, к самой потаенной части обрядового действия. Так что отмеченные Д. Пейджем и Г. Андерсоном особенности гомеровского повествования о превращении следует, на мой взгляд, объяснять не стремлением поэта «минимизировать сказочные элементы» и вообще не необходимостью адаптировать фольклорный материал к нуждам эпоса⁵³, а характером самой фольклорной истории.

С предлагаемой точки зрения можно объяснить еще одну деталь гомеровского повествования, не нашедшую до сих пор разумного истолкования. Гермес предупреждает Одиссея, что он должен разделить с богиней ложе, но прежде она должна поклясться, что не причинит Одиссею зла – *μή σ' ἀπογυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνορα θήῃ* (ст. 301). Эти слова повторяет Одиссей (ст. 341). Почему

появляется мотив лишения мужской силы? Некоторые сообщения о празднике Фесмофорий так или иначе затрагивают тему мужчины-жертвы.

Aelian fr. 44:

«Батт, основав Кирену, имел навязчивое желание узнать тайные обряды Фесмофоры и, решив идти напролом, стал подсматривать. Сначала жрицы пытались утихомирить его и отразить вторжение. Но поскольку он был настроен воинственно и решительно, они не стали делиться с ним запретным и тем, что лучше было не видеть. Зато первоначальное и то, от чего ничего ужасного не может случиться ни с тем, кто смотрит, ни с теми, кто показывает, вот это они и позволили ему увидеть. Все жрицы, участвующие в таинстве, оставались еще в священном облачении. Подняв обнаженные мечи, они с окровавленными руками и лицами (они были умащены кровью жертв) все вместе по условному знаку двинулись к Батту, чтобы *взять себе то, что делает его мужчиной*⁵⁴».

Павсаний 4, 17, 1:

«Есть в Лаконике местечко Эгила, где возведен священный храм Деметры. Узнав, что женщины справляют там праздник, Аристомен и его люди <...> так как женщины решили защищаться не без побуждения со стороны богини, то многие мессенцы были ранены ножами, которыми женщины закалывали жертвенных животных, и вертелами, на которых жарили мясо. Самого Аристомена, побив факелами, взяли живым. Однако он спасся, той же ночью бежав в Мессению. Виновницей этого признали жрицу Деметры Архидамию Она отпустила его не за деньги, но потому что еще раньше была в него влюблена, а в свое оправдание сказала, будто Аристомен сбросил оковы и сбежал».

Намек на то, что мужчина в обряде Фесмофорий может выступить в роли жертвы, содержится, на мой взгляд, и в сцене из «Фесмофориазус» Аристофана. Мнесилох, собираясь проникнуть на Фесмофории, подвергается мучительной «депиляции». Когда дело доходит до самых интимных частей, Мнесилох восклицает: *Οἷ-μοι какоδαίμων, δελφάκιον γενήσομαι* (ст. 237). *Δελφάκιον* – уменьшительная форма к *δέλφαξ*, «свинья, хрюшка», т. е. «свинюшка,

свиночка». Свинья в контексте Фесмофорий имеет совершенно определенный смысл – это жертвенное животное Деметры. При этом слово *δελφάκιον* использовалось и переносно для обозначения женских срамных частей. Так что Мнесилох шутливо опасается, с одной стороны, превратиться в женский срам, т. е. *лишиться мужественности*, а с другой – стать *свиньей* как *жертвенным животным*.

Очень интересно в этой связи изображение на аттической чернофигурной чаше с Родоса (ок. 550 г. до н. э.)⁵⁵. Согласно принятой интерпретации, это сцена из праздника в честь Деметры: вереница (пляшущих?) женщин тянет за собой к алтарю обнаженного мужчину. Б. Ашмол полагал, что это сцена из третьего дня Фесмофорий, Каллигении. Мужскую фигуру Ашмол интерпретировал как изображение «цветущего юноши» (*παῖς ἀμφιθαλής*), чье присутствие, как он пишет, «было существенно в день Каллигении, <...> посвященный прежде всего человеческой плодovitости»⁵⁶. Остается только догадываться, какую роль должен был сыграть «цветущий юноша» в день Каллигении. Во всяком случае, мужское естество играло какую-то роль в обрядах Фесмофорий⁵⁷, о чем может, в частности, свидетельствовать обычай отправлять в «мегароны» вместе со свиньями фаллосы из теста.

Все сделанные мной предположения и реконструкции касаются не столько самого образа Кирки, сколько связанного с ним превращения, но именно оно может стать ключом к интригующему образу загадочной богини.

Примечания

- ¹ *Brown R.* The Myth of Kirke. London, 1883; *Wilamowitz-Möllendorf von U.* Homerische Untersuchungen. Berlin, 1884, 115 ff.; *Crane G.* Calypso: Backgrounds and Conventions of the Odyssey. Frankfurt am Main, 1988; *Yarnall J.* Transformations of Circe: The History of an Enchantress. Urbana, 1994; *West M.* The East Face of Helicon. New York, 1999. P. 404 sq.; *Marinatos N.* The Goddess and the Warrior: The Naked Goddess and Mistress of Animals in early Greek Religion. London; New York, 2000; *Marinatos N.* The Cosmic Journey of Odysseus // *Numen*. 2001. Vol. 48, No. 4. P. 381–416; *Abusch T.* The Epic of Gilgamesh and the Homeric Epics // *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to*

Intercultural Influences. Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Paris, France, October 4–7, 1999. Helsinki, 2001; Левинская О.Л. Античная Asinaria: история одного сюжета. М., 2008 (Orientalia et Classica. Вып. XXI).

² LSJ, v. I.

³ В этой связи очень интересны слова Эврилоха, когда тот просит Одиссея не уводить в жилище Кирки вторую половину команды:

ἂ δειλοί, πόσ' ἔμεν; τί κακῶν ἰμείρετε τούτων;
 Κίρκης ἐς μέγαρον καταβήμεναι, ἥ κεν ἅπαντας
 ἥ σὺς ἥ λύκους ποιήσεται ἥ λέοντας,
 οἳ κέν οἱ μέγα δῶμα φυλάσσοιμενί

Несчастные, куда идти? Зачем вы стремитесь к несчастьям?
 В покои Кирки сойти, которая всех вас
 Сделает свиньями, или волками и львами,
 Чтобы ей сторожили жилище...

(10, 431–432).

Здесь важно значение глагола *καταβήμεναι*. В «Одиссее» он употребляется в прямом пространственном смысле – «сходить вниз», «спуститься»

10, 558 = 11, 63 – Эльпенор забывает *спуститься* с *крыши*;

18, 206 – Пенелопа *спускается* из спальни = 23, 85 = 1, 330;

23, 20 – Пенелопа просит Эвриклею *спуститься* из ее спальни в зал;

11, 523 – Одиссей о Неоптолеме, который «*спустился*» с коня;

2, 337 – Телемах *спускается* в кладовые дворца = 15, 99 (о Менелae);

10, 107 – дочь лестригона Антифата «*спускается*» из города к источнику;

24, 203 – Одиссей и спутники «*спускаются*» из города;

два последних контекста не выпадают из общего правила, ведь город всегда стоит на возвышении.

23, 252 – Одиссей *спускается* в «дом» Аида.

Правда, в самом начале XX в. была попытка интерпретировать значение глаголов *ἀναβαίνειν* // *καταβαίνειν* у Гомера в «горизонтальном» смысле – не «подниматься/спускаться», а «выходить/входить» (прежде всего применительно к пространственным отношениям внутри дома). Эта интерпретация не выдерживает критики в свете археологических данных. Ведь не только дворцовые сооружения, но и дома микенской эпохи были многоуровневыми, с подвальными и полуподвальными помещениями, и в контексте такого дома простран-

ственные перемещения в доме Одиссея, обозначенные интересующими нас глаголами, самым естественным образом воспринимаются как «подъемы» и «спуски».

Употребление глагола *καταβήμεναι* в речи Эврилоха кажется исследователям в высшей степени странным. Действительно, если *μέγαρον* обозначает здесь дом, жилище Кирки в целом (такие метонимические употребления для слова *μέγαρον* часты в «Одиссее», см., например, 1, 276, 415 и т. д.), то почему к ее дому нужно *спускаться*, если говорящий находится на берегу, а жилище Кирки – в глубине острова? Даже если учесть послегомеровское употребление *καταβαίνειν*, то в таких случаях глагол обозначает, наоборот, движение из глубины материка или из города к морю. Если же *μέγαρον* здесь не троп и обозначает главную, центральную, часть дома, «зал», то слова Эврилоха еще менее понятны – в мегарон у Гомера, как показывают остальные контексты, *спускаются* только из внутренних помещений.

Как объяснить явное отклонение в употреблении глагола от общегомеровской нормы? Д. Грей предположила в свое время, что таким способом поэт «подчеркивает глубину опасности, как если бы Кирка и смерть бессознательно отождествлялись... Но это не то объяснение, для которого можно найти параллели или доводы» (Gray D. Houses in the Odyssey // CQ. 1955. 49. P. 6). В дальнейшем я постараюсь показать, что применительно к спутникам Одиссея речь идет именно о пространственном, а не образном спуске.

- ⁴ Так же устроены рассказы о лотофагах, лестригонах и быках Гелиоса. Смена повествовательской позиции во всех случаях мотивирована сюжетом (в случае с лотофагами и лестригонами Одиссей отправляет на разведку своих спутников, а в случае с быками Гелиоса он засыпает).

- ⁵ A Commentary on Homer's Odyssey. Vol. II. Books IX–XVI / A. Heubeck, S. West, A. Hoekstra et. al. Oxford, 1990. P. 55.

- ⁶ ст. 252 = 10:

εὔρον δ' ἐν βήσσησι τετυγμένα δώματα Κίρκης //
εὔρομεν ἐν βήσσησι τετυγμένα δώματα καλὰ

ст. 253 = 211:

[ξεστοῖσιν λάεσσι, περισκέπτῳ ἐνὶ χώρῳ] //
ξεστοῖσιν λάεσσι, περισκέπτῳ ἐνὶ χώρῳ

Строка 253 отсутствует в большей части рукописей и у Евстафия.

ст. 254~ 221–222:

ἔνθα δέ τις μέγαν ἴστον ἐποιχομένη λίγ' αἶειδεν //
Κίρκης δ' ἔνδον ἄκουον αἰδούσης ὀπὶ καλῇ
ἴστον ἐποιχομένης μέγαν ἄμβροτον

ст. 255 = 228–229:

ἡ θεὸς ἡ γυνήρ τοι δ' ἐφθέγγοντο καλεῦντες //
ἡ θεὸς ἡ γυνήρ ἀλλὰ φθεγγώμεθα θᾶσσον.
ὥς ἄρ' ἐφώνησεν, τοι δ' ἐφθέγγοντο καλεῦντες.

ст. 256–257 = 230–231:

ἡ δ' αἰψ' ἐξελθοῦσα θύρας ὥϊξε φαεινὰς
καὶ κάλειρ οἱ δ' ἅμα πάντες αἰδρεῖσιν ἔποντο //
"ἡ δ' αἰψ' ἐξελθοῦσα θύρας ὥϊξε φαεινὰς
καὶ κάλειρ οἱ δ' ἅμα πάντες αἰδρεῖσιν ἔποντο

ст. 258 = 232:

αὐτὰρ ἐγὼν ὑπέμεινα, δῖσάμενος δόλον εἶναι //
Εὐρύλοχος δ' ὑπέμεινεν ὅσατο γὰρ δόλον εἶναι

⁷ Заметим, что в рассказе Эврилоха и совпадающей с ним части *расказа X* на 11 строк приходится 6 формул или их вариаций:

εὔρον δ' ἐν βήσσησι τετυγμένα δώματα Κίρκης

Это любопытная, учитывающая, возможно, созвучие начальных *οὔρε- os/εὔρον* вариация обычной для контекста «Илиады» формулы *οὔρεος ἐν βήσσησι* (4 p.) (Ил. 3, 34; 14, 397; 16, 634, 766); ср. 11, 87 – *οὔρεος ἐν βήσσησιν*.

ξεστοῖσιν λάεσσι

Это также вариация: ср. *ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοις/ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοισιν* (3 p.) (Ил. 18, 504; Од. 3, 406; 8, 6) (эта формула достаточно гибкая для того, чтобы использоваться в разных метрических позициях) и *ῥυτοῖσιν λάεσσι/πυκνοῖσιν λάεσσι* (3 p.) (Од. 6, 267; 14, 10; Ил. 24, 798).

περισκέπτῳ ἐνὶ χώρῳ (2 p.) (Од. 1, 426; 14, 6)

ἔσταν δ' ἐν προθύροις (4 p.) (Од. 7, 4; 8, 304, 325; 16, 12)

ἀειδούσης ὀπὶ καλῇ (3 p.) (Ил. 1, 604; Од. 5, 61; 24, 60)

θύρας ὥϊξε φαεινὰς (1 p.) (Од. 21, 45)

⁸ ст. 310 = 220

ἔστην δ' εἰνὶ θύρῃσι θεᾶς καλλιπλοκάμοιο //
ἔσταν δ' ἐν προθύροις θεᾶς καλλιπλοκάμοιο,

ст. 311~229 = 255 (Euril)

ἐνθα στὰς ἐβόησα, θεὰ δέ μευ ἔκλυεν αὐδῆς //
ὥς ἄρ' ἐφώνησεν, τοι δ' ἐφθέγγοντο καλεῦντες //
ἡ θεὸς ἡ γυνήρ τοι δ' ἐφθέγγοντο καλεῦντες.

ст. 312 = 230 = 256 (Euril.)

ἡ δ' αἰψ' ἐξελθοῦσα θύρας ὥϊξε φαεινὰς //
ἡ δ' αἰψ' ἐξελθοῦσα θύρας ὥϊξε φαεινὰς //
ἡ δ' αἰψ' ἐξελθοῦσα θύρας ὥϊξε φαεινὰς

ст. 313 = 231 = 257 (Euril)

καὶ κάλειρ αὐτὰρ ἐγὼν ἐπόμεν ἄκαχήμενος ἦτορ //
καὶ κάλειρ οἱ δ' ἅμα πάντες αἰδρεῖησιν ἔποντο //
καὶ κάλειρ οἱ δ' ἅμα πάντες αἰδρεῖησιν ἔποντορ

ст. 314 = 233

εἶσε δέ μ' εἰσαγαγοῦσα ἐπὶ θρόνου ἀργυροῦλου //
εἶσεν δ' εἰσαγαγοῦσα κατὰ κλισμούς τε θρόνους τε

ст. 316–317–234–236

τεῦχε δέ μοι κυκῶ χρυσέω δέπα, ὄφρα πίοιμι,
ἐν δέ τε φάρμακον ἦκε, κακὰ φρονέουσ' ἐνὶ θυμῷ //
ἐν δέ σφιν τυρόν τε καὶ ἄλφιτα καὶ μέλι χλωρόν
οἶνω Πραμνείῳ ἐκύκαρ ἀνέμισγε δὲ σίτῳ
φάρμακα λύγρ', ἵνα πάγχυ λαθοῖατο πατρίδος αἴης.

10, 318–319 = 237–238

αὐτὰρ ἐπεὶ δῶκέν τε καὶ ἔκπιον οὐδέ μ' ἔθελξε,
ῥάβδῳ πεπληγυῖα ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν //
αὐτὰρ ἐπεὶ δῶκέν τε καὶ ἔκπιον, αὐτίκ' ἔπειτα
ῥάβδῳ πεπληγυῖα κατὰ συφείοισιν ἔεργνυ

Формулы в этой части рассказа:

κατὰ κλισμούς τε θρόνους τε (7 р.) (Од. 1, 145; 3, 389; 15, 134; 17, 86, 179; 20, 249; 24, 385).

πατρίδος αἴης (8 р.) (Од. 1, 75, 203; 4, 262, 521; 18, 145; 19, 301; 23, 353; 24, 290).

ῥάβδῳ πεπληγυῖα (2 р.) (Од. 10, 319; 16, 456).

⁹ ст. 293 ~ 238; ст. 294–295 = 321–2; ст. 299–300 = 343–344; ст. 301 = 341; ср. ст. 298–385; 387.

¹⁰ Page D. Folktales in Homer's Odyssey. Cambridge, Mass., 1973 (далее – Page). P. 57.

¹¹ Ibid. P. 69.

¹² Ibid. P. 57.

¹³ Anderson G. Greek and Roman Folklore: A Handbook. Westport, Conn., 2006. P. 67 (далее – Anderson).

¹⁴ Μέντορι εἰδομένη ἡμὲν δέμας ἡδὲ καὶ αὐδὴν
καί μιν φωνήσας' ἔπεα πτερόεντα προσηύδα (5 р.) (Од. 2, 268, 401; 22, 206; 24, 503, 548)

οὐ μὲν θην κείνης γε χερείων εὐχομαι εἶναι,
οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, ἐπεὶ οὐ πως οὐδὲ ἔοικε
θνητὰς ἀθανάτησι δέμας καὶ εἶδος ἐρίζειν (3 р.) (Од. 5, 211–3; 7, 210; 14, 177)

Ναυβολίδης, ὃς ἄριστος ἔην εἰδός τε δέμας τε
πάντων Φαιήκων μετ' ἀμύμονα Λαοδάμαντα (5 p.) (Од. 8, 116; 11, 469;
18, 251; 19, 124; 24, 17)

Ср. 5, 212 οὐ δέμας οὐδὲ φυήν
16, 174 θῆκ' ἀμφὶ στήθεσφι, δέμας δ' ὤφελλε καὶ ἥβην
19, 381 ὥς σὺ δέμας φωνήν τε πόδας τ' Ὀδυσῆϊ ἔοικας

- ¹⁵ Kraft H. Vergleichende Untersuchungen zu Homer und Hesiod. Göttingen, 1963, P. 41–2; Commentary. P. 57.
- ¹⁶ Ibid. P. 41–42; Commentary, ibid.
- ¹⁷ Nilsson M. Griechische Feste von religiöser Bedeutung. Leipzig, 1906. S. 313–325; Geschichte der Griechischen Religion. München, 1992 (далее – GGR). S. 456–466; Simon E. Festivals of Attica; an Archeological Commentary. Madison, 1983 (далее – Simon). P. 17; Harrison J. Prolegomena to the Study of Greek Religion. Cambridge, 1991 (далее – Harrison). P. 120.
- ¹⁸ Simon. P. 18.
- ¹⁹ Tsanetou A. Something to Do with Demeter: Ritual and Performance in Aristophanes' Women at the Thesmophoria // AJPh. 2002 (далее – Tsanetou). Vol. 123 (3). P. 331, n. 4.
- ²⁰ Schol. Ar. Thesm. 78; 585; Harrison. P. 121; Simon. P. 18; Tsanetou. P. 332, Table 1.
- ²¹ Thompson H.A. Pnyx and Thesmophorion // Hesperia. 1936. 5 (далее – Thompson); Simon. P. 18, n. 5.
- ²² Clinton K. Sacrifice at the Eleusinian Mysteries // Early Greek Cult Practice / Ed. R. Hägg, N. Marinatos, G. Nordquist. Stockholm, 1988. P. 78–79; Evans N. Sanctuaries, sacrifices and the Eleusinian mysteries // Numen. 2002. Vol. 49 (3). P. 248, n. 50 (далее – Evans).
- ²³ Аристофан. Фесмофоризусы, 624, 658 и схолии ad loc.
- ²⁴ Aelianus. De natura animalium IX 26; Harrison. P. 130.
- ²⁵ Плутарх. Об Исиде и Осирисе, 69; Harrison. P. 126–128; Tsanetou. P. 333, n. 10.
- ²⁶ Плутарх. Греческие вопросы, 31; Лукиан. Александр, 50; Harrison. P. 130; Tsanetou, ibid.
- ²⁷ LSJ, v. I.
- ²⁸ Nilsson. GGR. P. 465.
- ²⁹ Deubner L. Attische Feste. Berlin, 1932. S. 40–44; 50–51; Nilsson. GGR. P. 463; Parke H. Festivals of the Athenians. Ithaca, 1977 (далее – Parke). P. 83; Simon. P. 19; cf.: Thompson. P. 188.
- ³⁰ Перевод мой. – О.Л.
- ³¹ Deubner L. Op. cit. P. 44 sq.; Nilsson. GGR. P. 464; Нильссон М. Греческая народная религия. СПб., 1998. С. 34–36; Parke. P. 83; Simon. P. 19.

- ³² Термин *μεγαρίζοντες*, употребленный Клементом, труден для перевода. В связи с Фесмофориями употреблен только у Клемента – по-видимому, в сложном значении «приносить в жертву в мегаронах» – см. об этом: *Burkert W., Raffan J.* Greek Religion. Cambridge, Mass., 1987 (далее – Burkert). P. 243, 442; *Blundell S., Williamson M.* The Sacred and the Feminine in Ancient Greece. London; New York, 1998. P. 157.
- ³³ Перевод мой. – О.Л.
- ³⁴ Parke. P. 56–62; Simon. P. 22–24.
- ³⁵ Simon. P. 39–46.
- ³⁶ Nilsson. GGR. P. 465; *Нильссон М.* Указ. соч. С.36; Parke. P. 83; Simon. P. 21–22.
- ³⁷ У Павсания этот обряд упоминается вне связи с Фесмофориями: свиней сбрасывали в «мегароны» в Беотии, в святилище Деметры и Коре, рядом с городом, название которого, «Потнии», восходит к общему эпитету этих богинь – «Владычицы» (9.8.1).
- ³⁸ Parke. P. 159.
- ³⁹ Parke. P. 159; Simon. P. 19.
- ⁴⁰ Simon. P. 19.
- ⁴¹ Ср. выше. С. 167.
- ⁴² Parke. P. 83.
- ⁴³ Телестерионом принято именовать главное сооружение святилища – храм, в котором, по всей видимости, происходило посвящение в таинства. Это здание отождествляется по меньшей мере с VIII в. до н. э., несмотря на многократные перестройки с тенденцией к расширению, оно сохраняло неизменными некоторые особенности своей архитектуры. Во-первых, Телестерион всегда был отгорожен от остальной части святилища сплошной стеной. Во-вторых, он всегда стоял на искусственном возвышении. В-третьих, Телестерион всегда включал в себя меньшее по размеру (3х12 м) помещение, которое большинство археологов называют Анакторон. В VI в. до н. э. Телестерион – это почти квадратное (25 х 27 м), крытое здание, в северо-западной части Анакторон.
- ⁴⁴ *Clinton K.* Op. cit. P. 73, 76; Evans. P. 241 sq.
- ⁴⁵ *Bookidis N., Stroud R.S.* The Sanctuary of Demeter and Kore: topography and architecture // *Corinth*. Vol. XVIII. Pt. III. American School of Classical Studies at Athens. Princeton, NJ., 1997. P. 72.
- ⁴⁶ *Burkert W., Raffan J.* Greek Religion: archaic and classical. Cambridge, Mass., 1987. P. 243.
- ⁴⁷ Подробнее об этом: *Левинская О.Л.* Указ. соч. С. 76 сл.
- ⁴⁸ *Clinton K.* Op. cit. P. 78–79; *Clinton K.* The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis // *Greek Sanctuaries: New Approaches* / Ed. N. Marinatos, R. Hägg. London; New York, 1993; Evans. P. 242, n. 33.

- ⁴⁹ Об истории с Киркой как одной из фольклорных историй, усвоенных эпосом, см.: Page. P. 57 sq.; *Hansen W.* Homer and the Folktale // *A New Companion to Homer* / Ed. I. Morris, B. Powell. Leiden, 1997; Anderson. 2006. P. 67.
- ⁵⁰ Перевод мой. — *О.Л.*
- ⁵¹ Речь идет о так называемом Мегароне В. Это четырехугольное сооружение, располагающееся под «Телестерионом» времени Писистрата. Наиболее ранней является часть стены позднего среднеэлладского периода (XX–XVII вв. до н. э.). О функциях этого сооружения археологи, начиная с Куруниотиса, спорили много. Сам Куруниотис, а за ним и Милонас, полагали, что это храм Деметры микенского времени и даже, возможно, древнейший телестерион (помещение для посвящения в таинства). Таким образом, греческие археологи предполагали, что культ Деметры появился еще в эпоху поздней бронзы. Более того, и Куруниотис, и Милонас развивали концепцию *непрерывности* этого культа с микенской эпохи вплоть до эпохи архаики. В последнее время к этой концепции исследователи относятся скептически, указывая на недостаточную ее доказуемость (*Cosmopoulos M.* Mycenaean religion at Eleusis // *Greek Mysteries. The Archeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults* / Ed. M.B. Cosmopoulos. London; New York, 2003. P. 1–24).
- ⁵² *Jost M.* Mystery Cults in Arcadia // *Greek Mysteries...* P. 143–168; *Jost M.* Sanctuaires et cultes d’Arcadie. Paris, 1985; *Kahil L.* L’Artemis de Brauron; Rites et Mystere // *Antike Kunst.* 1977 (20).
- ⁵³ Page. P. 69; Anderson. P. 67.
- ⁵⁴ Курсив мой. — *О.Л.*
- ⁵⁵ Лондон, Британский музей 1906. 12–15.1.
- ⁵⁶ *Ashmole B.* Kalligeneia and Hieros Arotos // *JHS.* 1946. Vol. 66. P. 8–10; *Connelly J.B.* Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece. Princeton, 2007. P. 66–67.
- ⁵⁷ Burkert. P. 245.



Д.О. Торшилов

СЛОВА ГЕСИОДОВСКИХ МУЗ (ТЕОГОНΙΑ 26–28)
И АМЕБЕЙНАЯ ВЕРСИФИКАЦИЯ

Во время посвящения Гесиода в поэты Музы обращаются к нему со словами, которые неоднократно толковались в современной науке. Различие толкований зависит в большей степени от того, в какой контекст ставит исследователь слова Муз: историко-культурный, историко-литературный или историко-философский. Однако если сосредоточиться не на смысле, а на форме этих строк, нетрудно обнаружить их сходство с амейным стихом греческой буколической поэзии (который известен и в других фольклорных традициях). Несколько обстоятельств делают связь обсуждаемого эпизода с традицией буколики несомненной: пастушеский контекст самой сцены; мотив коровы или стада коров как постоянный элемент мифа о посвящении в поэты (ср. истории об Аполлоне, Керамбе, Архилохе, также индоевропейские параллели); инвективность первой строки, соответствующая перебранкам амейного фольклора; упоминания об амейном пении Муз в греческом эпосе; специфическое отношение параллелизма и антитезы формы и содержания двух строк, которое нельзя свести к простой анафоре.

Ключевые слова: Гесиод, Музы, амейный стих, буколика, архаическая поэтика, фольклор, посвящение в поэты

Обнаружение и осмысление какого-либо высказывания самого автора о своем творчестве, суждения о его свойствах и целях или, тем более, программного заявления – один из самых заманчивых приемов филологического исследования. В классическом эпосе такое заявление обычно следует искать в *propositio thematicis* в начале поэмы, связанном с обращением к Музе или Музам. Инвокация Муз в «Теогонии», развернутая более чем на 100 сти-

хов и образующая целый гимн к ним¹ (или несколько гимнов – это зависит от интерпретации композиции²), не только вся целиком может рассматриваться как такое высказывание, но и содержит много отдельных строк, пригодных на эту роль. Хотя ясно, что *propositio thematis* самой «Теогонии» (в узком смысле) содержится в стихах 33–34³, перед этим Музы от первого лица произносят куда более общее суждение о своей деятельности, которое хочется отнести то ли к гесиодовскому эпосу в целом, то ли к воззрениям этого эпоса на поэзию. Толкования этих строк весьма многочисленны – что не удивительно, поскольку сами слова Муз ставят под сомнение возможность людей их истолковать:

πομπένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.
(Hes. Theog. 26–28)

Неотесанные⁴ пастухи, [заслуживающие] злой брани, брюхо
и ничего больше!
Мы умеем [или: знаем, как⁵] говорить много обманов,
подобных настоящим [вещам⁶],
А когда захотим, мы умеем [или: знаем, как] пропеть
[или: огласить] правду⁷.

В обзоре интерпретаций, которые эти строки получили в научной литературе, отчасти (но только отчасти) можно опереться на недавний комментарий к началу «Теогонии»⁸ Пьетро Пуччи (который сам является создателем изящной и тщательно проработанной интерпретации⁹). Исследование толкований, которые делались для стихов 27–28 в последние 150 лет, само по себе может быть любопытнейшим материалом по истории науки. Но здесь мы наметим только некоторые вехи.

С конца XIX до середины XX вв. держалась в качестве авторитетной гипотеза, заявленная, в частности, в учебнике Криста: стих 27 (об обманах) – полемический выпад против Гомера или гомеровского эпоса, стих 28 (о правде) – характеристика собственной поэзии. Крист писал: «Гесиод был натурой серьезно настроенною, критическою, <...> Гесиод ищет правды – не забавляющей игры, не блестящей видимости, <...> сознательно противопоставляет себя Гомеру – Theog. 27–28 = τ 203»¹⁰. Филология конца XIX в. видела

в героическом ионийском эпосе и в дидактическом «материковом», или «беотийском» сменявшие друг друга литературные «течения», причем новое течение сознательно выступает против старого с «манифестом». Безусловно верное понимание отличий гесиодовского эпоса от гомеровского вкладывалось, таким образом, в конкретные строки этого эпоса и трактовалось как сознательный намек автора. Поддерживали это воззрение и Э. Роде, Гёттлинг в своем комментарии того же времени и многие филологи XX века¹¹. Представление о возможности в словах Муз конкретной аллюзии довел до логического конца Дж. Арригетти¹², адресующий обвинение во лжи не Гомеру, но одному только Одиссею, применительно к вымышленным историям которого в «Одиссее» (т 203) употребляется формула об «обманах, подобных настоящим вещам»¹³.

Схожим образом построена интерпретация Г. Надя¹⁴, исходящая из не менее справедливого понимания роли эпической поэзии в создании греческого национального и религиозно-культурного единства и видящая в словах Муз смыслы, вытекающие уже из этой историко-культурной (а не историко-литературной) правды, так что «обманы» 27 стиха трактуются как намек на местные сказания, а «правда» 28-го – как создаваемая эпосом база единой общегреческой религии. Впрочем, позднее Надя признал философское звучание слов Муз¹⁵.

Вообще в историко-философский контекст эти слова ставятся столь же давно, сколь в историко-литературный и историко-культурный. «С Гесиода начинается эпоха, ведущая роль в которой принадлежит духу, что накладывает свой отпечаток на весь греческий мир», – начинал Йегер пассаж, в котором описывает встречу поэта с Музами и цитирует их слова о лжи и правде¹⁶. «The old light-heartedness is gone, and it is important to tell the truth about the gods», – комментировал их Джон Бёрнетт¹⁷, подразумевая, что этот поиск правды о богах приведет к ксенофановской критике эпической религии. У Ксенофана и у Платона имеются и периодически обсуждаемые пассажи, лексически близкие к словам гесиодовских Муз¹⁸, и, конечно же, многократно повторяются обвинения во лжи, адресованные самим поэтам¹⁹. Вообще значение темы для развития греческой философии трудно переоценить. Ключевой она является и для других областей греческой культуры: Ф. Якоби²⁰ цитирует слова Муз в связи со знаменитым началом книги Гекатея, показывая

их важность для истории греческой прозы вообще и историографии в частности – и несомненно, что Гекатеем двигало желание отделить правду от многочисленных обманов²¹.

С последних десятилетий XX в. усиливается желание исследователей совместить филологическое понимание с философским и отказаться от однозначной атрибуции «обмана» одним поэтам, а «правды» другим. Слова Муз понимаются как говорящие о свойствах поэзии вообще, или языка вообще, или об общих ограничениях человеческой природы перед лицом олимпийцев. П. Пуччи, критикуя трактовки старой германской школы и Надя, говорит, что они подразумевают, будто адресат Гесиода знает, какая именно поэзия «обман»; а в таком случае бессмысленно добавлять ἐτύμοιόν ὁμοῖα²² (и, добавим мы, не нужно списывать это на механическое повторение формулы, потому что формульный аппарат вариативен и не лишает поэта возможности выразить желаемое). Тот, кто, – продолжает Пуччи, – не хочет видеть *подобия* лжи одного стиха правде другого, игнорирует *скандальность* заявления Муз и его остроту. Пуччи и сам сознает, что вопрос упирается в то, как понимать ὁμοῖος – «неотличимый» или просто «схожий»; но даже если принять второе значение (добавим мы), о критериях отличия известно одно: правду Музы говорят, когда захотят²³.

Если предельно упрощать выкладки итальянского ученого, они сведутся к тому, что строки 27 и 28 в конечном счете значат одно и то же (в связи с чем сам Пуччи вспоминает Гераклита²⁴). С одной стороны, раз обманы речи Муз *подобны* настоящим вещам, они эти вещи в известной степени показывают (хоть одновременно и скрывая), с другой – ἀλήθεια последнего стиха обозначают явленность, открытость вещей (конечно, используется известная этимология), но явленность и открытость именно в той же речи Муз²⁵. Этот парадокс искусно ставится в контекст представлений греческой философии и культуры о речи-разуме, логосе, рациональная составляющая которого ведет к познанию истины, хотя чисто словесная скрывает и обманывает. В краткой форме согласны с пониманием Пуччи и русские исследователи архаической поэтики: «ложное, вымышленное поэтическое слово тем не менее служит отражением <...> истины»²⁶.

Трактовка Пуччи уже подвергалась критике за парадоксализм и «дерридианство»²⁷. Относительно последнего нужно сказать, что

выводы Пуччи укоренены в материале и не являются следствием применения к нему той или иной предвзятой концепции. Феррари приводит много мест из Гесиода, доказывая, что разница между правдой и ложью ему важна и он нисколько не собирается эту разницу смазывать. Но вряд ли эти выкладки имеют отношение к данному месту. Пуччи приводит в ответ данные о том, что гесиодовские боги не стесняются обманывать смертных, напоминая прежде всего о таком их подарке людям, как Пандора. Естественно добавить, что такое поведение вообще характерно для богов греческого эпоса: например, как правило, они являются людям в ложном облике и только иногда, когда захотят, показывают истинный (или только подобный ему). Так же – когда захочет – Зевс во второй песни «Илиады» посылает людям то правдивые сны, то ложные, не давая критерия различения. Вообще, подытоживая, нужно сказать, что в толкуемых строках Музы не более чем прямо и открыто описывают обычный модус общения богов греческого эпоса с людьми и подтверждают, что так обстоит дело и в их области деятельности, их *τιμῆϊς* (как это называется в эпосе).

Так мы подходим к еще более радикальной интерпретации: согласно С. Клэй²⁸, главное, о чем поведали Музы Гесиоду, – это дистанция между бессмертными и смертными, на которой и построена его картина мира, непреодолимый разрыв, *unbridgeable distance* или *гар*, между уровнем знаний и возможностей тех и других. Первым, бранным, стихом, – в котором Пуччи с присущей ему виртуозностью и умением видеть *double bind* находит не просто брань, но три возможности именно для пастухов принять поэтический дар, – Музы как раз четко и сразу подчеркивают эту дистанцию.

Клэй безусловно права в том смысле, что в сцене описывается теофания, а не просто дается тезис из области теории языка и познания или делается ход в литературной полемике. Однако следовало бы все-таки обратить внимание на то, что поэту-дидактику, поэту-теоретику Музы говорят об этой прискорбной для смертных ситуации прямо, и в спорах исследователей, принявших позицию «неотличимости», о том, считает ли (и на каком основании) Гесиод свою собственную поэзию правдивой²⁹, ответ ясен: конечно, он относит ко всему тому, что Музы «повелели ему петь»³⁰, то знание о дистанции, которое богини вполне открыто, несмотря на эту самую дистанцию, дали ему в первом уроке. «Разрыв» между

двумя мирами, между племенами (γένος) смертных и бессмертных, при всем их неотменимом различии никак не является в гесиодовской поэзии абсолютно непреодолимым, если вспомнить, например, о посвященных смешанному племени продолжениях «Теогонии» – «Перечне богинь» и «Перечне женщин».

Если стремиться пополнить картину, то нетрудно обнаружить и другие интерпретации стихов 27–28. Есть понимания, близкие к своего рода неомарксизму, в которых «обман» поэзии Гесиода оказывается напрямую связан с обманом эксплуатируемых эксплуататорами при помощи мифа и религии³¹, есть и интерпретации в русле гендерных исследований, в конечном счете отсылающие к подсознательному страху мужчины перед женщинами³². Короче, реакция ученых читателей последних веков на эти лаконичные строки заставляет удивиться творческой удаче Гесиода и подумать о глубине и правоте сказанных полтора века назад слов Теодора Бергка:

...В самой природе таких произведений (дидактического эпоса. – Д.Т.) лежит некоторая отрывистость и афористичность; поэт быстро спешит от одной мысли к другой и предоставляет самому слушателю заполнять пробелы; в этом именно сказывается близкое родство дидактической поэзии с лирической. Энергия мысли была бы ослаблена, если бы поэт пожелал распространяться вширь или повсюду крепко держаться за одну нить. В быстрых переходах к противоположным мыслям, в остановке на возникающих побочных мыслях, в перескакивании к дальнейшему, словом, в кажущемся беспорядке и бессвязности и лежит особенная прелесть, возбуждающая слушателя к самостоятельной деятельности³³.

Следов же того, что в древности эти строки вызывали особенно бурную реакцию, нет. Уже описанный модус отношения богов к смертным древним был привычен, как и двусмысленность их слов и знамений. Если слова Муз из «Теогонии» чем-то и выделяются на фоне загадок, которыми изъяснялся, например, Аполлон через Пифию, то как раз прямоотой, ясностью и тем, что все-таки дают надежду на правду. За прямооту их цитирует Афинагор Афинский в «Прошении за христиан» (24, 6) – как иллюстрацию своих доказательств, что эллинские боги есть падшие ангелы. Афинагор вообще повторяет всю критику, выдвинутую против богов эпоса греческой

философией, об идейной связи которой с разбираемыми гесиодовскими стихами говорилось выше. О том, что заявление Муз в целом дает надежду на правду, говорит схолиаст, перифразируя их слова: πολλή τις ἐστὶ περὶ ἡμᾶς ἀρετὴ καὶ οὐχ, ὥς φασί τινες, πάντα φάμεν τὰ ψευδῇ «есть у нас и некоторые большие достоинства, и не все, что мы говорим, ложь (как утверждают некоторые)». Таким образом, продолжает схолиаст, Гесиод сообщает авторитет Муз всему дальнейшему рассказу о происхождении богов³⁴, – то есть, как мы говорили выше, призывает и слушателя отнестись ко всей «Теогонии» данную здесь характеристику.

Другой момент, который был ясно слышен традиции и о котором практически не вспоминают новейшие исследователи, – это буколический характер сцены встречи с Музами. В однозначно буколическом, пастушеском контексте вспоминают ее Алкей Мессенский (AP VII 55) и Вергилий в шестой эклоге (69–71). Возможно, примерно с тех пор, как Бергк констатировал отсутствие в «Трудах и днях» всякой сельской идиллии в позднейшем смысле слова³⁵, буколика стала рассматриваться как заведомо позднейшее эллинистическое явление, сравнение с которым ничего не может дать для понимания Гесиода. Но фольклорное существование того, что изобразил Феокрит, несомненно древнее Феокрита, не говоря о мифологических корнях сюжета посвящения в поэты. К сельской же идиллии в том смысле, в котором она имеет место у римских поэтов и тем более в новоевропейском классицизме и сентиментализме, буколика и у самого Феокрита имеет косвенное отношение.

Факты, говорящие об обмене коров на лиру, собраны, например, в статье Фиви Янниси³⁶. В самом деле, обмен коров на лиру описывается и в гомеровском гимне к Гермесу – а до того, как Гермес-логос при помощи обмана (которого он тоже вовсе не чуждался) заставил Аполлона стать кифаредом, тот был пастухом коров, буколом. Исчезнувшие, как бы обмененные на лиру коровы присутствуют и в предании о даровании поэтического дара Архилоху, изложенном в надписи Мнесиэпа³⁷. Роль лиры в мифе о Керамбе анализирует Еспер Свенбро³⁸; для нас важно, что Керамб встречался с Музами, также будучи пастухом, и вообще вся его история, как она известна по пересказу Антонином Либералом Никандра³⁹, разыгрывается в однозначно буколическом контексте. Таким образом, связь мифа о посвящении в поэты со статусом пастуха много древней Феокрита.

Мало того, связь коровы и сакральной речи может иметь даже индоевропейские, догреческие корни⁴⁰.

После всего сделанного для интерпретации строк 26–28 дальнейшее уточнение содержания слов Муз представляется нам вряд ли возможным (если не говорить об их постановке в еще один неожиданный контекст), а интерпретация Пуччи–Клэй (если соединить их достоинства) в принципе исчерпывающей. Но можно обратить внимание на форму и стиль этих строк. В этом отношении бросаются в глаза два обстоятельства: неожиданная, внутри «Теогонии» почти немыслимая в стилистическом отношении бранность первой строки и яркий параллелизм двух последующих – параллелизм, одновременно являющийся антитезой. Параллелизм вообще достаточно редок в греческом эпосе, что отличает его от поэтических традиций, полностью основанных на параллелизме (как, например, финский эпос). Зато специфичность буколики в формальном, стиховедческом отношении составляет именно амебейный стих с обязательным параллелизмом, след фольклорных состязаний в стихотворстве и засвидетельствованная у многих народов форма исполнения. Обе указанные особенности – перебранка и антитеза/параллелизм метрически равных долей текста – свойственны амебейным состязаниям.

К перебранкам относятся самые простые амебейные идиллии Феокрита (IV) и Вергилия (III). Грузинская поэтическая традиция наряду с финской в наибольшей степени – из известного круга национальных поэтических традиций – хранит следы амебейного повтора и параллелизма смысла и формы (так что даже само стихотворство, *шаироба*, называется тем же словом, что состязание в амебейной версификации). Народные хранители этой традиции, *мешаире*, в основном изоэпично бранят друг друга. Понятна связь перебранки и самой идеи словесного состязания.

Параллелизм стихов 27–28, конечно, может быть объяснен и иначе. Традиционные комментарии обычно видят здесь просто анафору, причем для анафоры глагола «знать» обнаруживаются параллели как в греческом эпосе, так и за его пределами. Однако ценность лексического и философского анализа Пуччи для нас в том, что он показывает наличие в этих стихах не просто анафоры, но тех сложных отношений одновременного параллелизма и антитезы, единства, достигаемого только возражением, повтора и

идентичности формы и смысла и одновременно их неснятого противоречия, которые являются неповторимым достоинством именно лучших образцов амебейного стиха, как мы знаем его у Феокрита и Вергилия.

В «Одиссее» ἴδμεν., ἴδμεν повторяют Сирены (μ 189–191), дочери одной из Муз и сами, выражаясь словами Пуччи, *Muse perverse*⁴¹; хотя там строки не образуют формального параллелизма (2+1), причастность их амебейной традиции не исключена. Оценить приводимую Вестом параллель анафоре «знать» из вавилонского эпоса⁴² мы не в состоянии, но, кажется, там не идет речи ни о параллелизме содержания, ни о равенстве формы. Вообще сам по себе повтор «знаю..., знаю» не нуждается в специальных объяснениях, и дело не в нем, а в указанном специфическом соотношении формы и смысла, которое Пуччи пытается объяснить применительно к анафоре. Его объяснения много лучше легли бы на фигуру амебейности. Сама же по себе скрепа анафоры в амебейном стихе также употребительна:

ΒΑ. δέϊλαῖαί γ' αὖται, τὸν βουκόλον ὡς κακὸν εὖρον.

ΚΟ. ἧ μὰν δέϊλαῖαί γε, καὶ οὐκέτι λῶντι νέμεσθαι.

(Theocr. IV 14–15)

Хотя в литературных образцах амебейного стиха обмен строками в две или четыре строки более употребителен, чем отклик стихом на стих, встречается и эта, самая простая форма, и именно о ней идет речь в сохранившемся определении: ἐν πρὸς ἐν ᾠδᾶριον, τοὔτέστιν ἀμωβᾶδῖς «песенка один [в ответ] на один, т. е. амебейно [или: попеременно]»⁴³.

Наконец, известно, что у Гомера, когда речь идет о многих Музах, а не об одной, употребляется формула ἀμειβόμεναι ὀπὶ καλῇ (Α 604, ω 60) – «откликающиеся [или: поющие попеременно] прекрасным голосом», в которой очень трудно не увидеть описания амебейного пения, хотя в деталях толкования возможны расхождения. «At all events it is the first surviving reference to ‘amoebean’ verse», – мнение Кёрка, комментировавшего Α 604⁴⁴. Альфред Хойбек, комментатор ω 60, осторожней: по его мнению, сцена из «Илиады» может быть понята так, что хор Муз откликается запевале Аполлону, в сцене же «Одиссеи», которую еще Аристарх считал

послегомеровской и в которой Муз, как у Гесиода, девять, «значение ἀμείβεσθαι не может быть определено точно»⁴⁵. Возможно, представление об амейности пения Муз сложилось в позднейших пластах гомеровского эпоса и в гесиодовском. Возможно, наоборот, как раз устойчивость формулы говорит об отражении традиционного представления, которое при описании конкретной сцены могло звучать по-разному. Само это традиционное представление ясно уловил Вергилий: *amant alterna Camenae* – «Музам нравится [пение] по очереди»⁴⁶.

Таким образом, сочетание буколического контекста, мифа о посвящении в поэты, бранного зачина, параллелизма/антитезы формы и содержания и традиционного представления об амейном пении Муз, как кажется, делает ассоциации с амейной версификацией неизбежными. Здесь уместно вспомнить интересовавшего амейным происхождением эпических песен Веселовского:

Когда антифонизм уступил место единоличному исполнению, может быть и раньше, когда певцу приходилось петь одному, он повторял при случае характерные парные <лессы,> зародившиеся в парном же исполнении, мог присочинять и новые под стать, и это был путь, по которому амейное повторение из естественного стало искусственным, общим местом, тогда как талантливый слагатель мог воспользоваться им в целях психологического анализа или эпической ретардации⁴⁷.

Конечно, в данном случае речь несколько не идет о происхождении гесиодовского эпоса в целом (как не идет, скажем, о распределении двух строк между двумя полухориями Муз). Речь идет, скорее, о литературном использовании и обработке фольклорного жанра «талантливым слагателем в определенных целях», подобной обработке басни о соловье и ястребе в «Трудах и днях» (202–212), хотя менее развернутой и не обозначенной автором эксплицитно (*νῦν δ' αἶνον ... ἐρέω* – «сейчас скажу... притчу», – вводится басня в «Трудах и днях»). Стиль и форма, перебранка и параллелизм играют здесь роль практически эксплицитного обозначения, недвусмысленного для слушателя (или читателя), знакомого с явлением амейной версификации: в прямой речи гесио-

довских Муз он узнавал состязания буколов. Целью же «талантливого слагателя» – или, скорее, эффектом – в данном случае можно назвать не «психологический» анализ и тем более не ретардацию, но, скорее, анализ (прото)философский, выявление и афористическую формулировку. То, что речь Муз генетически связана с традицией амебейной версификации, подтверждает правоту исследователей, ставящих ее в контекст исследований архаической поэтики; однако специфика самого дидактического эпоса Гесиода такова, что внутри греческой культуры дальнейшая судьба поднятых им в этих строках вопросов – в области развития науки и философии.

Примечания

- ¹ О гимне впервые заговорил П. Фридлендер (*Friedländer P.* Das Prooimium der Theogonie // *Hermes* 49. 1914. S. 1–16), ср.: *Minton W.W.* The Proem-Hymn of Hesiod's Theogony // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 1970. Vol. 101. P. 357–377.
- ² Из чисто структурных схем композиции этого гимна можно назвать таблицу Швабля (*Schwabl H.* Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse. Wien, 1966. S. 138–146).
- ³ Καί μ' ἐκέλονθ' ὕμνεϊν μακάρων γένος αἰὲν ἔόντων, σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτον τε καὶ ὕστατον αἰὲν ἀεΐδειν (и повелели мне воспевать род блаженных, вечно сущих, а их самих всегда в конце и в начале песни). Потом *propositio thematis* развернуто повторяется в стихах 105–115.
- ⁴ Пейоративное значение для ἄγραυλος принято видеть в более поздних текстах; нам кажется, здесь возможно такое понимание из-за пейоративного смысла всей строки. В прямом значении «сельские, полевые» эпитет остается тавтологическим.
- ⁵ Знание/умение Муз, их всеведение и поэтическое мастерство одновременно, к сожалению, нельзя охарактеризовать по-русски одним глаголом. См., например, *Гринцер Н.П., Гринцер П.А.* Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. М., 2000. С. 35.
- ⁶ Комментаторы относят ἔτυμα к вещам, а ἀληθέα к речи или вещам, явленным в речи (см. ниже).
- ⁷ Γηρύσασθαι – глагол употребляется у Гесиода и в гомеровском гимне Гермесу, но не у Гомера. У Гомера 4 раза встречается формула

ἀληθέα μυθήσασθαι — ее привычностью, вероятно, объясняется чтение некоторых рукописей μυθήσασθαι. В гимне к Гермесу γηρύω значит «петь» (о птицах, 426), в других контекстах возможно неопределенное «гласить, вещать». В любом случае означает речь с упором на ее звуковую сторону (этимологически от γῆρυς, «голос», звуковая изобразительность очевидна). Относительно Муз смысл «петь» вполне уместен ввиду характера их деятельности. Возможно, он лучше соответствует замедлению versus spondaicus, дающему речи Муз торжественную клаузулу. В целом стилистический регистр заявления Муз тогда поднимается от бранности первой строки через нейтральность второй к торжественности третьей.

- ⁸ Inno alle Muse (*Esiodo*. Teogonia, 1–115) / Testo, introduzione, traduzione e commento a cura di Pietro Pucci // *Filologia e critica*, 96. Pisa; Roma, 2007. P. 60–70. Предыдущая проба комментария к этим стихам: *Verdenius W. J.* Notes on the Proem of Hesiod's "Theogony" // *Mnemosyne*. Fourth Series. 1972. Vol. 25, No. 3. P. 225–260.
- ⁹ Впервые заявленной в: *Pucci P.* Hesiod and the Language of Poetry. Baltimore; London, 1977.
- ¹⁰ Wilhelm von Christ's Geschichte der Griechischen Literatur. 1 Teil. München, 1912. S. 115. Цит. по подборке свидетельств в: *Гесиод*. Работы и дни / Перев. В. Вересаева. М., 1927.
- ¹¹ См. ссылки у Пуччи (Inno alle Muse) или в: *Clay J.S.* Hesiod's Cosmos. Cambridge; New York, 2003. P. 58. По этому вопросу, пишет Клэй, можно составлять доксографию.
- ¹² *Arrighetti G.* Hésiode et les Muses: le don de la vérité et la conquête de la parole // *Le métier du mythe: lectures d'Hésiode*. [Villeneuve d'Ascq], 1996. P. 53–70. Арригетти при этом не приходит в голову давать характеристику личности Гесиода, как это делал Крист.
- ¹³ Ἰσσε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα (он умело говорил много обманов, подобных настоящим [вещам]).
- ¹⁴ *Nagy G.* Hesiod and the Poetic of Panhellenism // *Nagy G.* Greek Mythology and Poetics. Ithaca; London, 1990. P. 44–47. Русский перевод в: *Надь Г.* Греческая мифология и поэтика / Перев. Н.П. Гринцера. М., 2002. С. 70 сл. Эта интерпретация развивается за счет мифографических данных в: *Ковалева И.И.* Сколько Муз у Гесиода и о чем они поют? // Новое литературное обозрение. 2008. № 93.
- ¹⁵ *Nagy G.* Autorité et auteur dans la Théogonie hésiodique // *Ibid.* P. 41–52.
- ¹⁶ *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / Перев. А.И. Любжина. М., 2001 (конец IV главы).
- ¹⁷ *Burnet J.* Early Greek Philosophy. London, 1920 (вступление).

- ¹⁸ *Xenophan*. F 31 DK; *Plat. Resp.* 382d 2–3 (обсуждается в: *Belfiore E.* “Lies unlike the Truth”: Plato on Hesiod, *Theogony*, 27 // *TAPhA*. 1987. 115. P. 47–57).
- ¹⁹ Например: οὐς Ἡσίοδος τε, εἶπον, καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. οὗτοι γάρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγόν τε καὶ λέγουσι (*Plat. Resp.* 377d).
- ²⁰ *FGHist IA*. S. 319.
- ²¹ Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὥς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν – *Hecataeus* F 1.
- ²² *Inno alle Muse*... P. 62.
- ²³ *Ibid.* P. 63.
- ²⁴ *Ibid.* P. 68.
- ²⁵ Или только в пении? Правда это canto, non racconto, – комментирует Пуччи γηρύσασθαι 28 стиха (*Ibid.* P. 69).
- ²⁶ *Гринцер Н.П., Гринцер П.А.* Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. М., 2000. С. 341. Вердикт, высказанный в новой книге по истории поэтики Грейс Ледбеттер, – Музы говорят не о свойствах языка, но о своем умении *манипулировать* им, – кажется, грешит непониманием соотношения божества и сферы его деятельности в греческом язычестве (*Ledbetter G. M. Poetics Before Plato: Interpretation and Authority in Early Greek Theories of Poetry.* Princeton, 2002. P. 45).
- ²⁷ *Ferrari G.* Hesiod’s Mimetic Muses and the Strategies of Deconstruction // *Post-structuralist Classics* / Ed. A. Benjamin, London; New York, 1988. P. 45–78.
- ²⁸ *Clay J. S.* Op. cit. P. 57–60.
- ²⁹ *Clay J. S.* *Ibid.* P. 59; *Pucci P.* Hesiod and the Language... P. 1; из мнений, не отмеченных у Клэй, ср.: *Pratt L.H.* Lying and Poetry from Homer to Pindar: Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics. Ann Arbor, 1993. P. 108.
- ³⁰ Καί μ' ἐκέλονθ' ὑμνεῖν – *Theog.* 33.
- ³¹ *Lincoln B.* Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship. Chicago, 2000. P. 23–25.
- ³² *Bergren A.* Language and the Female in Early Greek Thought // *Arethusa*. 1983. Vol. 16. P. 69–95.
- ³³ *Bergk Th.* Griechische Literaturgeschichte. Bd. I. Berlin, 1872. S. 962. Цит. по: *Гесиод. Работы и дни* / Перев. В. Вересаева. М.: Недра, 1927.
- ³⁴ Τοῦτο δὲ προκατασκευάζειν φασὶ τὸν ποιητὴν, ἵνα ὥς τῶν Μουσῶν

ἀκροώμενοι παραδέξωνται τὴν μέλλουσιν τῶν θεῶν γένεσιν, τῶν Μουσῶν διδασκουσῶν ἡμᾶς, ἀλλ' οὐχ Ἡσιόδου ψιλῶς.

³⁵ *Bergk Th.* Op. cit. P. 963.

³⁶ *Giannisi Ph.* The Cow and the Poet in Ancient Greece // *Pecus. Man and Animal in Antiquity. Proceedings of the Conference at the Swedish Institute in Rome. September 9–12, 2002* / Ed. B.S. Frizell. Rome, 2004.

³⁷ SEG 15.517, Gerber Testimonia fr. 3.

³⁸ *Svenbro J.* Der Kopf des Hirschkäfers. Kerambos und der Mythos des 'Lyrischen' // *Der Prokurist*. 1996. 18. S. 11–66 (перепечатано в: *Archiv für Religionsgeschichte*. 1999. Bd. 1, Hf. 2. S. 133–147).

³⁹ *Ant. Lib.* 22.

⁴⁰ См.: *Гринцер Н.П., Гринцер П.А.* Указ. соч. С. 213.

⁴¹ *Inno alle Muse...* P. 67.

⁴² *West M.L.* The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth. Oxford, 1997. P. 255.

⁴³ *Sch. Theocr.* IX 6a.

⁴⁴ *The Iliad: A Commentary* / Gen. ed. G.S. Kirk. Vol. I: books I–IV, G.S. Kirk. Cambridge, 1985. P. 114.

⁴⁵ *A Commentary on Homer's Odyssey*. Vol. III: books XVII–XXIV / Ed. J. Russo, M. Fernandez-Galiano and A. Heubeck. Oxford, 1993. P. 366.

⁴⁶ *Verg. Ecl.* III 59.

⁴⁷ *Веселовский А.Н.* Эпические повторения как хронологический момент // *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. М., 1989. С. 92.



Е.Ю. Чепель

«ГРЕКИ, ИЗМЫСЛИВШИЕ ВАРВАРСКИЕ ЗЛОДЕЙСТВА»:
ОБРАЗ ВАРВАРА В «ТРОЯНСКИХ» ТРАГЕДИЯХ ЕВРИПИДА

Оппозиция греки–варвары функционирует в трагедиях «Андромаха», «Гекуба», «Троянки» как важное художественное средство для создания этосов персонажей, развития трагического конфликта и эмоционального воздействия на зрителей. На основании лексического, тематического и композиционного анализа трех сцен, описывающих столкновение греческого и варварского миров, следует подвергнуть сомнению традиционный подход к образу варвара в трагедиях Еврипида как к феномену греческого «просвещения» и софистики и рассматривать его в первую очередь как элемент поэтики.

Ключевые слова: древнегреческая трагедия, Еврипид, варвары, «троянские» трагедии Еврипида, варваризация греков.

В современной западной науке сложился определенный подход к изучению варваров и «варварского» в трагедиях Еврипида. Обычно считается, что мир Еврипида, хотя формально еще разделен на варваров и греков, развивает роль «варварского» по сравнению с трагедиями Эсхила: с помощью софистической риторики Еврипид положил конец принципиальному различию между греком и варваром, и в его трагедиях слово «варварский» приобретает скорее символическое и современное, этическое, а не этническое значение¹. У Еврипида греки, совершая поступки, далекие от греческих идеалов, могут одичать (Электра 1031, Ифигения в Тавриде 348) и стать настоящими варварами, «оварвариться» (βαρβαροόομαι, Орест 485). Такая трансформация образа варвара объясняется изменившимся историко-политическим контекстом: в эпоху Пелопоннесской войны главными врагами, с точки зрения афин-

«Греки, измыслившие варварские злодеяства»...

ских зрителей драмы, были уже не варвары, а греки из других полисов, прежде всего спартанцы.

Эдит Холл в своей книге «*Inventing the Barbarian: Greek self-identification through tragedy*» подробно изучила комплекс «варварских» мотивов в древнегреческой трагедии и назвала его «словарем варварства». Однако ее исследование, как и большинство работ о варварах, является, по сути, изучением пропаганды и идеологии в рамках трагедии как общественно-политического института, историей афинского мировоззрения, отраженного в драме², в то же время образ варвара как важный элемент поэтики древнегреческой трагедии остается почти неизученным. Отталкиваясь от основных выводов Холл, мы хотели бы сосредоточиться именно на литературном аспекте образа варвара и ставим своей задачей исследовать его значение в еврипидовой драме.

Под образом варвара мы будем понимать совокупность любых элементов трагедии на лексическом и мотивном уровне, которые маркированы в сознании грека V в. до н. э. и функционируют в трагедии как свойственные варварам («словарь варварства», ср. «алфавит» символов³). Большинство этих элементов сгруппированы вокруг трех главных тем: 1) политическая тирания, монархия восточного типа; 2) рабское положение; 3) перевернутые отношения между полами. Первые два явления по исторически объективным причинам могли ассоциироваться у греков V в. до н. э. с негреческими народами. Действительно, на Востоке, прежде всего в Персии, с которой греки непосредственно столкнулись во время греко-персидских войн, государственное устройство представляло собой единоличное правление обожествляемого монарха. Представление о варварах как о рабах по природе вытекает из идеи монархического правления, при котором все, кроме царя, являются его рабами (Елена 276, Ифигения в Авлиде 1400-1), а также связано с большим количеством в Афинах и в других греческих полисах рабов-иностранцев, захваченных на войне⁴. Относительно третьей «варварской» темы следует отметить, что хотя она и имела, возможно, исторически объективные причины, перевертывание социальных ролей мужчины и женщины у варваров, скорее, выражает «от противного» нормативные проявления этих ролей в греческом обществе. Другими словами, «нормативные отношения между полами определялись через нарушения этой нормы в других культурах»⁵.

Наиболее яркое выражение такого нарушения – это ἀνανδρία, т. е. отсутствие истинной мужественности. В значительной степени зеркальность «их-мира» относится и к первым двум темам: то, что не дозволено у греков (тирания, рабство граждан), является нормой у варваров. В числе менее ярких элементов-мотивов варварства выделяют также трусость, вероломство, дикость обычаев, жестокость. Появление в той или иной сцене сочетания таких элементов помогает достичь определенного драматического эффекта, обогащая сцену дополнительными ассоциациями и вызывая эмоциональный отклик у аудитории⁶.

Следует отметить, что эти элементы семантически неустойчивы: не существует таких лексем (разумеется, кроме самого слова βάρβαρος) или мотивов, которые были бы безусловно закреплены за понятием «варварского» и всегда бы указывали на него зрителям вне зависимости от контекста⁷. Поэтому нельзя с уверенностью утверждать, что мотив, функционирующий в одной трагедии как элемент образа варвара, автоматически будет и в другой трагедии выполнять ту же роль. И наоборот, мотив, закрепленный в какой-либо трагедии за каким-либо «неварварским» значением, в определенном контексте может стать элементом образа варвара. Наконец, повторим, что «варварскими» чертами могут наделяться как представители негреческих народов, так и сами греки. Именно последний случай и станет предметом нашего пристального изучения.

Мы остановимся на трех трагедиях Еврипида, для которых противопоставление греки–варвары является, несомненно, одним из главных структурообразующих элементов, – «Троянки», «Гекуба», «Андромаха»⁸, и рассмотрим, каким образом происходит варваризация греков в каждой из них. Для этого мы выбрали три сцены (из каждой трагедии по одной), которые имеют много общего на мотивном и сюжетном уровнях. Во всех трех сценах мы видим свободного грека-мужчину, воина-победителя, который сообщает о смерти ребенка его матери, троянке-женщине, являющейся по своему социальному статусу его рабыней и военной добычей. В «Гекубе» Одиссей приходит к героине, чтобы забрать Поликсену для жертвоприношения на могиле Ахиллеса (первый эпизодий: 218–443). В «Андромахе» Менелай требует у Андромахи покинуть убежище-алтарь, в противном случае угрожая убить ее сына (второй эпизодий: 309–464). В «Троянках» греческий вестник Талфи-

бий приходит сообщить Андромахе о решении греков сбросить ее сына Астианакса со стены Трои (сцена перед вторым стасимом: 709–798). Рассмотрим три сцены с точки зрения главных «варварских» тем.

Во всех трех трагедиях присутствует традиционное для греческой мысли V в. до н. э. противопоставление: азиатская тирания – греческая демократия. Одиссей и Талфибий, сообщая троянкам о решении, принятом греками, подчеркивают, что это решение принято всем войском, и как бы в доказательство этого используют лексику афинских демократических институтов: ψῆφος (Гек. 219), ἔδοξε (Гек. 220, Тр. 713)⁹. Троянки, напротив, активно ассоциируют себя и свои семьи с царской властью азиатского типа: Поликсена говорит, что ее отец был владыкой (ἄναξ) всех фригийцев, а сама она воспитывалась как невеста для царей и тиранов (Гек. 352, 366), Андромаха оплакивает Астианакса как несостоявшегося тирана Азии (Тр. 748). В трагедии «Андромаха» героиня также была некогда царицей в Трое (303, 461)¹⁰. Противопоставление выходит за рамки традиции, только когда Менелай приписывает себе единовластие (μοναρχία, Андр. 364).

Более интересные результаты дает анализ оппозиции свобода – рабство. Это противопоставление весьма важно для трагедий так называемой троянской группы¹¹. Как мы уже отметили выше, рабское положение в сознании греков присуще варварским народам, а Эллада, наоборот, гордится своей свободой. Внешне такое соотношение сохраняется во всех трех трагедиях. И Андромаха в обеих трагедиях, и Гекуба – прежде всего рабыни (например, Гек. 60, Андр. 374, Тр. 678) и их новый статус постоянно противопоставляется блестящему прошлому троянских цариц (например, Гек. 99, Андр. 303)¹². Однако в трагедии «Гекуба» тема внутренней свободы получает неожиданное развитие в сцене с Агамемноном (Гек. 725–904). Гекуба, описав превратности своей судьбы, убеждает Агамемнона в справедливости своей мести. Но он не может помочь ей отомстить, так как опасается реакции греческого войска. Тогда Гекуба произносит такие слова (864–867):

οὐκ ἔστι θνητῶν ὅστις ἔστ' ἐλεύθερος·
ἢ χρημάτων γὰρ δοῦλός ἐστιν ἢ τύχης
ἢ πλῆθος αὐτὸν πόλεος ἢ νόμων γραφαὶ
εἰργουσι χρῆσθαι μὴ κατὰ γνώμην τρόποις.

Нет среди смертных никого, кто был бы свободен.
Каждый есть раб или денег, или судьбы;
городское большинство или буква законов
заставляет его поступать против собственной воли.

Действительно, если обратиться к главным сюжетным линиям трагедии¹³, окажется, что Полидор погибает из-за того, что Полиместор – раб денег (χρημάτων δοῦλός), а Поликсена – из-за того, что Одиссей – демагог, раб толпы (πλῆθος πόλεος). Именно недостаток свободы приводит к тому, что Полиместор и Одиссей нарушают отношения филии (о теме филии речь пойдет ниже) по отношению к Гекубе и убивают ее детей. Таким же рабом судьбы является Талфибий в «Троянках»: он не по своей воле сообщает Андромахе решение греков (Тр. 710). Агамемнон в «Гекубе» также раб толпы и поэтому не способен воздать Гекубе долг филии. Парадоксально, что Гекуба, будучи по своему статусу рабыней, объявляет, что сделает Агамемнона свободным (868–869):

ἐπεὶ δὲ ταρβεῖς τῶι τ' ὄχλῳ πλέον νέμεις,
ἐγὼ σε θήσω τοῦδ' ἐλευθέρον φόβου.

Если ты боишься и считаешься с большинством толпы,
я сделаю тебя свободным от этого страха.

Такой же парадокс мы видим и в анализируемой сцене с Одиссеем, где Поликсена, несмотря на свой статус рабыни, обнаруживает внутреннюю свободу и благородство. В соответствии с греческим идеалом, она предпочитает скорее умереть свободной, чем жить в рабстве (367–368):

οὐ δῆτ' ἀφίημι' ὀμμάτων ἐλευθέρων
φέγγος τόδ', Ἄιδῃ προοτιθεῖσ' ἐμὸν δέμας.

Нет! Я прощаюсь свободными глазами
с этим светом, Аиду предавая мое тело.

Поликсена не хочет показаться трусливой, чрезмерно привязанной к жизни (φιλόψυχος) женщиной и поэтому добровольно идет на смерть. При этом она произносит то же самое слово φιλοψυχία (привязанность к жизни, 348)¹⁴, которое ранее в контексте греческих добродетелей использует Одиссей (привязанность к жизни противопоставляется готовности славно умереть за Элладу, 310–316). Это слово мы встречаем и в трагедии «Ифигения в Ав-

«Греки, измыслившие варварские злодейства»...

лиде» в речи Ифигении (1385). Она, как и Поликсена, проявляет благородство и готовность умереть ради Эллады и ради свободы греков от варваров. Благородство Поликсены, отмеченное хором (380), особенно ярко проявляется по контрасту с уклончивым и трусливым поведением Одиссея, который отворачивает от нее лицо и прячет руку под плащом, опасаясь знаков мольбы (342–344). Таким образом, тема свободы–рабства встроена в общее противопоставление греки–варвары, причем свобода оказывается парадоксальным образом характеристикой варваров, тогда как греки являются внутренне несвободными.

Противопоставление мужчина–женщина занимает особое место в трагедии «Андромаха» и неоднократно подчеркивается на лексическом и тематическом уровнях¹⁵. Конфликт трагедии основан на соперничестве двух женщин: Гермiony, жены Неоптолема, и Андромахи, его наложницы, причем этот конфликт оформлен в репликах Гермiony именно как конфликт греческой цивилизации с дикостью варварского мира (170–190, 245, 261). Кроме того, само имя главной героини намекает на оппозицию мужского и женского (Андромаха – борющаяся с мужами). В анализируемой нами сцене эта оппозиция не раз возникает на сравнительно небольшом отрезке текста (353–355, 366–365, 372–373) и используется, прежде всего, для варваризации Менелая. Его главная варварская черта – это неспособность вести себя, как должно мужчине. Андромаха в своей речи (319–363) постоянно возвращается к мысли о том, что Менелай недостойн называться воином-мужчиной. Во-первых, он потакает словам и желаниям своей дочери-подростка (326), во-вторых, он храбро сражается с беспомощной женщиной-рабыней (326–328, а также 458):

ὅστις θυγάτηρὸς ἀντίπαιδος ἐκ λόγων
τοσόνδ' ἔπνευσας καὶ γυναικὶ δυστυχῇ
δούλῃ κατέστης εἰς ἁγῶν'.

тот, кто из-за слов дочери, почти ребенка,
так пылает гневом и с несчастной женщиной
рабыней вступает в бой (326–328).

В-третьих, он и Трои разрушил только из-за «женского раздора» (363–364):

διὰ γυναικεῖαν ἔριν
καὶ τὴν τάλαιναν ὤλεσας Φρυγῶν πόλιν.

Из-за женского раздора
Ты и несчастный город фригийцев погубил.

Тема взятия Трои – главная тема этой речи Андромахи (319–364). Андромаха не верит, что такой человек, как Менелай, мог взять Трою. Ведь взятие Трои – это поступок, достойный мужчины (341), а Менелай (в отличие от Неоптолема) оказывается недостойным Трои (329), немужественным (*ἀνάνδρος*, 341). В «Персах» Эсхила эпитет *ἀνάνδρος* употребляется, когда речь идет о персидских женах и воинах (Персы 289, 298). В отсутствии мужественности (*ἀνάνδρεια*) упрекали и самого Ксеркса, когда он сидел дома, вместо того чтобы вести войну (Персы 755). Кроме того, Менелай низок (*φαῦλος* 325) и труслив (456–457). Он сам признается, что удовлетворить свои желания для него важнее, чем взять Трою (369).

Если для трагедии «Андромаха» ведущей темой является оппозиция мужчина–женщина, то для «Гекубы» такой темой могут быть названы отношения филии. Две главные сюжетные линии трагедии (убийство Полидора и Поликсены) так или иначе связаны с традиционной греческой ценностью *φιλία*. Нарушая филию, Полиместор убивает Полидора (953, 982, 985). На основании филии Ахилл требует принести в жертву Поликсену (41–42). Ссылаясь на филию, Гекуба просит у Агамемнона помощи в своей мести (828–829), и на основании филии он ей в этом отказывает (858–859)¹⁶.

В анализируемой нами сцене и Одиссей, и Гекуба используют филию в качестве аргумента в споре. Гекуба напоминает Одиссею о том, как он попал в Трою лазутчиком и был бы убит, если бы не ее милость (*χάρις*). Теперь Одиссей нарушает установившуюся тогда между ними связь, отказывая Гекубе и ее дочери Поликсене в ответной милости. Гекуба сравнивает его с оратором, который в погоне за почестями, угождая толпе, губит друзей (*τοὺς φίλους*, 255–257) и обращается к нему с просьбой как к другу (286). Одиссей отвечает контраргументом: Ахилл также был ему другом, и было бы позором не почтить его как друга теперь, когда он мертв (312). При этом для Одиссея идея филии неразрывно связана с различиями между греками и варварами. Он подчеркивает в своей речи (299–331), что он грек и следует греческим обычаям чтить друзей и тех, кто достоин почести. Варварам он отказывает даже в понятии филии (328–330):

«Греки, измыслившие варварские злодейства»...

οἱ βάρβαροι δὲ μήτε τοὺς φίλους φίλους
ἡγείσθε μήτε τοὺς καλῶς τεθνηκότας
θαυμάζεθ', ὥς ἂν ἡ μὲν Ἑλλὰς εὐτυχῇ,

Вы, варвары, друзей за друзей
не считаете и не восхищаетесь умершими славной смертью,
а в этом есть счастье Эллады.

Подобное представление о неспособности варваров к дружбе встречается у Платона (Пир 182 b–c). Вообще, лучше не вступать с варварами ни в какие доверительные, союзнические отношения, потому что «варварам не свойственна ни верность, ни искренность» (βαρβάροισι ἐστὶ οὐτε πιστὸν οὐτε ἀληθὲς οὐδέν) – так предупреждают спартанские послы афинян в восьмой книге «Историй» Геродота (VIII, 142). Нарушение законов гостеприимства, обман, коварство по отношению к близким людям известны трагедии как элемент образа «чужого»¹⁷. Здесь этот мотив прямо и нарочито связывается с варварством. Однако, желая показать себя настоящим эллином, Одиссей по отношению к Гекубе сам оказывается варваром, потому что не чтит законов дружбы-филии. Греки в анализируемых нами сценах считают себя вправе поступать так с варварами. Одиссей не отрицает, что он убедил греков принести Поликсену в жертву, так же как Менелай не отрицает свое коварство и обман, чуть ли не гордится им (Андр. 436). Андромаха обвиняет Менелая и вместе с ним всех спартанцев в лживости и коварстве (445–452). Парадоксально, что греки (Одиссей и Менелай), на словах приписывающие варварам преступления против традиционных греческих ценностей, на деле сами же их совершают и оказываются объектами обвинения уже со стороны варваров.

Тема преступной и неоправданной жестокости греков, убивающих беззащитных детей, повторяется во всех трех сценах¹⁸. Гекуба спрашивает, неужели грекам кажется более подобающим зарезать на могиле человека, а не быка (Гек. 261–262). Андромаха, жертвуя собой ради сына, предает себя в руки Менелая, чтобы он зарезал ее, убил, повесил за шею (σφάζειν φονεύειν δεῖν ἀπαρτῆσαι δέρον, Андр. 411–412). В «Троянках» Андромаха говорит, что рождала сына не на закление (σφάγιον) данайцам (747), обвиняет греков в каннибализме (δαίνυσθε τοῦδε σάρκας, 775). Так же как в трагедии «Андромаха» (411–412), она подчеркивает жестокость решения греков асиндетическим, нарастающим по се-

мантике рядом глаголов: «ведите, несите, бросайте, если вам угодно сбросить» (ἄγετε φέρετε ῥίπτει, εἰ ῥίπτειν δοκεῖ, 774).

Во всех трех сценах жестокость выражается с помощью лексемы σφάζω, σφάγιον (Гек. 261, 305, 366; Андр. 315, 412, 429; Тр. 747). В трагедии слова этого лексического гнезда не просто обозначают убийство человека, но подчеркивают ритуальность и в то же время особенную преступность и жестокость. Например, мотив искаженного жертвоприношения играет важную роль в «Орестее»¹⁹. Понятно, что в случае с Поликсеной такое словоупотребление для обозначения ритуального заклания на могиле оправдано²⁰. Но в «Андромахе» и в «Троянках» убийство ребенка в анализируемых нами сценах напрямую не связано с жертвоприношением, а в «Троянках» даже способ убийства противоречит словоупотреблению, потому что Астианакса хотят сбросить со стены, а не заколоть. Повидимому, здесь употребление слова σφάγιον должно подчеркнуть для аудитории нечестивость и особую жестокость убийства. Так, в трагедии Эсхила «Агамемнон» не раз подчеркнуто, что убийство, которое Клитемнестра готовит Агамемнону, отличается особым нечестием²¹. Кассандра, обвиняя Клитемнестру в ее преступном замысле, использует слово ἀνδροσφαγεῖον (Аг. 1092), напоминающее глагол ἀνθρῶποσφαγεῖν в речи Гекубы (Гек. 261). Следует отметить, что у Эсхила нечестивость убийства Агамемнона показана в том числе и через варварство: действия и слова Клитемнестры в центральной сцене встречи с Агамемноном изображены как варварские: она расстилает перед ним пурпурные ткани, символ восточной роскоши, предлагает совершить перед ним проскинезу, форму приветствия царя, принятую в Персии, ведет себя и говорит не так, как подобает греческой женщине (914–930). Это делает возможным интерпретацию лексемы σφάγιον в общем контексте анализируемых сцен как дополнительного указания на особую варварскую жестокость греков, так как оппозиция варвары–греки присутствует во всех трех сценах в качестве сюжетного фона. Андромаха напрямую связывает с этой оппозицией жестокость убийства, формулируя эту мысль в виде следующего парадокса (Тр. 764–765):

ὦ βάρβαρ' ἐξευρόντες Ἑλλήνες κακά,
τί τόνδε παῖδα κτείνειτ' οὐδὲν αἴτιον;

О греки, измыслившие варварские злодейства,
зачем вы убиваете это ни в чем не повинное дитя?

Кроме параллелей на мотивном уровне, две из трех сцен (в «Гекубе» и «Андромахе») объединяет также композиционное сходство. Во-первых, сходно положение сцен в структуре трагедии: обе они находятся в первой половине трагедии, Одиссей и Менелай появляются здесь на сцене впервые. Изображение первых греков-мужчин, появившихся на сцене как варваров, сразу расставляет акценты трагедии и симпатии автора. Во-вторых, сходно внутреннее развитие действия в каждой сцене. Узнав о намерении грека убить ребенка, троянка просит не делать этого, пытаясь убедить его с помощью продуманных аргументов: Гекуба напоминает Одиссею о том, как она спасла ему жизнь и взывает к связывающей их филлии; Андромаха пытается показать, что преследовать женщину-рабыню недостойно завоевателя Трои. Оба эти аргумента имплицитно основаны на том, что поведение Одиссея и Менелая и их решение убить ребенка недостойно греков и превращает их в варваров. Речи женщин вызывают у хора глубокое сочувствие и одобрение (Гек. 296–298, Андр. 421–424). Однако изысканная риторика троянок не способна изменить решение греков. Осознав это, женщины делают другую попытку спасти ребенка уже не словами, а делом: и Гекуба (385–387), и Андромаха готовы умереть сами взамен своих детей. В «Гекубе» слова самой героини дополняет речь ее дочери Поликсены (342–377), полная благородства и готовности достойно умереть. Но такое, по сути, эллинское благородство, парадоксальное для греческой аудитории в устах персонажей-варваров, ничуть не трогает героев-греков Одиссея и Менелая. Они не обращают внимания на советы хора и превращаются в варваров в жестокости своих поступков. Эллинизация троянок в этих сценах (их владение риторическими приемами убеждения²², их благородство и бесстрашие перед лицом смерти) контрастно подчеркивает варварство греков.

Итак, мы рассмотрели, как «работают» три основные составляющие образа варвара на примере трех трагедий Еврипида. К ним добавились мотивы вероломства (нарушения филлии) и жестокости, с помощью которых Еврипид также обыгрывает оппозицию греки–варвары. Наибольшее композиционное и тематическое сходство выявлено нами между сценами из «Андромахи» и «Гекубы», хотя и сцену в трагедии «Троянки» нельзя исключить из этой сюжетно-тематической общности. Вводя образ варвара, Еврипид вы-

бирает из «словаря варварства» разные мотивы в зависимости от ведущей тематики каждой трагедии: тема дружбы и тема свободы–рабства в «Гекубе», тема женского и мужского в «Андромахе».

Кроме отмеченного композиционного сходства, сцены варваризации греков имеют общие черты.

1. Внешне, на словах, греки противопоставляют себя варварам, подчеркивая свое превосходство, в своих же поступках ведут себя как варвары и внутренне оказываются лишенными отличительных греческих черт.

2. Дополнительно варварство греков оттеняет эллинизация их пленниц-варварок. Эта эллинизация, введенная во многом только для того, чтобы обличить в глазах зрителей «варварство» Одиссея и Менелая²³, в свою очередь состоит из следующих элементов:

– троянки преуспели в искусстве убеждения. В качестве аргументов они используют категории греческой этики (мужественность, свобода, филія, благородство);

– не только на словах, но и на деле они являют аристократическое, подлинно «эллинское» благородство.

Все это позволяет говорить о существовании в трех трагедиях Еврипида определенной сюжетно-композиционной модели, по которой грек может предстать варваром и наоборот. Эта модель нужна Еврипиду для того, чтобы сконструировать этосы персонажей, подчеркнуть трагический конфликт между ними и эмоционально воздействовать на аудиторию.

На основании проделанного анализа сложно говорить об исчезновении различий между варварами и греками, об уничтожении поляризации между ними. Наоборот, мы видели, что, даже когда варварские элементы характеризуют грека или наоборот, они подчеркнута сохраняют свою принадлежность к оппозиции варвары–греки. Эти два полюса соединяются в одном персонаже и служат поэтическим приемом, при котором не снимается ни один из противоречащих тезисов. Именно за счет сохранения оппозиции достигается эстетическое и эмоциональное воздействие на зрителя. То, что кажется философско-этическим нивелированием оппозиции, можно понять как ее поэтическое обыгрывание. В этом случае образ варвара говорит не столько о мировоззренческой позиции Еврипида, сколько о разработанной им художественной системе.

- ¹ См.: *Said S.* Grecs et Barbares dans les tragédies d'Euripide: le fin des differences? // *Ktema*. 1984. Vol. 9. P. 27–53; *Hall E.* *Inventing the Barbarian: Greek Self-identification through Tragedy*. Oxford, 1989. P. 211–212; *Vidal-Naquet P.* Note sur la place et le statut des étrangers dans la tragédie Athénienne // *L'étranger dans le monde grec II*. Nancy, 1992. P. 121.
- ² *Harrison Th.* *The Emptiness of Asia // Aeschylus' Persians and the History of the Fifth Century*. London, 2000. P. 43.
- ³ *Лотман Ю.М.* *Внутри мыслящих миров. Человек – Текст – Семиосфера – История*. М., 1996. С. 123.
- ⁴ *De Romilly J.* Les barbares dans la pensée de la Grèce classique // *Phoenix*. 1993. Vol. 47. P. 285; *Rosivach V.J.* Enslaving “Barbaroi” and the Athenian Ideology of Slavery // *Historia*. 1999. Vol. 48. P. 141.
- ⁵ *Hall E.* *Op. cit.* P. 201.
- ⁶ О важности такого эффекта для трагедии см.: *Heath M.* *The Poetics of Greek Tragedy*. Stanford, 1987. P. 113, 147.
- ⁷ *Hall E.* *Op. cit.* P. 210: «Такие термины, как *τύραννος*, в V в. до н. э. еще семантически неустойчивы, их коннотации обычно двойственны и определяются только из контекста. Слова *τύραννος*, *πλοῦτος*, *χρυσός* и *βασιλεύς* могут быть положительными характеристиками, но в сочетании с жестокостью или с упоминанием фригийских рабов их двойственность разрешается в нечто более зловещее».
- ⁸ *Kovacs D.* *The Heroic Muse. Studies in the Hippolytus and Hecuba of Euripides*. Baltimore, 1987. P. 81; *Hall E.* *Euripides' Hecuba, the Trojan Women, Andromache*. Oxford, 2000. P. xxx. Эти трагедии часто выделяют в особую «тройскую» группу. См.: *Kuch H.* *Kriegsgefangenschaft und Sklaverei bei Euripides. Untersuchungen zur “Andromache”, zur “Hekabe” und zu den “Troerinnen”*. Berlin, 1974. S. 48.
- ⁹ *Gregory J.* *Euripides and the Instruction of the Athenians*. Ann Arbor, 1991. P. 88.
- ¹⁰ Намек на царское происхождение варварки Андромахи в стихе 461 используется здесь не для традиционного противопоставления царской власти демократическому правлению греков, а, наоборот, чтобы подчеркнуть сходство тиранической сущности Спарты с деспотичной монархией восточного типа (441–452). См.: *Millender E.G.* «The Teacher of Hellas»: Athenian Democratic Ideology and the Barbarization of Sparta in Fifth-Century Greek Thought. Ph. D. Thesis. Univ. of Pennsylvania, 1996. P. 121.
- ¹¹ Общность темы свободы–рабства для трех трагедий подтверждается даже на лексическом уровне. Х. Кух анализирует терминологию рабства в «Троянках», «Андромахе» и «Гекубе». См.: *Kuch H.* *Op. cit.*

- ¹² *Daitz S.G.* Concepts of Freedom and Slavery in Euripides' Hecuba // *Hermes*. 1971. Vol. 99. P. 219.
- ¹³ Трагедию «Гекуба» часто обвиняли в отсутствии сюжетного единства. В современной науке объединяющий центр трагедии принято находить в самой героине, в горе и чувствах матери, лишенной двух детей (*Michelini A.N.* Euripides and the Tragic Tradition. Madison, 1987. P. 132). Таким образом, основные сюжетные линии трагедии – это убийство Полидора, которое влечет за собой месть Гекубы Полиместору, и жертвоприношение Поликсены.
- ¹⁴ Трусость в качестве одного из проявлений ἀνανδρία известна как элемент стереотипного представления о варварах (например, *Фукид.* 4, 126–128).
- ¹⁵ *Allan W.* The Andromache and Euripidean Tragedy. Oxford; New York, 2000. P. 161.
- ¹⁶ *Adkins A.W.H.* Basic Greek Values in Euripides' Hecuba and Hercules' Furens // *Classical Quarterly*. 1996. Vol. 16. P. 195; *Stanton G.R.* Aristocratic Obligation in Euripides' "Hekabe" // *Mnemosyne*. 1995. Vol. 48. P. 25.
- ¹⁷ *Hall E.* Inventing the Barbarian... P. 187.
- ¹⁸ О кровожадности и жестокости варваров – *Фукидид* (VII, 29, 4), *Геродот* (IX, 79; III, 159); о жестокости варваров в трагедии, в том числе об отрезании частей тела, насаживании на кол – *Евруп.* Ифиг. в Тавр. 143–30; *Эсх.* Умоляющие 839–841, 904; *Соф.* Антигона 966–976. Для греков убийство побежденных на войне обычная практика, однако как правило уничтожалось только все взрослое население мужского пола, а женщин и детей брали в рабство (*Фукид.* V, 32, 116), но когда речь шла о негреческих городах, мужское население не убивали, а брали в рабство (*Rosivach J.* Op. cit. P. 140). Таким образом, для зрителей трагедии немотивированное убийство ребенка даже вне контекста конкретной трагедии должно было восприниматься как жестокость.
- ¹⁹ Анализу мотива ритуального убийства в «Орестее» Эсхила посвящена статья: *Zeitlin Fr. I.* The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' Oresteia // *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 1965. Vol. 96. P. 463–508.
- ²⁰ Структура сцен жертвоприношения в трагедиях Еврипида, в том числе рассматриваемой нами сцены жертвоприношения Поликсены, подробно разобрана в следующих работах: *O'Connor-Visser E.A.M.E.* Aspects of Human Sacrifice in the Tragedies of Euripides. Amsterdam, 1987; *Foley H.P.* Ritual Irony. Poetry and Sacrifice in Euripides. Ithaca, New York, 1985; *Nancy C.* ΦΑΡΜΑΚΟΝ ΣΩΤΗΡΙΑΣ: le mécanisme du

«Греки, измыслившие варварские злодеяства»...

sacrifice humain chez Euripides // Théâtre et spectacles dans l'Antiquité. Colloques de Strasbourg. Leiden, 1983; *Schmitt J.* Freiwilliger Opfertod bei Euripides // Ein Beitrag zu seiner dramatischen Technik. Giessen, 1921; *Strohm H.* Euripides. Interpretationen zur dramatischen Form. München, 1957.

²¹ *Zeitlin Fr. I.* Op. cit. P. 467–468.

²² Об искусстве говорить как об отличительном критерии между эллинами и варварами см.: *Исократ.* Об обмене имуществом 293–294, и как о характерном афинском признаке – Панегирик 50.

²³ То же в сцене с Еленой «греческость» Гекубы и ее переход на греческую мораль риторически обусловлены необходимостью обвинить Елену в варварском поведении. См.: *Croally N.T.* Euripidean Polemic: The Trojan Women and the Function of Tragedy. Cambridge; New York, 1994. P. 104)



А.М. Сморчков

ВОПРОС ОБ АУСПИЦИЯХ
В БОРЬБЕ ПАТРИЦИЕВ И ПЛЕБЕЕВ

Исходя из концепции о предоставлении магистратам права общественных ауспиций на электоральных комициях, автор отвергает распространенные в историографии представления об особой изначальной связи патрициев с ауспициями. Исключительное право патрицианской части сената на общественные ауспиции при интеррегнуме подразумевало не осуществление ауспиций, поскольку это всегда было индивидуальным актом, а право организовать безупречные с точки зрения ауспикальной процедуры выборы высших магистратов. Апелляция патрициев к ауспициям в связи с запретом на межсословные браки, установленным законом XII таблиц, как и сам этот временный запрет, отражала объективное желание аристократии закрепить сословные различия и тем самым воспрепятствовать созданию общей для патрициев и плебеев гражданской общины.

Ключевые слова: Рим, Республика, ауспиции, выборы, патриции, плебеи, междуцарствие, ауспиции, гражданская община (*civitas*).

Важнейшим правом среди магистратских полномочий являлось осуществление общественных ауспиций («птицегаданий»), т. е. «консультаций» с Юпитером по общественным вопросам в сфере своей компетенции. Наделение новоизбранных магистратов этим правом, на мой взгляд, происходило на электоральных комициях как результат имевшей место на них двойной ауспикальной процедуры (ауспиции перед комициями и жеребьевка порядка объявления результатов голосования)¹. Особого ритуала предоставления этого права – так называемой божественной инвеституры – в республиканской политической практике не было, естественно,

© Сморчков А.М., 2010

полномочия магистрата в сакральной области зависели от получения им политических полномочий, что соответствует основным принципам организации гражданской общины.

Вывод о ключевом значении электоральной процедуры (*creatio*) в сакральной легитимизации магистратской власти, т. е. в получении права на ауспигии, носит отнюдь не частный характер. Он позволяет по-иному взглянуть на ряд проблем, связанных с политическими институтами республиканского Рима и их формированием, на которое немалое влияние оказало патрицианско-плебейское противостояние. В ходе сословной борьбы патрициев и плебеев вопрос о праве на ауспигии вставал неоднократно, наиболее остро – в 444, 367 и 300 гг. до н. э., когда плебейские лидеры требовали отмены запрета на патрицианско-плебейские браки и добивались доступа к консулату и жреческим коллегиям. Патриции пытались использовать ауспигии в качестве аргумента для противодействия политическим притязаниям плебса. Но на чем базировались их претензии на монопольное обладание этим правом?

Учтем, что сословие патрициев не было абсолютно замкнутым, во всяком случае изначально: оно пополнялось и при царях, и в начале Республики. Даже если те плебеи, которые попали в сенат в 509 г. до н. э., не вошли в число *patres*², т. е. в ту группу патрициев-сенаторов, члены которой считались носителями ауспигий, мы все же имеем явный пример иного рода. Известно, что Аттий Клавз, основатель рода Клавдиев, из которого вышли самые ярые сторонники патрицианских привилегий, переселился в Рим из сабинского города Инрегилла и в Риме был возведен в патрицианское достоинство³. И это не единственный случай. В полном соответствии с традицией Ливий составил речь Гая Канулея, выступавшего за отмену запрета на патрицианско-плебейские браки, где тот критикует претензии патрициев на знатность, «которой они обладают не в силу происхождения, сами будучи по большей части из альбанцев или сабинян, а в силу кооптации в состав “отцов” по выбору царей либо, после изгнания царей, по решению народа» (*Liv.* IV, 4, 7, ср. I, 30, 2). Вспоминает он Нуму – «не только не патриция, но даже не римского гражданина» (*Liv.* IV, 3, 10) – и других царей (*Ibid.* 11–12). Действительно, Нума, Тарквиний Древний, Сервий Туллий переселились в Рим, так что об их патрицианском достоинстве говорить не приходится. Разрешить ситуацию вполне логично попытался

Дионисий Галикарнасский, особо оговорив, что голосованием народа названные цари были переведены в патриции (*Dionys. IV, 3, 4*). Об отсутствии ясности в этом вопросе у позднейших римлян свидетельствует то обстоятельство, что к Нуме Помпилию (через четырех его сыновей и дочь) возводили свою искусственную генеалогию как патриции Эмили и Пинарии, так и плебеи Кальпурнии, Помпонии и Марции (*Plut. Numa 8; 21; Suet. Caes. 6*).

Но вот на что хотелось бы обратить внимание в связи с причислением того или иного рода к патрициям. Вопросы о переходе из рода в род решались в куриатных комициях под контролем понтификов. Такой человек отказывался от священнодействий своего рода и приобщался к святыням нового рода (*Cic. Dom. 35*)⁴. Но к каким святыням приобщался человек, причисляемый к сословию патрициев? Он, несомненно, сохранял священнодействия своего рода, хотя и ставшего патрицианским. Нет никаких данных, чтобы они приобретали при этом какое-либо новое качество.

На мой взгляд, претензии патрициев на монопольное обладание общественными ауспциями имели своим источником традицию (длительное, практически монопольное исполнение патрициями общественных должностей), а не особую изначальную связь между ними. Показательно, что в изложении античной историографии такого рода утверждения отнюдь не выглядят общепризнанными и исходят только от заинтересованной стороны, т. е. от самих патрициев, в то время как лидеры плебса находили основательную контраргументацию. Думаю, за этими риторическими пассажами скрывается и некоторая историческая реальность, если признать, что право на общественные ауспicii предоставлялось в ходе ауспикальных процедур на электоральных комициях. В таком случае и патриций приобретал его, лишь если был избран. Соответственно, плебеи, будучи допущены к высшим должностям, тем самым одновременно получали право на общественные ауспicii (в случае избрания). Этим объясняется, почему допуск плебеев к консулату носил исключительно политический характер: нигде не сообщается о каких-нибудь особых сакральных мероприятиях по приобщению плебеев к «патрицианским» ауспциям. Данное обстоятельство также является косвенным аргументом в пользу того, что патриции как сословие не обладали монополией на общественные ауспicii, хотя пытались это утверждать.

Напротив, известный исследователь авгурского права Дж. Линдерски считает допуск плебеев к консулату и жречеству самым большим нарушением этого права⁵. Но в таком случае не может не удивлять полное отсутствие сведений о путях легализации предполагаемого нарушения, хотя таковые имеются о менее значимых событиях: например, когда в 426 г. до н. э. возникли сомнения в правомочности консулярных трибунов назначать диктатора, вопрос был решен положительно декретом авгуров (*Liv.* IV, 31, 4). Все консулярные трибуны этого года были патрициями (Тит Квинкий Пенн, Гай Фурий, Марк Постумий, Авл Корнелий Косс). Почему же тогда возникли сомнения в их правомочности? Диктатора назначил Авл Корнелий Косс, бывший консулом два года назад (428 г. до н. э.), и сам стал начальником конницы (*Liv.* IV, 31, 5). Это весьма заметная личность в римской истории: он был одним из двух военачальников эпохи Республики (второй – Марк Клавдий Марцелл в 222 г. до н. э.), которым удалось принести в храм Юпитера Феретрия так называемые *spolia opima* (доспехи вражеского полководца, убитого собственноручно)⁶. Возможно, именно этот Авл Корнелий упомянут Ливием как верховный понтифик в 431 г. до н. э. (*Liv.* IV, 27, 2)⁷. А потому крайне сомнительно, чтобы в 426 г. до н. э. он не входил в число тех *patres*, которые имели право на ауспиции. Таким образом, дело не в личности, а в должности, не в сословной принадлежности, а в отсутствии прецедента, что, несомненно, также требовало согласования с сакральным правом.

Остатком некогда имевшейся традиционной монополии патрициев на общественные должности и соответствующие ауспиции является особая роль патрицианской части сената при переходе к так называемому междуцарствию (*interregnum*)⁸, когда оказывалась вакантной высшая исполнительная власть. Цицерон в связи с междуцарствием говорит о «возвращении» ауспиций к сенаторам-патрициям: *auspicia ad patres redeunt* (*Cic. Ad Brut.* I, 5, 4). Эта формула может, конечно, породить впечатление о корпоративной принадлежности ауспиций, что, насколько я могу судить, в историографии не подвергается сомнению. Однако здесь имеется серьезное противоречие, поскольку получается, что общественные ауспиции (*auspicia publica*) оказываются в руках частных лиц (*privati*)⁹. Признание за электоральными комициями права наделять ауспициями позволяет разрешить и эту проблему. Обратим внима-

ние на контекст, в котором была употреблена указанная формула. Она встречается только один раз в письме Цицерона М. Юнию Бруту. Уже сам жанр частного послания предполагает краткость, тем более его адресат – опытный политический деятель, несомненно, знакомый с практической и теоретической сторонами ситуации междоусобицы. Краткость предполагалась и при упоминании Цицероном этой нормы (к сожалению, оставленной без последующего комментария) в идеальной «конституции» римской Республики (*Cic. Leg. III, 9: auspicia patrum sunt*). Сокращая информацию, Цицерон не мог подразумевать под ауспигиями право их осуществлять – проведение ауспигий всегда было исключительно индивидуальным актом. Не исключено поэтому, что он имел в виду переход к *patres* права организовать безупречные с точки зрения ауспигального учения выборы новых магистратов, т. е. процедуру, в ходе которой будут предоставлены общественные ауспигии – предоставлены не от *patres*, а от Юпитера вследствие ауспигальных актов на электоральном собрании, руководимом интеррексом из числа *patres*. Показательна единственная параллель указанной формуле Цицерона: для интеррегнума Ливий (I, 32, 1) привел схожую формулу *res ad patres redierat*, но, как видно, он использовал более широкое понятие *res*, которое включает все полноту государственного управления, чьим сакральным эквивалентом, как и отдельных полномочий, являлись ауспигии¹⁰. Решению проблемы весьма помог бы ответ на вопрос, каким образом избирался первый интеррекс, соответственно, кто совершал при этом ауспигии¹¹, но сведений, к сожалению, нет¹².

Для перехода к интеррегнуму должны были сложить должность все патрицианские магистраты (*Cic. Ad Brut. I, 5, 4; Dio Cass. XLVI, 45, 3*). Само это выражение также является формальным остатком от эпохи до уравнивания сословий. Несомненно, Цицерон и Дион Кассий имели в виду не патрициев, занимающих магистратуры, а те магистратуры, которые первоначально, при своем возникновении, принадлежали патрициям¹³. Таким же образом следует понимать и выражение *auspicia patriciorum* в книге авгура М. Мессалы «Об ауспигиях» (*Gell. XIII, 15, 4*): ведь этими ауспигиями пользовались и плебеи после допуска их к первоначально патрицианским магистратурам. Плебейский консул, как мы знаем, был ничем не хуже своего патрицианского коллеги ни в отношении

ауспигий, ни в отношении права проведения выборов или, к примеру, назначения диктатора. Все это, на мой взгляд, являлось следствием того обстоятельства, что ауспигиями и соответствующими полномочиями магистратов наделяло электоральное собрание.

Для анализа патрицианского права на общественные ауспигии и допуска плебеев к патрицианской магистратуре особое значение имеет вопрос о межсословных браках, которые были запрещены законом XII таблиц. Понятно, что дискуссии в сочинении Ливия отражают представления Поздней республики, но и они дают интересные сведения при всем своем риторическом пафосе. В уста защитников патрицианских привилегий он вкладывает утверждение, что снятие запрета на смешанные браки принесет расстройство (*perturbatio*) общественных и частных ауспигий (*Liv.* IV, 2, 5), а родившийся от такого брака не будет знать, чьим святыням он причастен (*Ibid.* 6). Таким образом, проводится мысль о принципиально особом характере патрицианских ауспигий, которой Ливий противопоставил основательную контраргументацию в речи плебейского трибуна Гая Канулея (*Ibid.* IV, 3–5). Однако и для Ливия не все было ясно в этом вопросе. Во время первой попытки плебейских лидеров добиться допуска к консулату на вопрос трибуна, почему плебею нельзя стать консулом, один из консулов дал уже знакомый ответ, а именно, что никто из плебеев не имеет ауспигий, и поэтому децемвиры запретили браки, чтобы из-за сомнительного потомства ауспигии не нарушились (*Liv.* IV, 6, 1–2). Примечательно, как Ливий оценил этот аргумент – «может быть, верный, но вряд ли полезный в тогдашнем споре». То есть и для него патрицианские ауспигии несли определенно особое качество. Но столь же психологически обоснованно он описывает далее вызванное этой фразой возмущение плебеев: «им отказывают в праве на птицегадания, как будто они ненавистны бессмертным богам» (*Ibid.* 3), другими словами, сами плебеи не считали себя лишёнными ауспигий. Естественно, для того периода речь шла только о частных ауспигиях плебеев. Сомнительно, чтобы они не практиковали их в своей частной жизни, будучи допущены к ним лишь после уравнивания сословий¹⁴. Птицегадания были широко распространены среди итальянских народов, и непонятно, почему римские плебеи должны быть исключением, когда и в Риме использование ауспигий в частных делах было обычным явлением, в том числе

при заключении браков (*auspicia nuptiarum*)¹⁵. Никто из античных авторов не утверждал, что последние некогда были исключительным правом одних патрициев. Не было и не могло быть никаких запретов для плебеев гадать по птицам в своих целях и в пределах своей компетенции. Но, не имея доступа к общественным должностям, они, соответственно, не имели права на общественные ауспиции.

Временный запрет на патрицианско-плебейские браки, зафиксированный в законах XII таблиц, не может однозначно рассматриваться в качестве доказательства принципиальных различий между патрицианским и плебейским частным культом. На мой взгляд, в этом запрете отражена другая весьма важная тенденция. Уничтожение института царской власти и переход управления обществом к аристократии уже сделали социально-политическое развитие Рима весьма своеобразным. Подобные процессы мы наблюдаем в архаической эпохе Древней Греции. Однако оба региона античного мира не остановились на этом, пройдя через еще один переломный этап – победу народа над аристократией, которой пришлось частично поделить своими полномочиями и привилегиями, прежде всего в сфере управления. В результате в Греции и Риме возникает уникальное социально-политическое явление древности – гражданская община. Конечно, аристократия оказывала яростное сопротивление, как показывают события Ранней республики. Одним из частных проявлений этого и был внесенный в XII таблиц запрет на патрицианско-плебейские браки. Бессмысленность его очевидна – кто мог заставить патриция вступить в брак с плебейкой или выдать дочь замуж за плебея? Данная мысль четко сформулирована в составленной Ливием речи плебейского трибуна Канулея (*Liv. IV, 4, 9–12*). Как убедительно показал Дж. Линдерски, указанный запрет и придание браку *confarreatio* сакрального и публичного характера, что ограничило применение этой формы брака узким кругом патрицианской аристократии, свидетельствуют о попытке патрициев создать замкнутую касту¹⁶. Все это служит явным отражением объективного стремления аристократии свернуть общественное развитие Рима с пути создания общей для патрициев и плебеев политической общины, их желания закрепить сословные различия, что означало бы закрепление неполноправного и зависимого положения плебса.

Пренебрежение собственным народом, предпочтение принципа аристократизма принципу гражданской солидарности характерно для греческой и римской знати, которая отнюдь не гнушалась браками со знатными чужеземцами¹⁷. Именно так поступил единственный оставшийся в живых представитель рода Фабиев, уничтоженного этрусками в битве при Кремере в 477 г. до н. э.: он женился на дочери знатного и богатого малевентанца Нумерия Отацилия (*Fest.* P. 174L, s. v. Numerius). И это, кстати, никак не нарушило ауспиции рода Фабиев, что опровергает антиплебейский аргумент о смешении ауспиций. Отмена бессмысленного запрета на патрицианско-плебейские браки должна была укрепить чувство согражданственности и тем самым укрепить общину. Это четко осознавалось самими римлянами и по прошествии нескольких веков. Ливий вкладывает в уста плебейского трибуна Канулея, автора законопроекта, такие слова: «Ничего иного мы не добиваемся от вашего права на брак, как быть в числе и людей, и сограждан» (*Liv.* VI, 4, 12). Ведь в тот момент отмена запрета на патрицианско-плебейские браки имела лишь формальное значение, пока не образовалась плебейская верхушка, для которой возможность породниться с патрициями стала реальной перспективой. Кратковременность запрета на браки свидетельствует о достаточно далеко зашедшем процессе становления цивитас. Не помогла патрициям и апелляция к религии, что позволяет усомниться в весомости этого аргумента.

Точно из таких же соображений плебейская масса поддержала своих лидеров и в их политических претензиях – она добивалась лишь принципиального признания гражданского равноправия, ибо рядовых плебеев доступ к власти прямо не касался (*Liv.* VI, 39, 1–2). Именно поэтому, получив право избирать плебеев в военные трибуны с консульской властью, несколько десятилетий плебеи избирали на эту должность исключительно одних патрициев, т. е. людей знатных и авторитетных, так что плебейским лидерам пришлось затем бороться за резервирование для себя одного консульского места (законодательство Лициния–Секстия 367 г. до н. э.). Данное обстоятельство тонко подметил Ливий: «Исход этих комиций (по выборам первых консулярных трибунов. – А.С.) показал, что с одним настроением борются за свободу и достоинство, с другим – выносят затем беспристрастное решение после завершения борьбы.

Ведь трибунами народ избрал одних патрициев, удовлетворенный тем, что интересы плебеев приняты во внимание» (*Liv.* IV, 6, 11).

Несомненно, защищая свою монополию на власть, патриции использовали и религиозные аргументы, роль которых определялась тем обстоятельством, что речь шла о нарушении традиции, где религия особенно сильна. Тем не менее, в изображении наших источников, апелляция к традиции оказалась малоэффективной и встретила основательную контраргументацию, обосновывавшую необходимость и неизбежность новшеств. Политическое развитие Ранней республики давало тому множество оснований. Плебеи действительно не имели права на общественные ауспиции по той простой причине, что не имели доступа к соответствующим магистратурам. Но ведь и патриции получали на них право лишь в случае избрания, т. е. в индивидуальном порядке и по решению тех же плебеев на центуриатных комициях. В этих условиях патрициям сложно было обосновать свою монополию на власть. Ведь в Риме не сложилась в свое время наследственная монархия, которая могла бы способствовать появлению представлений о допустимости наследственных политических прав. Видимо, этим обусловлены попытки представить ауспиции в целом, т. е. и частные, и общественные, как нечто свойственное именно патрициям. Но частные священнодействия оставались частным делом до тех пор, пока не затрагивали общественные интересы, что было одним из главных принципов римской религии в эпоху Республики.

Принципиальная возможность осуществления общественных ауспиций не только патрициями, но и плебеями является следствием формирования единой гражданской общины, объединяющей оба сословия. Этому выводу не противоречит сохранение патрициями ряда привилегий в сакральной сфере, как и явно заметные представления, сохранявшиеся до конца Республики, об их особой религиозной компетенции. Подобная ситуация вполне естественна в консервативном обществе, с большим уважением относящемся к традиционным правам, особенно в области «взаимоотношений» с богами. Немало ярких примеров этого дает нам история демократических Афин (и других полисов), где, в частности, имело место наследственное исполнение аристократическими родами ряда общественных священнодействий.

- ¹ Подробнее см.: *Сморчков А.М.* Куриатный закон об империи и ауспации магистратов // *Древнее право.* 2003. № 11. С. 24–39.
- ² *Дементьева В.В.* Римское республиканское междуцарствие как политический институт. М., 1998. С. 56.
- ³ *Liv.* II, 16, 4–5; IV, 3, 14–15; VI, 40, 4; X, 8, 6; *Dionys.* V, 40, 3; 5; *Plut. Popl.* 21; *Suet. Tib.* I, 1; *Tac. Ann.* XI, 24; *App. Reg.* 12.
- ⁴ Жреческие коллегии в раннем Риме. М., 2001. С. 126–127.
- ⁵ *Linderski J.* The Augural Law // *ANRW.* II, Bd. 16. Teilbd. 3. B. New York, 1986. P. 2184; ср.: *Idem.* The Auspices and the Struggle of the Orders // *Staat und Staatlichkeit in der Frühen Römischen Republik.* Stuttgart, 1990. S. 41.
- ⁶ *Liv.* I, 10, 7; IV, 20, 2–3; 5–11 (ср. 19, 1–5); 32, 4; 11; *Fest.* P. 204L, 2–3; *Plut. Marcel.* 8.
- ⁷ О некоторых сомнениях см.: *Szemler G. J.* Pontifex // *RE.* Supplbd. 15. München, 1978. Sp. 371, 27–58.
- ⁸ *Cic. Dom.* 38; *Asc. Pro Mil.* P. 31C; *Liv.* VI, 41, 6.
- ⁹ *Дементьева В.В.* Указ. соч. С. 60–61. Добавлю лишь, что упомянутую здесь трактовку термина *privatim*, которую подробно обосновал Дж. Линдерски (Там же. С. 61, примеч. 273), высказывал еще Дж. Ботсфорд (*Botsford G. W.* The Roman Assemblies from the Origin to the End of the Republic. New York, 1909. P. 102). См. также: *Coli U.* Regnum. Romae, 1951. P. 98.
- ¹⁰ *Сморчков А.М.* Указ. соч. С. 24.
- ¹¹ Если вообще их совершали при избрании первого интеррекса: см. возражения Т. Моммзена (*Römisches Staatsrecht.* Bd. 1. Aufl. 3. Leipzig, 1887. S. 98. Anm. 2).
- ¹² См.: *Дементьева В.В.* Указ. соч. С. 73–75.
- ¹³ Там же. С. 83. Помимо общих соображений, необходимо пояснить толкование двух важных отрывков – из речи Цицерона «О своем доме» (38) и из его письма Бруту (I, 5, 4). Перевод В.О. Горенштейна в обоих случаях дает смысл, противоречащий политико-правовым реалиям римской Республики. В этой части своей речи (37–38) Цицерон перечисляет негативные последствия исчезновения патрициев, которое, по его мнению, произойдет, если одобрить незаконный переход Клодия из патрициев в плебеи, – в том числе касательно интерпернума: *auspiciaque populi Romani, si magistratus patricii creati non sint, intereant necesse est, cum interrex nullus sit, quod et ipsum patricium esse et a patriciis prodi necesse est.* В переводе В.О. Горенштейна не видна проблема, которой Цицерон пугает своих слушателей: «...а авспииции римского народа – если патрициев не будут избирать должностными лицами – неминуемо прекратятся, так как не будет

интеррекса, ведь также и он непременно должен сам быть патрицием и избираться патрициями» (*Цицерон. Речи. Т. II, М., 1993. С. 69*). В том же духе высказывался Дж. Линдерски (*The Auspices... P. 43*). Однако такая трактовка устанавливает связь между отсутствием патрициев на магистратских должностях и наступлением интеррегнума, что не соответствует действительности: интеррегнум наступал при отсутствии высших должностных лиц (собственно консулов или диктатора), независимо от их сословной принадлежности, поскольку в таком случае некому было проводить выборы следующих магистратов. Поэтому, на мой взгляд, слово *patricii* в тексте является не частью оборота *nominativus duplex*, а определением к существительному *magistratus*: «...и в случае, если не избран патрицианских должностных лиц, неминуемо погибнут ауспиции римского народа, поскольку не будет интеррекса...». Ср. такой же смысл в немецком переводе Г. Кастена и английском переводе Н.Г. Уоттса: *Cicero. Staatsreden. Teil 2. Aufl. 4. Berlin, 1981. S. 85; Cicero. Speeches. De Domo sua. London, 1935. P. 181*. Другими словами, если не будет высших магистратов (как из патрициев, так и из плебеев), тогда для сохранения ауспиций потребуются интеррекс-патриций. Так же следует понимать фразу Цицерона в упомянутом письме к Бруту (I, 5, 4: *dum unus erit patricius magistratus, auspicia ad patres redire non possunt*). Из перевода же В.О. Горенштейна этого письма следует, что для наступления интеррегнума требуется отказ от власти только магистратов-патрициев: «ведь пока будет одно должностное лицо из патрициев, птицегадание не может быть передано патрициям...» (*Цицерон. Письма. Т. III, М., 1994. С. 404*). Такой тезис еще никто не пытался доказать, ибо он противоречит всем известным фактам.

¹⁴ *Mommsen Th. Op. cit. Bd. 1. S. 89. Anm. 1; Wissowa G. Auspicium // RE. Bd. 2. Stuttgart, 1896. Sp. 2581; Ogilvie R.M. A Commentary on Livy. Books 1–5. Oxford, 1965. P. 531–532. Против: Botsword G.W. Op. cit. P. 101; 103. Not. 1; Linderski J. The Auspices... S. 35–36; 47.*

¹⁵ *Liv. IV, 2, 5; 6, 2; Varro. RR. III, 3, 5; Cic. Div. I, 28; 31 (cp.: Dionys. III, 70, 2–4); Cato ap. Fest. P. 268L, s. v. prohibere comitia; Val. Max. II, 1. 1; Colum. XI, 2, 98; Gell. XVI, 4, 4; Serv. Ad Aen. III, 20; IV, 166 (cp. I, 346; IV, 45; Plin. NH. X. 21). Анализ см.: Catalano P. Contributi allo studio del diritto augurale. Torino, 1960. P. 196–200; 450–454.*

¹⁶ *Linderski J. Religious Aspects of the Conflict of the Orders: the Case of Confarreatio // Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders / Ed. R.A. Raaflaub. Berkeley, 1986. P. 250–254; 259–261; Smith C.J. The Roman Clan. The Gens from Ancient Ideology to Modern Anthropology. Cambridge, 2006. P. 267–268.*

¹⁷ *Linderski J. Religious Aspects... P. 253–254.*

И.М. Никольский

«DE MORTIBUS PERSECUTORUM»
ЛУЦИЯ ФИРМИАНА ЛАКТАНЦИЯ:
ИСТОЧНИКИ ХРИСТИАНСКОГО ИСТОРИКА

Предметом исследования является проблема источников исторического произведения «De mortibus persecutorum» (О смертях гонителей), написанного христианским апологетом Лактанцием (ок. 260 – ок. 325) вскоре после издания Константином Великим в 313 г. Миланского эдикта. В работе предпринята попытка установить источниковую базу DMP. Поскольку ссылки на источники в произведении Лактанция редкость, определение их круга представляется сложной и интересной задачей.

Ключевые слова: источник, историография, христианство, Лактанций.

Проблема источников исторического произведения, написанного в начале IV в. апологетом Луцием Фирмианом Лактанцием (ок. 260 – ок. 325), «De mortibus persecutorum» (О смертях гонителей; далее – DMP) представляет особый интерес и особую сложность – в силу того, что сам автор крайне редко делает какие-либо ссылки, оставляя исследователям скорее простор для гипотез, чем для уверенных выводов. В то же время встретить полномасштабное исследование в историографии данного вопроса довольно сложно. Достаточно плотно этой проблемой занимался лишь датский исследователь А. Христенсен, посвятивший источникам DMP значительную часть своей работы «Лактанций как историк»¹. Поэтапно разбирая каждую часть произведения, ученый приходит к выводу, что христианский историк пользовался сразу несколькими трудами своих предшественников: «Жизнеописанием двенадцати цезарей» Светония, книгами Сивилл – в главах, посвященных императорам Нерону и Домициану, – и неким несохранившимся произведением, ставшим, по мнению ряда исследователей, основ-

ным источником для авторов IV в., – так называемой «Энмановской императорской историей» (Enmann Kaisergeschichte; (далее – EKG)² – при описании более поздних событий.

В данной работе рассмотрение проблемы источников ограничено «исторической» частью DMP, в которой рассказывается о временах, которые Лактанций не застал при жизни: в отличие от современного автору периода «великого гонения», описанного, по всей видимости, с опорой на собственные впечатления, первые главы его труда, посвященные правлению императоров Нерона (54–68), Домициана (81–96), Деция (249–251), Валериана (253–260) и Аврелиана (270–275), оставляют широкое поле для дискуссии о том, откуда автор черпал информацию.

Что касается утверждения датского исследователя об использовании Лактанцием труда Светония и Сивиллиных книг, оно выглядит довольно убедительным, с учетом того, что на Сивиллины книги Лактанций непосредственно ссылается, говоря о Нероне³, а Светоний был хорошо известен христианским авторам, в частности Тертуллиану⁴, которого, судя по другим сочинениям Лактанция, автор DMP знал довольно неплохо⁵.

Впрочем, по мнению А. Христенсена, Светонием Лактанций пользовался только при составлении портрета Домициана; в то же время исследователь не учитывает, что если «Жизнеописание двенадцати цезарей» использовалось Лактанцием как источник по Домициану, он с тем же успехом мог использовать его и в рассказе о правлении Нерона. Последнее, однако, также не выглядит до конца убедительным: рассказы двух авторов составлены слишком поразному. Светоний во всех подробностях описывает казни влиятельных людей, убийства близких правителя, пожар в Риме, чуму⁶; в то же время, говоря о судьбе христиан, писатель лишь отмечает, что на них начались гонения. Лактанций же акцентирует внимание именно на них, в частности, на убийстве Петра и Павла, а о расправах над римскими гражданами в целом ничего не говорит – так что Светоний мог и не быть здесь главным для Лактанция источником.

Вполне вероятно, что при описании времен Нерона Лактанций пользовался теми же источниками, что и Евсевий Кесарийский, его современник. В качестве своих источников последний называет Тертуллиана и евангелиста Луку⁷. О том, что с творчеством Тертуллиана наш историк был непосредственно знаком, уже говорилось

выше; на некоторую связь между ними указывает и то, что Тертуллиан, как и автор DMP, называет Нерона первым богоборцем⁸. С другой стороны, Лактанций ссылается на Писание⁹ и упоминает о чудесах, которые совершал апостол Петр¹⁰ и которые были наиболее подробно изложены как раз в «Деяниях апостолов»¹¹, чье авторство приписывается Луке, на которого ссылается Евсевий.

Открытым остается вопрос, откуда автор DMP взял информацию об убийстве Павла и распятии Петра – это его главное обвинение в адрес Нерона. Эти сведения не могли попасть к нему из «Деяний» – в Писании ничего не говорилось о смерти апостолов. Можно лишь предположить, что источником Лактанция стали легенда о противостоянии Петра с Симоном-магом, которая легла в основу апокрифа «Деяния Петра», написанного на рубеже II – III вв. на греческом языке, а также датируемые V–VI вв. «Страсти Петра и Павла». Легенда, закончившаяся обезглавливанием Павла и распятием Петра Агриппой, префектом при Нероне, получила большую популярность в раннехристианской литературе; отсылки к ней можно найти, в частности, у Арнобия, учителя Лактанция¹².

В качестве другого источника, из которого Лактанций мог получить эти данные, можно назвать сочинение Тертуллиана «О прескрипции против еретиков», в котором он упоминает о гибели апостолов¹³.

Главным источником сведений о Домициане, следующем императоре, о котором рассказывает Лактанций, скорее всего было сочинение Светония «Жизнеописание двенадцати цезарей», как это отмечает А. Христенсен¹⁴. Действительно, то, что пишут о Домициане автор DMP и Светоний, в общих чертах совпадает: оба отмечают тираническое отношение императора к подданным¹⁵, страсть к строительству¹⁶, смерть в результате заговора и «забвение памяти», *damnatio memoriae*, которому его предал сенат¹⁷. По всей вероятности, этот источник был для него здесь если не единственным, то основным. В произведениях Тертуллиана, которые вполне могли использоваться Лактанцием, о Домициане почти ничего не говорится – за исключением того, что он был «отчасти Нероном по жестокости»; впрочем, даже апологет отмечает, что в императоре было «что-то человеческое»¹⁸. Пожалуй, единственное, что Лактанций мог узнать именно у Тертуллиана, – это то, что Домициан стал следующим после Нерона гонителем церкви; Светоний об этом не сообщает.

С другой стороны, если принять теорию существования «императорской истории Энмана» и предположить, что Лактанций мог черпать сведения о жизни Домициана из нее, фигура Светония также не окажется в тени – поскольку, по мнению главного разработчика теории существования EKG, «Жизнеописание двенадцати цезарей» было одним из ее источников¹⁹.

Вопрос, мог ли Лактанций пользоваться EKG, встает значительно более остро, когда речь заходит об источниках для более поздних событий, описываемых в DMP. Сам Лактанций здесь никаких ссылок не дает, так что единственным способом выяснить, откуда он мог черпать информацию, можно считать подбор сугубо теоретических возможностей для получения сведений об императорах христианским историком, причем наиболее популярной гипотезой у ученых стало именно использование Лактанцием несохранившегося произведения неизвестного автора, скорее всего языческого²⁰.

Однако считать такое предположение, в частности если оно касается EKG, совершенно бесспорным нельзя. Для того чтобы принять соответствующую гипотезу, нужно ограничить предполагаемое время создания EKG хотя бы десятилетиями IV в. (когда, судя по всему, было написано DMP), а «императорская история Энмана» датируется значительно более поздними сроками: 337 или 357 гг.²¹ Мнение Христенсена, видимо, опиралось на предположение самого Энмана о том, что EKG изначально была создана в 284 г., а затем, уже в середине IV в., продолжена²². Данная гипотеза основывалась на предположении, что сборник SHA, источником для которого могла служить EKG, был составлен не позднее начала IV в. Соответственно, если учесть появившиеся в более позднее время варианты датировки SHA, а именно самый конец IV столетия, необходимость в датировании EKG 284 годом отпадает, и сочинение Лактанция в таком случае оказывается «вне игры».

Это означает, что нам придется либо принять первоначальную датировку А. Энмана, либо предположить существование какого-нибудь другого, более раннего *gemeinsamme Quelle* для тех же авторов, включая Лактанция – тем более, что приводимая ими информация во многом совпадает. Так, по словам Аврелия Виктора, Деций погиб вместе с сыном за Дунаем, в походе против варваров²³; Евтропий сообщает аналогичные сведения²⁴. Автор DMP говорит о том же, причем даже более подробно, – Лактанций называет племя,

в поход против которого отправился император (карпы), и приводит подробности его гибели²⁵.

Лактанций, так же как Евтропий и SHA, говорит о пленении Валериана персидским царем Сапором, причем в некотором смысле он и здесь более информативен, чем более поздние историки: в его рассказе содержатся подробности всех мучений, с которыми Валериану пришлось столкнуться в плену²⁶. Практически совпадают и данные об обстоятельствах гибели Аврелиана – о его убийстве в результате дворцовой интриги в Кенофрурии²⁷. Однако остается невыясненным, откуда Лактанций узнал о том, что упомянутые им императоры были гонителями. Перечисленные выше авторы (в том числе, скорее всего, автор EKG) были язычниками и вопрос противостояния правителей с христианской церковью волновал их не так сильно. Остается предположить, что автор DMP опирался как раз на некие устные сведения, полученные от христиан более старшего поколения, которые застали времена Деция и Валериана в сознательном возрасте.

Главный вывод, который можно сделать относительно источников Лактанция «как историка», можно считать подтверждение точки зрения А. Христенсена: у Лактанция их было несколько, они выбирались им в зависимости от периода, о котором идет речь. С ответом на вопрос, откуда в каких случаях брал материал автор DMP, дело обстоит значительно сложнее. Это могли быть сочинения Светония, Тертуллиана, Писание, книги Сивилл – применительно к наиболее раннему периоду, описанному в DMP. Что касается более поздних событий, происходивших во времена Деция, Валериана, Аврелиана, здесь Лактанций мог пользоваться материалами несохранившихся произведений, на которые впоследствии опирались и другие авторы IV в. – однако не факт, что это была именно EKG: такая гипотеза имеет право на жизнь только если считать, что существовала ее редакция, составленная раньше предлагаемых большинством исследователей 337 и 357 гг.

- ¹ *Christensen A.S.* Lactantius the Historian: an Analysis of the *De Mortibus Persecutorum*. Copenhagen, 1980.
- ² Гипотезу о существовании ЕКГ выдвинул в XIX в. ученый А. Энман. См. подробнее: *Enmann A.* Eine verlorene Geschichte der römischen Kaiser // *Philologus*. Bd. 4. Suppl. 4. 1884. S. 337–501.
- ³ DMP 2, 8: «Unde illum quidam deliri credunt esse translatum ac vivum reservatum, Sibylla dicente matricidam profugum a finibus <terrae> esse venturum, ut quia primus persecutus est, idem etiam novissimus persequatur et antichristi praecedat adventum».
- ⁴ *Tert. De Anima* 44, 2: «Sed et Neronem Suetonius et Thrasymeden Theopompus negant unquam somniasse, nisi uix Neronem in ultimo exitu post pauores suos»; *Idem. Scorp.* 15, 3: «Et si fidem commentarii uoluerit haereticus, instrumenta imperii loquentur, ut lapides Hierusalem. Vitas Caesarum legimus: orientem fidem Romae primus Nero cruentavit. Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur. Tunc Paulus ciuitatis Romanae consequitur natiuitatem, cum illic martyrii renascitur generositate».
- ⁵ См. подробнее: *Максимова И.* Интерпретация римской религии у Арнобия и Лактанция // *Античность Европы*. Пермь, 1992. С. 104.
- ⁶ *Suet. De Vita Caes. Nero* 34, 1–5; 36, 1–37, 3; 38, 1–3; 39, 1.
- ⁷ *Eus. Caes.* HE 2, 22, 1–2: τοῦτου δὲ Φῆστος ὑπὸ Νέρωνος διάδοχος πέμπεται, καθ' ὃν δικαιολογησάμενος ὁ Παῦλος δέσμιος ἐπὶ Ῥώμης ἄγεται. Ἀρίσταρχος αὐτῷ συνῆν, ὃν καὶ εἰκότως συναιχμάλωτόν που τῶν ἐπιστολῶν ἀποκαλεῖ. καὶ Λουκᾶς, ὁ καὶ τὰς πράξεις τῶν ἀποστόλων γραφῇ παραδούς, ἐν τοῦτοις κατέλυσε τὴν ἱστορίαν, διετίαν ὅλην ἐπὶ τῆς Ῥώμης τὸν Παῦλον ἄνετον διατρίψαι καὶ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον ἀκωλύτως κηρύξαι ἐπισημηνάμενος. τότε μὲν οὖν ἀπολογησάμενον, αὐθις ἐπὶ τὴν τοῦ κηρύγματος διακονίαν λόγος ἔχει στείλασθαι τὸν ἀπόστολον, δεῦτερον δ' ἐπιβάντα τῇ αὐτῇ πόλει τῷ κατ' αὐτὸν τελειωθῆναι μαρτυρίῳ· ἐν ᾧ δεσμοῖς; 2, 25, 4: τοῦτου πάλιν ὁ Ῥωμαῖος Τερτυλλιανὸς ὧδέ πως λέγων μνημονεύει· ἐν τῷ χε τε τοῖς ὑπομνήμασιν ὑμῶν, ἐκεῖ εὐρήσετε πρῶτον Νέρωνα τοῦ τοιοῦτο δόγμα, ἡνίκα μάλιστα ἐν Ῥώμῃ, τὴν ἀνατολὴν πᾶσαν ὑποτάξας, ὡμὸς ἦν εἰς πάντας, διώξαντα. τοιοῦτῳ τῆς κολάσεως ἡμῶν ἀρχηγῷ καυχώμεθα. ὁ γὰρ εἰδὼς ἐκεῖνον νοῆσαι δύνανται ὡς οὐκ ἄν, εἰ μὴ μέγα τι ἄγαθὸν ἦν, ὑπὸ Νέρωνος κατακριθῆναι.
- ⁸ *Tert. Apol.* 5, 3: «Consulite commentarios vestros; illic reperietis **primum Neronem** in hanc sectam cum maxime Romae **orientem Caesariano gladio ferocisse**. Sed tali dedicatore damnationis nostrae etiam gloriamur. Qui enim scit illum, intellegere potest non nisi grande aliquod bonum a Nerone damnatum». Cf.: DMP 2, 6: «Qua re ad Neronem delata cum

animadverteret non modo Romae, sed ubique cotidie magnam multitudinem deficere a cultu idolorum et ad religionem novam damnata vetusta transire, ut erat execrabilis ac nocens tyrannus, prosilivit ad excidendum caeleste templum delendamque iustitiam et **primus omnium persecutus dei servos** Petrum cruci adfixit, Paulum interfecit».

- ⁹ DMP 2, 1: «Extremis temporibus Tiberii Caesaris, ut scriptum legimus...».
- ¹⁰ DMP 2, 5: «Cumque iam Nero imperaret, Petrus Romam advenit et editis quibusdam miraculis, quae virtute ipsius dei data sibi ab eo potestate faciebat, convertit multos ad iustitiam deoque templum fidele ac stabile collocavit».
- ¹¹ Деян. 4:22; 5:12.
- ¹² *Arnob.* Vs. Nationes 2, 12: «Viderant enim currum Simonis magi et quadrigas igneas Petri ore difflatas et nominato Christo evanuisse: viderant, inquam, fidentem dis falsis et ab eisdem metuentibus proditum pondere praecipitatum suo cruribus iacuisse prae fractis, post deinde perlatum Brundam cruciatibus et pudore defessum ex altissimi culminis se rursum praecipitasse fastigio».
- ¹³ *Tert.* De Praescr. Haer. 36, 3.
- ¹⁴ *Christensen A. S.* Op. cit. P. 65.
- ¹⁵ Cf.: DMP 3, 1; *Suet.* De vita caes. Domit. 10, 1–12, 3.
- ¹⁶ Cf.: DMP 3, 3; *Suet.* De vita caes. Domit. 5.
- ¹⁷ Cf.: DMP 3, 2; *Suet.* De vita Caes. Domit. 14; 23, 1.
- ¹⁸ *Tert.* Apol. 5, 4: «Temptaverat et Domitianus, portio Neronis de crudelitate; sed, qua et homo, facile coeptum repressit, restitutis etiam quos relegaverat».
- ¹⁹ *Enmann A.* Op. cit. S. 431–432.
- ²⁰ *Christensen A.* Op. cit. p. 65; *Roller K.* Die Kaisergeschichte in Laktanz “De mortibus persecutorum”. Giessen, 1927.
- ²¹ *Burgess R. W.* On the Date of the Kaisergeschichte // CP. 1995. 90. 1995. No. 2. P. 111–128).
- ²² *Enmann A.* Op. cit. S. 432–433, 443–460.
- ²³ *Aur. Vict.* De Caes. 29, 4.
- ²⁴ *Eutr.* Ab Urbe Cond. 9, 4.
- ²⁵ DMP 4, 3.
- ²⁶ Cf.: DMP 5, 2–6; *Eutr.* Ab Urbe Cond. 9, 7; SHA Valer. 1, 1–4, 4.
- ²⁷ Cf.: *Aur. Vict.* De Caes. 35, 8; *Eutr.* Ab Urbe Cond. 9, 15; SHA Aurel. 35, 5–36 6; DMP 6, 2.

И.М. Никольский

Источники

Деяния апостолов // Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель, 1983. С. 1654–1693.

Arnobii Afri disputationum adversus gentes libri septem // PL. T. 5 / Ed. P. Migne. Col. 713–1288.

Eusebii Opera / Ed. P. Migne. PG. T. 19–24.

Eutropius. Breviarium ab urbe condita / Ed. F. Ruehl. Leipzig, 1887.

Lucii Caecilii liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum // *Лактанций*. О смертях преследователей. СПб., 1998. С. 51–106.

Refoulé R.F. Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques. Paris, 1957.

Scriptores historiae augustae / Ed. E. Hohl. Leipzig, 1927/55.

Sexti Aurelii Victoris Liber de Caesaribus / Ed. Fr. Pichlmayer. Leipzig, 1911.

C. Suetonius Tranquillus. The Lives of the Twelve Caesars. Vol. 1–2 / Loeb Classical Library. Cambridge, 1979.

Tertulliani Apologeticum / Ed. C. Becker. Munchen, 1952/61.

Waszink J.-H. Tertulliani De Anima, edited with Introduction and Commentary. Amsterdam, 1947.

ПОНЯТИЕ «HEREDITAS» В IV – НАЧАЛЕ IX ВВ.:
СЮЖЕТ ИЗ ИСТОРИИ «ВУЛЬГАРИЗАЦИИ»
РИМСКОГО ПРАВА

Статья посвящена проблеме эволюции содержания латинского понятия «hereditas». В римском праве архаического и классического периодов (начиная с «Законов XII Таблиц» и до «Кодекса Феодосия» (438 г.)) это слово, как и его производные, являлось неотъемлемой частью терминологии римского наследственного права. Однако с начала III в., с появлением первых латинских христианских текстов, в том числе – старолатинских версий Библии, слово «hereditas», наряду с указанным выше, стало приобретать еще одно значение, являясь переводом греческого κλήρον («kleros» – «раздел», «часть», «имущество, переданное кому-либо»), в свою очередь передававшего לְנַחֲלָה: («nachalah» – «владение», «земля», «доля», «часть») еврейских ветхозаветных оригиналов. В сферу права это значение стало проникать в начале V в. В следующем столетии оно отразилось и в «Салической правде». Однако здесь оно испытало и влияние франкского института аллода, сходного по ряду параметров с латинским hereditas.

Ключевые слова: Раннее Средневековье, варварские правды, наследство, «hereditas», вульгарное римское право, «Итала», «Вульгата», франки, Меровинги, «Салическая правда», Галлия

Начиная с конца XIX в., когда выдающиеся немецкие историки права Георг Бруннер (1880) и Людвиг Миттайс (1891) ввели в оборот понятие «вульгарное римское право», споры о существовании этого явления не утихают. Сложилась обширная литература вопроса, в которой следует выделить работы Эрнста Леви, Макса Казера, Альваро д'Орса и др.¹ Среди других причин отхода от традиции классического римского права называются две, на которые мне хотелось бы обратить особое внимание.

Во-первых, это влияние христианства на законодательство эпохи Поздней Империи – так называемая христианизация римского права, проникновение христианских концепций в позднеримское законодательство. Во-вторых, в качестве не менее значимого фактора принято указывать на влияние процесса инфильтрации варваров в военную и политическую систему Западной Империи и последующее расселение варварских народов на ее территории, которые, как считается, привели к постепенной «варваризации» римско-правовых норм.

Разумеется, эти факторы действительно сыграли свою роль в процессе так называемой вульгаризации римского права. Однако в настоящее время многие процессы видятся гораздо более сложными, чем даже 30–40 лет назад. С одной стороны, ныне мы уже достаточно хорошо понимаем, что христианство не только многое дало римскому праву, но едва ли не больше от него получило². С другой стороны, сейчас совсем по-иному, чем ранее, воспринимается роль варварского фактора в развитии римского мира в целом и римского права в частности. Несмотря на многочисленные локальные конфликты, в целом отношения Рима с его варварской периферией носили длительный характер. Варвары, пришедшие на территорию Западной Империи, вовсе не стремились к сознательному уничтожению римских институтов и римской культуры. Наоборот, римские полководцы варварского происхождения, ставшие правителями варварских королевств – новыми хозяевами римского мира, стремились сохранить его, в ряде случаев придав новый импульс развитию вполне классических римских учреждений (римский сенат; муниципальные институты и др.). К тому же в разных королевствах (и даже в разных регионах одних и тех же королевств) судьбы римского наследия могли складываться очень по-разному³.

В конечном итоге оказывается, что вопрос о значении христианства и роли варварского фактора в процессе «вульгаризации» римского права не имеет «простого» ответа. Необходим тщательный и изолированный анализ истории каждого конкретного римско-правового института. (В этом смысле история «вульгаризации» римского права оказывается вовсе не единым процессом, но совокупностью «частных» историй отдельных учреждений.) Методология такого анализа может быть основана лишь на изучении конкретной терминологии: в данном случае важен процесс наполнения

«старых» понятий римского права новым, уже неримским, содержанием.

Справедливость этих замечаний я постараюсь показать на примере эволюции одного из классических римско-правовых терминов – понятия «hereditas» («наследство»)⁴.

Поскольку ранее уже говорилось о том, что процесс «вульгаризации» римского права во многих случаях носил локальный характер, обращусь к исследованию лишь одной части римского мира – бывшей римской Галлии, где в конце V в. утвердилась власть правителей из рода Меровингов, королей народа салических франков, пришедших на римскую территорию с земель современной Голландии и северо-западной Германии.

В «Истории франков» Григория Флоренция (или Григория Турского) (538/539–593/594)⁵ встречается контекст, в котором понятие «hereditas» наделено значением, отсутствующим как в римском праве, так и в римской «классической» литературе. Я имею в виду включенный в историю текст письма, адресованного аббатисе Радегунде, изгнанной Хродехильдой, дочерью короля Хариберта (561–567). Авторы послания – епископы Евфроний, Претекстат, Герман, Феликс, Домициан, Викторий и Домнол, – утешая пострадавшую, начинают его с рассуждений о всеблагости природы Господа. Она проявляется, в том числе, и в деятельности духовных лиц, которых Благочестивый Судья-Господь (*pius rerum arbiter*) разослал («посеял») повсюду, чтобы обрабатывать «землю» (*in hereditate culturae*), «дабы в упорном труде они вспахивали поле лемехом веры»⁶.

Понятно, что риторические образы «земли» (*hereditas*), как и «поля» (*ager*) отсылают к весьма распространенному евангельскому символу: «поле есть мир; доброе семя, это сыны Царствия, а плевелы – сыны лукавого; враг, посеявший их, есть диавол; жатва есть кончина века, жнецы суть Ангелы», – говорится, например, в Евангелии от Матфея (Мф 13.38–39). Однако для меня в данном случае наиболее важен тот факт, что здесь «hereditas» предстает в значении «земля», «владение» и не имеет прямой связи с понятием «наследства», основополагающим для римско-правовой терминологии. Возникает естественный вопрос: откуда возникло это новое значение?

Очевидно, что его истоки не связаны ни с «классическим», ни с постклассическим римским правом, даже с учетом интерполяций

эпохи Юстиниана I. Анализ показывает, что то значение термина, которое фигурирует в тексте Григория Турского, не встречается ни в одном из источников римского права. И это при том, что слово «hereditas» достаточно рано было включено в римско-правовую терминологию⁷. Оно фигурирует уже в «Законах XII Таблиц»⁸. Только в «Дигестах» Юстиниана оно употребляется не менее 3575 раз!⁹ И, насколько мне удалось установить, среди них нет ни одного совпадения со значением, фигурирующим в «Истории франков».

Зато искомое значение сразу же обнаруживается в латинских христианских текстах. Уже первый христианский автор, писавший по-латыни, – Кв. Септимий Флорент Тертуллиан (ок. 160 – после 220) – упоминает слово «hereditas» именно в этом смысле. Важно отметить, что, насколько известно, этот Отец Церкви был профессиональным юристом и жил в ту же эпоху, что и Эмилий Папиниан (? – 212), Домиций Ульпиан (? – 228), Юлий Павел (рубеж II – III вв.), Элий Флориан Геренний Модестин (? – после 244) – четверо из «пяти великих», упоминаемых в «законе о цитировании» 426 г. Однако в данном случае Тертуллиан исходит вовсе не из их сочинений. У него другой источник – раннелатинская Библия (так называемая «Итала»), перевод которой был сделан именно в римской Африке. Совсем не случайно в сочинениях Тертуллиана в абсолютном большинстве случаев это значение встречается именно в цитатах из Писания (главным образом – из Псалтыря)¹⁰; уже из них оно перекочевало в оригинальную часть текстов христианского писателя¹¹.

Раннелатинские переводы Библии делались с греческих переводов, созданных в иудейской среде («Септуагинта», переводы Феодотиона, Аквилы и др.)¹². В данном случае латинское «hereditas» соответствует греческому κλήρον – «раздел», «часть», «что либо, переданное на попечение другого», но также и «земельный участок». Однако это значение вовсе не является первичным. В греческих переводах κλήρον – это ни что иное, как перевод еврейского נַחֲלָה: («nachalah») – «владение» (в том числе земельное), «наследство», «доля», «часть». В IV в. в том же значении слово «hereditas» использует целый ряд христианских писателей, в частности – Иллариус из Пуатье (? – 368)¹³.

Это значение было прекрасно известно и Евсевию Иерониму (347–419/420), автору литературного перевода Библии, ныне

(строго говоря, не совсем верно) именуемого «Вульгатой». Этот перевод был сделан в Палестине (Иероним жил анахоретом в пустыне близ Вифлеема) с использованием оригинальных еврейских текстов Писания. Влияние еврейского **נְחִלָּה**: ощущается как в иеронимовых переводах Ветхого Завета¹⁴, так и в его собственных текстах¹⁵. В Библии Иеронима слово «hereditas» фигурирует довольно часто – более 180 раз, и в большинстве случаев оно применяется именно для передачи все того же древнееврейского **נְחִלָּה**:. Естественно, основная часть соответствующих мест содержится в Ветхом Завете. Так, например, в Книге Чисел их 10¹⁶, во Второзаконии – 7¹⁷, а в столь часто цитируемой христианами авторами книги, как Псалмы, – 29¹⁸ и т. п. В новозаветных книгах «hereditas» фигурирует много реже, даже с учетом их ограниченного объема¹⁹; впрочем, это выглядит вполне логичным, учитывая, что тексты Нового Завета создавались уже в другое время и, главное, распространялись почти исключительно на греческом языке²⁰.

Длительное время это значение термина «hereditas» не выходило за пределы христианской литературы. Его проникновение в сферу права началось, по-видимому, с такого оригинального памятника постклассического римского права, каковым является «Закон Божий, или Сопоставление законов Моисеевых и римских» (90-е годы IV или, скорее, начало V вв.)²¹. Свою задачу автор этой компиляции видел в том, чтобы представить положения «Закона Моисеева» как идентичные соответствующим им по тематике положениям сочинений римских юристов.

Среди прочего анонимный составитель не обошел вниманием и институт наследства, приведя в качестве отправной точки для своего рассуждения фрагмент (27.4–11) из Книги Чисел²². В 16-м титуле «Сопоставления...» эта норма ставится в один ряд с высказываниями о наследственном праве, содержащимися в сочинениях Гая («Институции»), Павла («Сентенции») и Ульпиана («Книга правил», «Институции»). Из текста хорошо видно, что хотя компилятор стремился сгладить особенности библейского текста и показать, что между Законом Моисеевым и законами римлян не существует никаких принципиальных противоречий, но исключить изначальные особенности библейской латинской терминологии ему все-таки не удалось²³.

Однако «Сопоставление...» не содержало норм прямого действия, а представляло собой правовой трактат. Начало проникновения нового значения термина «hereditas» в сферу действующего права приходится уже на VI в. Поскольку этот процесс развивался крайне неравномерно и имел значительные региональные отличия, следует вновь вернуться к галльскому материалу VI в.

Основным источником права в северо-восточной Галлии в этот период являлась «Салическая правда», текст которой постепенно пополнялся новыми королевскими законами на протяжении VI–VIII вв. (первые известные рукописи памятника датируются 770-ми годами)²⁴. Здесь термин «hereditas» наиболее часто фигурирует в 59-м титуле – «De alodis»²⁵.

Как и в цитированном фрагменте из библейской Книги Чисел (27.4–11), из которого исходит и автор «Сопоставления...», речь здесь идет о наследовании «ex lege»: институт римского завещания не упоминается ни там, ни здесь (в последнем случае, вероятно, потому, что был попросту неизвестен салическим франкам до их расселения в Галлии). Кроме того, в 59-м титуле «Салической правды» (Lex Sal. 59.6) особо выделяется земельная часть наследства (которую должен получать только мужчина), что также сближает обе нормы. В остальном, однако, они не идентичны, т. е. влияние библейской традиции присутствует, но не является единственным. На другое влияние – на этот раз варварское – указывает уже само по себе употребление германского слова «аллод». Правда, оно фигурирует лишь в заглавии, а в основной части Lex Sal. 59 в качестве его прямого эквивалента употребляется «hereditas».

Следует подчеркнуть, что означенная норма активно применялась на практике. Об этом говорят, в частности, случаи употребления обоих терминов в «Формулярии Маркульфа», составленном в середине VII в. и действовавшем в той же самой северо-восточной Галлии, где основным источником права являлась «Салическая правда». Как известно, по подобным формулярам составлялись реальные документы. Материалы сборника однозначно свидетельствуют о синонимичности франкского понятия «alodis» и «hereditas». Среди прочего, эту синонимичность можно продемонстрировать на примере формулы Form. Marc. II.14 – шаблона для документа о разделе имущества между родственниками²⁶ (причем подобный пример отнюдь не единичный²⁷).

Остается, однако, вопрос, каковы различия между франкским «alodis» и «hereditas» в его изначальном, римско-правовом смысле? Частично на этот вопрос я уже ответил выше. Однако для более полного ответа необходимо вернуться к «Салической правде» и проанализировать другие случаи употребления понятия «hereditas», не забывая, что там оно является синонимом франкского «alodis»: речь идет о 44-, 46- и 60-м титулах памятника. Из содержания Lex Sal. 44²⁸ и 60²⁹ видно, что: (1) распоряжение «alodis»–«hereditas» принадлежит исключительно мужчине; (2) этот мужчина является свободным и, одновременно, воином, поскольку он участник сотенного собрания воинов-франков (*mallus publicus*) (неразрывность ипостасей свободного и воина – нормальная ситуация для варварского общества); (3) этот мужчина принадлежит к явно варварской по происхождению клановой группе (*parentilla*), члены которой имеют право наследовать ему до тех пор, пока он состоит членом «parentilla» (иначе наследство отходит королевскому фиску). Таким образом, варварские влияния на правовую концепцию «alodis»–«hereditas» представляются несомненными.

То же впечатление оставляет и содержание последнего титула «Салической правды», в которой фигурирует термин «hereditas», – Lex Sal. 46 («Об усыновлении»)³⁰. Здесь интересно то, что передача прав на «alodis»–«hereditas» оформляется посредством сложной правовой процедуры явно неримского происхождения. Не буду сейчас разбирать ее подробно. Обращу внимание лишь на одну важную деталь: в контексте этой процедуры (как и раньше, в одной из процитированных формул из «Формуляра Маркульфа»³¹) фигурирует «festuca» – палочка, веточка или стебель.

В «Салической правде» этот правовой символ упоминается неоднократно, в том числе – в поздних дополнениях к кодексу, известных также по эдикту короля меровингской Нейстрии (северо-западная Галлия) Хильперика I, изданного ок. 574 г.³² Однако ни одна из этих норм не объясняет смысла правовой символики «festuca». Приходится обратиться к известному фрагменту из четвертой книги «Институций» Гая (Gai. 4.16)³³, где она фигурирует в формуле предъявления виндикационного иска. Римский юрист поясняет, что «festuca» символизирует копье и что ее использование в означенной римской процедуре призвано подчеркнуть прочность притязаний истца на спорное имущество. Налагая «festuca», истец тем

самым подчеркивает, что это имущество принадлежит ему абсолютно, как будто оно является военной добычей. Остается, однако, неясным, можно ли использовать свидетельства Гая применительно к явно неримскому по характеру материалу? Является ли этот древний символ чисто римским, или он имеет более широкое, общеевропейское значение?

Источники показывают, что последнее утверждение более верно. Наряду с передачей имущества «*per festucam*» (о которой говорилось выше), встречаются и случаи передачи «через копье», о чем свидетельствуют не только нарративные тексты (в частности, неоспоримые свидетельства уже упоминавшегося выше Григория Турского³⁴), но и правовые нормы. В последнем случае речь идет о «Тюрингской правде» (802). Германцы-тюринги были соседями салических франков на востоке и в VIII в. попали в их сферу влияния, в том числе и правового. *Lex Thuring.* VII.32 подчеркивает роль копья как специфически-мужского символа³⁵. *Lex Thuring.* VII.31 прямо говорит о том, что можно понять из «Салической правды» лишь косвенно, а именно что «*alodis*»–«*hereditas*» может быть передано лишь мужчине-воину, тому, кому принадлежит исключительное право на получение по наследству кольчуги (*lorica*) и осуществление права кровной мести (*ultio*)³⁶. Таким образом, то, что для римского юриста Гая было глубокой правовой древностью, для варваров VI в. (и даже позднее) все еще оставалось частью повседневной правовой практики.

Следует обратить внимание еще на одну норму «Тюрингской правды» (*Lex Thuring.* XIV (=54)), согласно которой «*hereditas*» свободного человека может быть передан тому, кому он сам пожелает³⁷. Это положение автоматически предполагает существование института завещания. Таким образом, мы видим уже очевидное римско-правовое влияние: ранее неизвестное варварам наследование «*ex testamento*» дополняет наследование «*ex lege*». Видимо, в конечном итоге общий римско-правовой климат все же оказался сильнее бессистемных внешних правовых влияний.

Это общее впечатление подтверждается содержанием и ряда других «варварских правд», возникших под влиянием франкского права. В качестве примера приведу законы рипуарских франков – так называемую «Рипуарскую правду» (рубеж VII – VIII вв.). Здесь явно созданный под влиянием *Lex Salica* титул «Об аллодах» (*Lex*

Ribuar. 57 (56) («De alodibus»)), со свойственным ему наследованием «ex lege», дополняется специальным титулом, где прямо упоминается наследование «ex testamento» (Lex Ribuar. 70 (67.1) («О том, кто не оставит сына»))³⁸.

Но еще показательнее Lex Ribuar. 50 (48–49) («Об усыновлении») – прямой аналог рассмотренного выше Lex Sal. 46 («De adfatimire»). При очевидном сходстве двух норм видно, что сложная правовая формула варварского происхождения заменена вполне римской процедурой, сопровождающейся составлением письменного акта об усыновлении³⁹. Таким образом, в конце концов, римское право если и не вытеснило полностью, то явно потеснило нормы варварского происхождения.

* * *

Сказанное позволяет сделать несколько выводов.

Во-первых, отмеченные тенденции эволюции термина «hereditas» стали следствием сложного сочетания явлений социальной, культурной, политической и правовой природы. В их числе на первое место следует поставить процессы, вызванные христианизацией Империи и обусловившие распространение специфически-христианского значения «hereditas» как кальки еврейского **נְחִלָּה** и греческого κλήρον. Процесс быстрого роста влияния христианского клира в политической, общественной и культурной жизни Позднего Рима привел к постепенному (через посредство «Сопоставления...») проникновению нового значения и в сферу права. Именно этот процесс и отражен в содержании наиболее значимых памятников постклассического римского права, возникших за пределами Византии, – так называемых варварских правд (в том числе и «Салической правды»).

Во-вторых, при всем значении христианских влияний содержание термина «hereditas» в «Салической правде» невозможно объяснить лишь ими одними. В данном конкретном случае явление, заимствованное из понятийной системы позднеантичного права, испытало осязаемое влияние и неримского по характеру института – «alodis», ряд характеристик которого соотносился с римской «hereditas». При этом первый из названных институтов вовсе не поглотил последний, римский. Хорошо известно, что процесс рас-

селения варваров-франков на территории римской Галлии, растянувшийся на несколько столетий – от начала их инфильтрации в военную систему Поздней Империи до оформления государства Меровингов⁴⁰, – оказывался неизбежно сопряженным со значимой деформацией всей системы социальных и иных институтов, собственных варварам в период, предшествовавший Великому переселению народов. Тем более что письменная фиксация так называемых обычно-правовых норм осуществлялась галло-римскими юристами, исходившими из привычных для них римско-правовых представлений. В конечном итоге включение франкского «аллода» в ту сложную амальгаму, которую представляло собой римское право, действовавшее в провинциях в середине I тыс. н. э., не могло не сопровождаться значительной деформацией его содержания, приспособлением к общему хозяйственно-правовому контексту.

В-третьих, в развитии сложного процесса синтеза римско-правовых, христианских и варварских влияний в эволюции содержания понятия необходимо учесть факт сосуществования в праве салических франков терминов «*alodis*» и «*hereditas*». В данном случае, как мне представляется, следует принять во внимание ряд замечаний, высказанных И.С. Филипповым. Первое: уже сам факт политического господства германцев способствовал заимствованию слов, имевших прямые эквиваленты в латинском языке. Второе: «классическая римская юриспруденция так и не выработала единого понятия о собственности; дихотомия *dominium* – *proprietas* осложнялась расширительным употреблением термина *possessio*, не говоря уже об архаических понятиях типа *mancipium*. Это обстоятельство не могло не привлечь внимания к чужому, но более однозначному термину». Третье: «ни *dominium*, ни *proprietas* (в отличие от *possessio*) не обозначали собственность как конкретный объект, характеризуя не вещь, а право на нее. Между тем в юридически упрощенном мире раннего Средневековья, видимо, ощущалась потребность в термине, переносящем представление о праве на саму вещь. Эту нишу и заняло слово *alod*. Во всяком случае в большинстве ранне-средневековых текстов оно означает именно вещь – чаще всего, конечно, земельное имущество»⁴¹.

В-четвертых, однако, представленный выше анализ заставляет несколько скорректировать замечания И.С. Филиппова. На раннем

этапе эволюции понятия «hereditas», отраженном «Салической правдой», отмеченная дихотомия «hereditas»–«alodis» *не носила сугубо формального характера*. В тот период каждая из ее составляющих – как римская, так и варварская, – играла свою собственную роль. Франкское «alodis» соотносилось с неримскими аспектами природы института, тогда так латинское «hereditas» сохранялось как в силу своей «привычности», так и в связи с той ролью, которую играла в обществе римско-правовая традиция наследственного права. И лишь в каролингское время возобладала тенденция к усилению римской компоненты в содержании института. Впрочем, этот процесс развивался крайне неравномерно; он так и не завершился до наступления высокого Средневековья и начала эпохи рецепции «*jus commune*» – ученого синтеза юстинианова и реформированного канонического права.

Наконец, в-пятых, при оценке процесса эволюции содержания понятия «hereditas» следует учесть и ее четко выраженный локальный характер. Все сказанное выше справедливо лишь применительно к ареалу прямого политического и правового доминирования франков. Ни законы бургундов, ни законы лангобардов, ни ранние законы вестготов не фиксируют ничего подобного.

Впрочем, это уже тема отдельного исследования.

Примечания

¹ Подобная разработка понятия «вульгарное римское право» и связанных с ним правовых явлений осуществлены Э. Леви в первой половине – середине XX в. (см.: *Levy E. Vulgarisation of Roman law in the early Middle Ages // Medievalia et humanistica. 1943. 1. P. 14–40; Idem. West Roman Vulgar Law. The Law of Property. Philadelphia, 1951; Idem. Weströmisches Vulgarrecht das Obligationenrecht. Weimar, 1956*). См. также: *Kaser M. El derecho romano-vulgar tardio // AHDE. 1960. T. 30. P. 617–630; Calonge Matellanes A. Reflexiones en torno al denominado derecho romano vulgár de Occidente // De al Antigüedad al Medievo. Siglos IV–VIII // III Congreso de Estudios Medievales. Avila, 1993. P. 361–376 и др.*

² См., например: *Brown P. The World of Late Antiquity: AD 150–750. London, 1971; Jacques F. Le privilège de liberte: Politique imperial el autonomie municipales dans les cites de l'Occident. Paris, 1984; Collins R.*

- Early Medieval Europe, 300–1000. Houndmills, New York, 1999. P. 61–79; Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви // Болотов В.В. Церковно-исторические труды. Т. 4: История Церкви в период Вселенских Соборов. М., 2002 и др.
- ³ См., например: Collins R. Op. cit. P. 100–115; 153–172; Wolfram H. The Roman Empire and Its Germanic Peoples. Berkeley; Los Angeles; London, 2005.
- ⁴ Общие аспекты эволюции термина рассмотрены Корнхардтом. См.: Kornhardt. «Hereditas» // Thesaurus Linguae Latinae. Vol. 6. Fasc. 3. Lipsiae, 1938. P. 2643.
- ⁵ Общие сведения о нем см.: Савукова В.Д. Григорий Турский и его сочинение // Григорий Турский. История франков. М., 1987. С. 321–350.
- ⁶ Greg. Turon. Hist. Franc. IX.39: «Sollicita sunt iugiter circa genus humanum immensae divinitatis provisura remedia nec ab assiduetate beneficiorum suorum quocumque loco vel tempore videntur aliquando seiuncta, cum pius rerum arbiter tales **in hereditate culturae** ecclesiasticae personas ubique dissimulat, quibus **agrum** eius intenta operatione fidei rastro colentibus, ad filicem centini numeri redditum divina temperiae Christi seges valeat pervenire» (здесь и далее выделено мной. – О.А.).
- ⁷ Общие сведения об этом см., например: Бартошек М. Римское право: понятия, термины, определения. М., 1989. С. 142–143.
- ⁸ Gai. Inst. 3.1: «Intestatorum hereditates ex lege XII tabularum primum ad suos heredes petinent». См. также: Ibid. 3.9: «Si nullus sit suorum heredum, tunc hereditas pertinet ex eadem lege XII tabularum ad agnatos» (etc.).
- ⁹ См., например: D.2.14.52pr. (Ulpianus libro primo opinionum): «Epistula, qua quis coherendem sibi aliquem esse cavit, petitionem nullam adversus possessors **rerum hereditariarum** dabit»; D.38.9.1pr. (Ulpianus libro quadragesimo nono ad edictum): «Successorum edictum idcirco propositum est, ne **bona hereditaria** vacua sine domino diutius iacerent et creditoribus longior mora fieret» (etc.).
- ¹⁰ См., например: Tert. Adv. Iud. 10.16: «Denique subiungit: Propterea ipse multos in **hereditatem** habebit et multorum dividet spolia – quis alius nisi qui natus est, ut supra ostendimus? – pro eo quod tradita est in mortem anima eius» (Ис 53:12. – О.А.); Ibid. 12:1: «Aspice universas nationes de voragine erroris humani exinde emergentes ad dominum deum creatorem et Christum eius, et, si audes negare prophetatum, statim tibi promissio patris occurrit in psalmis dicens: Filius meus es tu, ego hodie genui te; pete a me, et dabo tibi gentes **hereditatem** tuam et possessionem tuam terminos terrae» (Пс 2:7–8. – О.А.); Ibid. 14.12: «Igitur si universas nationes de profundo erroris humani exinde emergentes ad deum creatorem et Christum eius

- cernitis, – quod prophetatum non audetis negare, quia et si negaretis statim vobis in psalmis, sicuti iam praelocuti sumus, promissio patris occurreret dicentis: Filius meus es tu, ego hodie genui te; pete a me et dabo tibi gentes **hereditatem** tuam et possessionem tuam terminos terrae» (Там же. – *O.A.*).
- ¹¹ См., например: *Tert. Lib. Scorp. 2.6*: «De quibus omnifariam extirpandis: perditione perdetis, inquit, omnia loca, in quibus seruierunt nationes deis suis, quas uos possidebitis **hereditate**, super montes et colles et sub arbores densas, quasque effodietis aras eorum, euertetis et comminuetis stacula eorum et excidetis lucos eorum et sculptilia ipsorum deorum concremabitis igni et disperdetis nomen eorum de loco illo».
- ¹² Общие сведения о латинский переводах Священного Писания см., например: *Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2001. С. 19–22, 74–79, 94–102, 111–146, 350–357.*
- ¹³ *Hil. Pict. De Trin. 4.27*: «nos ... filio in hereditatem a Deo Patre donamur».
- ¹⁴ См., например: *Num. 18.20*: «dixitque Dominus ad Aaron in terra eorum nihil possidebitis nec habebitis partem inter eos ego pars et **hereditas** tua in medio filiorum Israhel». [Числ. 18.20: «И сказал Господь Аарону: в земле их не будешь иметь **удела** и части не будет тебе между ними; Я часть твоя и **удел** твой среди сынов Израилевых».]
- ¹⁵ См., например: *Hieron. Epist. 60.2.3*: «Propheta qui reliquit domum suam, dimisit hereditatem suam».
- ¹⁶ *Num. 18.20*: «dixitque Dominus ad Aaron in terra eorum nihil possidebit nec habebit partem inter eos ego pars et **hereditas** tua in medio filiorum Israhel» См. также: *Num. 24.18; 27.6; 27.8; 27.10; 27.11; 32.18; 35.8; 36.3.*
- ¹⁷ *Deut. 3.18*: «praecipitque vobis in tempore illo dicens Dominus Deus vester dat vobis terram hanc in hereditatem expediti praecedite fratres vestros filios Israhel omnes viri robusti» См. также: *Deut. 9.26; 9.29; 18.1; 18.2; 32.9; 33.4.*
- ¹⁸ *Ps. 2.8*: «postula a me et dabo tibi gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminus terrae». См. также: *Ps. 5.1; 15.5; 15.6; 29.7; 32.12; 36.18; 36.34; 46.5; 60.6; 67.10; 68.36; 73.2; 77.62; 77.71; 78.1; 82.13; 93.5; 93.14; 104.11; 105.5; 105.40; 110.7; 118.111; 126.3; 134.12; 135.21; 135.22.*
- ¹⁹ Перечень мест из Нового Завета, где значение слова «hereditas» однозначно расходится с римско-правовым, выглядит следующим образом: *Mat. 21.38; Mc.12.7; Luc. 20.14; Act. 7.5; Ethes. 5.5; Hebr. 1.14; 9.15; 11.8; 1 Pe.1.4; Coloss. 3.24.*
- ²⁰ См. об этом: *Мецгер Б. Текстология Нового Завета. М., 1996; Он же. Канон Нового Завета. Происхождение, развитие, значение. М., 1998; Он же. Ранние переводы Нового Завета. М., 2002.*
- ²¹ Общие сведения об этом памятнике см.: *Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum Collatio/Закон Божий, или Сопоставление законов*

- Моисеевых и римских / Перев. и коммент. М.Д. Соломатина // IUS ANTIQUUM. Древнее право. 1997. № 1 (2). С. 165–191.
- ²² Num. 27.4–11: «Rettulitque Moses causam earum ad iudicium Domini, qui dixit ad eum: «Iustam rem postulant filiae Salphaad da eis possessionem inter cognatos patris sui et ei in **hereditate** succedant. Ad filios autem Israhel loqueris haec: homo cum mortuus fuerit absque filio ad filiam eius transibit **hereditas**, si filiam non habuerit habebit successores fratres suos, quod si fratres non fuerint dabit **hereditatem** fratribus patris eius, sin autem nec patruos habuerit **hereditas** his qui ei proximi sunt eritque hoc filiis Israhel sanctum lege perpetua sicut praecepit Dominus Mosi».
- ²³ Coll.16.1: «(4) Et obtulit Moyses petitionem earum coram Deo. (5) Et locutus est Dominus Moysi dicens: (6) Recte filiae Salfadae locutae sunt: et ideo dabit **possessionem hereditatis** in medio fratrum patris earum. (7) Et dices haec filiis Israhel : Homo si decesserit, et filios non habuerit, dabit **hereditatem** eius filiae eius» (etc.).
- ²⁴ См., например: *Collins R.* Op. cit. P. 171.
- ²⁵ Lex Sal. 59.6: «§ 1. Si quis mortuus fuerit et filios non dimiserit, si pater, si mater sua superfuerit, ipsa in **hereditatem** succedat. § 2. Si pater aut mater non fuerit et fratrem aut sororem dimiserit, ipsi in **hereditatem** succedant. § 3. Si isti non fuerint, tunc soror matris in **hereditate(m)** succedat. § 4. Si uero sororis matris non fuerint, sic sorores patris in **hereditate(m)** succedant. § 5. Et inde <si> patris <soror> non fuerit, sic de illis generationibus, quicumque proximior fuerit, ille in **hereditatem** succedat, qui ex paterno genere ueniunt. § 6. De terra vero Salica nulla in muliere <portio aut> **hereditas** est, sed ad virilem sexum, qui fratres fuerint, tota terra perteneat». В отечественной историографии на характер аллода как наследственного владения недвусмысленно указывал А.Я. Гуревич (см.: *Гуревич А.Я.* Начало феодализма в Европе // *Гуревич А.Я.* Избранные труды в 2 т. Т. 1: Древние германцы. Викинги. М.; СПб., 1999. С. 212–213; *Он же.* Категории средневековой культуры // *Гуревич А.Я.* Избранные труды, Т. 2: Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. С. 55–56). В терминологическом плане на материале южнофранцузских документов на идентичность понятий *alod* и *hereditas* *propria* в последние годы обратил внимание, пусть и с некоторыми оговорками, такой признанный знаток проблемы, как И.С. Филиппов. См.: *Филиппов И.С.* Средиземноморская Франция в раннее средневековье: проблема становления феодализма. М., 2000. С. 610–611.
- ²⁶ Form. Marc. II.14 («Pactum inter parentes de **hereditate** eorum»): «Quicquid enim inter propinquos de **alode** parentum, non a iudiciaria potestate coacti, sed sponte, mantente caritate, iusti debita unicuique portio terminatur, non de rebus detrimentum, sed augmentum potius postest esse

censendum; et ideo necesse est inter se eorum facta scripturarum series alligare, ne ab aliquibus in posterum valeat refragare. Ideoque dum inter illo et germano suo illo de **alode** genitoribus eorum illis bonae pacis placuit adque convenit, ut eam inter se, manente caritate, dividere vel exequari deberint; quod ita et fecerunt. Accepit itaque illi villas nuncupantes illas, sitas ibi, cum mancipia tanta illas. Similiter et illi accepit econtra in compensatione alias villas nuncupantes illas, sitas ibi, cum mancipia tanta illas. De presidio vero, drappus seu fabricatus vel omni subrepellicie domus, quicquid dici aut nominare potest, aequa lentia inter se visi sunt divisisse vel exequasse, et hoc invicem pras parte tradedisse et **per festuca omnia partitum esse dixisse**. Propterea presentis epistolas duas uno tenore conscriptas locum paccionis inter se visi sunt conscribisce, ut nullus deinceps contra pare suo, nisi quod ad presens accepit, de ipsa alode genitore eorum amplius requirendi pontefitium habere non dibiati. Quod si aliquando aliquis ex ipsis aut **heredis** eorum hoc emutare voluerint, aut amplius requirere quam accepit voluerit aut adsumere, inferat pare suo, ista tota servante, auri liberas tantas, arengti pondo tantum, et quod repetit, vindicare non valeat, sed presens pactio omni tempore firmus permaneat, [stipulatione sunexa. Actum.]».

²⁷ См., например: Form. Marc. II.12 etc.

²⁸ Lex Sal. 44: § 1: «Sicut adsolet homo moriens et uiduam dimiserit, qui eam uoluerit accipere, antequam eam accipiat **ante thunginum aut centenarium**, hoc est ut **thunginus aut centenarius** mallum indicant, et in ipso **mallo scutum** habere debet, et tres homines tres causas demandare debent. <...> § 10. Si uero nec auunculus <non> fuerit, tunc frater illius, qui eam mulierem ante habuit, si in **hereditatem** non est uenturus, ipse <eos> reipus accipiat. § 11.<Et> si nec ipse frater fuerit, tunc qui proximior fuerit extra superius nominatos, qui singillatim secundum parentilla dicti sunt, usque ad sextum genculum, si in **hereditatem** illius mariti defuncti non accedat, ipse reipus ill(o)s accipiat».

²⁹ Lex Sal. 60 («De eo qui se de parentilla tollere uult»): «§ 1. [Si quis de parentilla tollere se uoluerit,] **in mallo <autem> ante thunginum aut centenarium** ambulare debet et ibi<dem> quatuor fustes alminos super caput suum frangere debet, et illos in quatuor partes per quatuor angulos in <ipso> mallo iactare debet et ibi dicere <debet>, quod <se de> iuramento et de **hereditate** et <de> tota ratione illorum tollat. § 2. Et sic postea <si> aliquis de suis parentibus aut moriatur aut occidatur, nulla ad eum nec **hereditas** nec conpositio pertineat. § 3. Si uero ille aut moriatur aut occidatur, conpositio aut **hereditas** suis parentibus non pertinet causa, sed ad ipso fisco perueniat aut cui **fiscus** dare uoluerit».

³⁰ Lex Sal. 46 («De acfatmire»): «§ 1. Hoc convenit observare, ut **thunginus** aut **centenarius mallum** indicant et **scutum** in ipso **mallo** habere debent et <postea> tres homines tres causas <in mallo ipso> demandare debent. Et postea requirant hominem, qui ei non pertineat, et sic **festucam** in **lesum** <su(um)> iactet. Et ipse, in cuius **lesum festucam** iactavit, dicat uerbum, de **furtuna** sua quantum ei uoluerit dare, aut si totam at mediam **furtunam** <suam>, cui noluerit dare. § 2. Postea ipse, in cuius **lesum festucam** iactavit <ipse>, in casa ipsius manere debet et hospites tres <uel amplius> suscipere debet, et de facultate sua, quantum ei dantur, in potestate sua habere debet. Et postea ipse, cui istum creditum est, ista omnia cum testibus collectis agere debet. § 3. <Et> sic postea aut ante regem aut **in mallo legitimo** illi, cui **furtunam** suam deputavit, reddere debet et accipiat **festucam** <et> in mallo ipso ante duodecim menses ipsi quod **heredes** deputavit, in **lesum** iactet, nec minus nec maius <et> nisi quantum ei creditum est. § 4. Et si contra hoc aliquis aliquid dicere uoluerit, debent tres testes iurati dicere, quod ibi<dem> fuissent **in mallo**, quem **thunginus** aut **centenarius** indixerunt, et quomodo uidissent hominem illum, qui **furtunam** suam dare uoluerit <et> in **lesum** <ille> iam quem elegit **festucam** iactare. <Et> nominare debent denominatim illum, qui **furtunam** suam in **lesum** iacat; et sic illum, in cuius **lesum** iactatur, et illum, quem **heredem** appellat, publice similiter nominent. § 5. Et alteri tres testes iurati dicere debent, quod in casa illius, qui **furtunam** suam donavit, ille, in cuius **laesum festuca** iactata est, ibidem mansisset et hospites tres uel amplius ibidem collegisset et pauisset et hospites illi tres uel amplius <ei> de susceptione gratias egissent et in beodo pultes manducassent et illi testes <tres> collegissent. § 6. <Et> ista omnia illi alii tres iurati dicere debent et <de> hoc, quod **in mallo ante regem** uel <in> **legitimo mallo publico** <et> ille, qui accepit **in lesum furtunam ipsa(m)** aut ante regem aut **in mallo publico legitimo**, hoc est **in mallobergo** attheoda aut **thungino**, **furtunam** illam, quos **heredes** appellavit, publice coram omnibus **festucam in lesum** illius iactasset, hoc est ut nouem <testimonia uel> testes ista omnia debent adfirmare».

³¹ Текст см. выше в примеч. 25.

³² Lex Sal. 50 («De fides factas»): «§ 3. Si quis fidem factam ad placitum legitimum <adhuc> noluerit [per]solvere, tunc ille, cui fides facta est, ambulet ad grafionem loci illius, in cuius pago manet, et adprehendat **festucam** et dicat uerbum: “Tu, grafio, homo ille <qui> mihi fidem fecit, quem legitime habeo iactiu(um) aut admallatum in hoc, quod les Salica <habet et> continet; ego super me et <super> furtunam meam pono, quod

- <tu> securus mitte in furtunam suam manum”. Et dicat de <qua> causa (e)t quantum ei fidem fecerat». См. также: *Chilperici* edictum... 7 (=Lex Sal. 112): «Similiter conuenit, ut quicumque admall(at)u(s) fuerit et in ueritati testimonia non habuerit, unde se educat, et necesse est, ut a(d) initium fidem faciant, et non habuerit simili modo, qui pro e(o) fidem faciat, ut ipse de sin(i)stra manu *fistucam* teneat et dextera manu auferat». (Cfr.: *Chilperici* edictum... 8: «*cum fistuco* mittat super se»).
- ³³ Gai.4.16: «*Festuca* autem utebantur *quasi hastae loco*, signo quodam iusti domini, quando iusto dominio ea maxime sua esse credebant, quae ex hostibus cepissent; unde in centumviralibus iudiciis hasta proponitur».
- ³⁴ *Greg. Turon.* Hist.Franc. VII.33: «Post haec rex Gunthchramnus, data in manu regis Childeberthi *hasta*, ait: «Hoc est indicium, quod tibi omne regnum meum tradedi. Ex hoc nunc vade et omnes civitates meas tamquam tuas proprias sub tui iuris dominatione subice. Nihil enim, facientibus peccatis, de stirpe mea remansit nisi tu tantum, qui mei fratris es filius. Tu enim heres in omni regno meo succede, ceteris ex*heredibus* factis»».
- ³⁵ Lex Thuring. VII («De alodibus»): 32. Mater moriens filio *terram*, mancipia, pecuniam dimittat, filiae vero spolia colli, id est murenulas, nuscas, monilia, inaures, vestes, armillas, vel quicquid ornamenti proprii videbatur habuisse. 33. Si nec filium nec filiam habuerit, sororem vero habuerit, sorori pecuniam et mancipia, proximo vero paterni generis *terram* reliquat. 34. Usque ad quintam generationem paterna generatio succedat. Post quintam autem filia ex toto, sive de patris sive de matris parte in *hereditatem* succedat; et tunc demum *hereditas* ad fusum a *lancea* transeat.
- ³⁶ Ibid. 31. Ad quemcumque *hereditas terrae* pervenit, ad illum *vestis bellica*, id est lorica, et ultio proximi et solutio leudis debet pertinere.
- ³⁷ Ibid. XIV (=54): «Libero homini liceat *hereditatem* suam, cui voluerit, tradere».
- ³⁸ Lex Ribuar. 57 (56) («De alodibus»): «1. Si quis absque liberis defunctus fuerit, si pater si mater superstites fuerint, in *hereditatem* succedant. 2. Si pater materque non fuerint, frater et soror succedant. 3. Si autem nec eos habuerit, tunc soror matris patrisque succedant. Et deinceps usque quinto geniculo qui proximus fuerit, in *hereditate* succedat. 4. Sed dum virilis sexus exteterit, femina in *hereditate* aviatica non succedat». Cfr.: Lex Ribuar. 70 (67.1) («De eo qui filium non relinquit»): «Si quis moriens debitosus aut *testamenta* vel venditiones seu traditiones aliquas fecerit, si filios aut filias non dereliquerit, quicumque de parentibus suis, quantum unus solidus valet, in *hereditatem* acciperit vel cui weregeldum eius, si interfectus fuisset, legitime obveniebat, omnem debitum culpabilis iudicetur, et omnem factum eius idoniare studeat, aut culpam incurreret».

О.В. Ауров

- ³⁹ Lex Ribuar. 50 (48–49) («De adfatimire»): «1. Si quis procreatione filiorum vel filiarum non habuerit, omnem facultatem suam in presentia regis, sive vir mulieri sive mulier viro seu cuicumquelibet de proximis vel extraneis **adoptare in hereditate** vel **adfatimi[re] per scripturam seriem seu per traditionem** et testis adhibentes, secundum legem Ribuariam licentiam habeat. 2. Quod si adfatimus fuerit inter virum et mulierem, post discessum amporum ad **legitimos heredes** revertatur, nisi quantum, qui pare suo supervixerit, in elymosina vel in sua necessitate expenderit». Текст Lex Sal. 46 см. выше в примеч. 29.
- ⁴⁰ Выделю лишь несколько работ из обширной литературы вопроса: Буданова В.П. Варварский мир эпохи Великого переселения народов. М., 2000; Томпсон Э.А. Римляне и варвары. Падение Западной Империи. СПб., 2003; Уоллес-Хедрилл Дж.-М. Варварский Запад. Раннее Средневековье, 300–1000. СПб., 2002. С. 88–119; Wolfram H. The Roman Empire and Its Germanic Peoples. Berkeley; Los Angeles; London, 2005.
- ⁴¹ Филиппов И.С. Указ. соч. С. 607–608.



Е.С. Криницына

LEX AUTEM IURIS EST SPECIES:
ПОНЯТИЕ ЗАКОНА (LEX) В СОЧИНЕНИЯХ ИСИДОРА
СЕВИЛЬСКОГО*

Закон (lex) – основа системы римского права. В правовой культуре Толедского королевства на Пиренейском полуострове эта категория была не менее актуальна. Не случайно в трудах Исидора Севильского (ок. 570 – 636) немалое внимание уделено определению идеального закона. В его понимании lex – это и высший неизменный божественный закон, открывающийся в Библии, и законы, издаваемые людьми. Основными качествами идеального закона выступают разумность, целесообразность и равное отношение ко всем гражданам.

Выстраивая свою концепцию, Исидор отталкивался от предшествующей культурной традиции, которая естественным образом включала как наследие язычников – писателей и юристов, – так и Библию и труды Отцов Церкви.

Ключевые слова: Закон, Исидор Севильский, римские юристы, идеал закона, Толедское королевство, идеал законодателя, античное наследие.

Понятие закона является основным в любой системе права, но для римского права оно, пожалуй, наиболее значимо. И все же, хотя юристы древности активно оперировали этим понятием, они не сформулировали четкого определения закона¹ и не выделили его основные характеристики. Для них закон (lex) был обязательной частью их повседневной практики, а потому представлялся чем-то самим собой разумеющимся. Поэтому мы не можем говорить о какой-то единой целостной концепции закона в римском

* Научно-исследовательская работа выполнена в рамках реализации Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013.

© Криницына Е.С., 2010

праве классического периода². К тому же употребление слова *lex* («закон») не ограничивалось лишь собственно юридическими текстами: оно бытовало в философских и других произведениях, что не могло не влиять на оттенки его значений. Раннехристианские богословы, отталкиваясь от прежней культурной традиции, в своих произведениях придали слову *lex* новые коннотации.

Уже начиная с античности следует говорить не о каком-то раз и навсегда установленном определении слова *lex*, но только о многообразии смыслов этого понятия и его эволюции. Отдельно следует рассматривать его развитие в эпоху раннего Средневековья. История его употребления в Толедском королевстве на Пиренейском полуострове (565–711/713) представляет собой интереснейший этап этого процесса. Исследователи отмечают, что культура Толедского королевства, в том числе и правовая, сформировалась под сильным влиянием римского наследия³; по существу, многие тенденции, намеченные ранее, в Испании VII века получили дальнейшее развитие. Это касается и понимания сути закона. Правоведы королевства выработали концепцию идеального закона, определили его роль в жизни людей и место в системе права, что впоследствии отразилось в первой книге свода законов (*Liber Iudiciorum*), изданного по инициативе короля Рецесвинта в 654 г. Исследователи не раз обращались к изучению этой правовой модели⁴, указывая, что ее основные черты были сформулированы Исидором Севильским (ок. 570–636), главным образом в его грандиозной энциклопедии «Этимологии, или Начала» в 20 книгах. Однако анализ особенностей понимания Исидором слова *lex* не входил в их задачи. Исследователи, изучающие истоки правовых представлений самого Исидора Севильского, как правило, ограничиваются сравнением его воззрений с положениями, высказанными римскими юристами, при этом не беря в расчет литературную традицию, которая тоже была источником для формирования исидоровой концепции закона⁵.

Задачей настоящей статьи является именно анализ особенностей понимания Исидором термина *lex*, а также истоки его представлений о законе и его функциях.

Исидор, наставником которого был его старший брат Леандр Севильский, человек широко образованный и наделенный писательским талантом, был хорошо знаком не только со Священным писанием и сочинениями Отцов Церкви, но и с произведениями

латинских поэтов, писателей и, что в данном случае представляется особенно важным, с трудами римских юристов⁶. Так, в «Этимологиях» он дважды ссылается на мнение Юлия Павла⁷. О сочинениях других античных правоведов, которые имели хождение в Толедском королевстве, нам известно из знаменитого закона о цитировании 426 г., вошедшего в «Бревиарий Алариха»⁸, и схолии к нему⁹. Авторы схолии, созданной юристами Алариха II, выделяют лишь произведения Павла, Гая и Папиниана, т. е. те, что были включены в «Бревиарий»¹⁰. Исидор должен был хорошо знать их, а также те кодексы, которые вошли в компиляцию Алариха, т. е. «Кодекс Феодосия», новеллы императоров Феодосия, Валентиниана, Марциана, Майориана и Севера и, наконец, отрывки из кодексов Григория и Гермогениана¹¹.

Представления Исидора о праве формировались также и под влиянием римских классических авторов, в первую очередь Цицерона, на которого в «Этимологиях» он ссылается едва ли не чаще, чем на Священное Писание. Кроме того, епископ Севильи был хорошо знаком с наследием Авла Геллия, Варрона, Плиния, Апулея, Светония, Сенеки, Вергилия, Овидия и др. Он собрал в Севилье богатейшую библиотеку, содержащую труды как христианских, так и античных авторов¹². Говоря о законе, Исидор подкреплял свои мысли цитатами из их произведений.

Что есть закон

По мнению севильского епископа, закон – это «вид права», точнее, как бы мы сказали сейчас, один из его источников¹³. Исидор выводил слово *lex* из слова *legendo*; отличительная черта закона, по его мнению, состоит в том, что его можно огласить¹⁴. Очевидно, что представленное толкование очень древнее. Так, Марк Теренций Варрон объяснял *leges* как “*lectae*” – собранные и представленные народу тексты¹⁵.

Марк Туллий Цицерон также выводил термин *lex* из глагола *legere*, в который он вкладывал значение «выбирать»¹⁶. Согласно его точке зрения, закон отличают справедливость, воздающая каждому по заслугам, и возможность выбора. Первое свойство закреплено в греческом языке (ведь слово νόμος «закон» одного корня с глаго-

лом νέμω «уделять»)¹⁷, а второе – в латинском. Принято считать, что за этим стоит отсылка к практике комиций, т. е. к выбору народа¹⁸. В то же время речь может идти о выборе между преступлением и законопослушностью. Например, во второй книге Цицерон объясняет слово «закон» как предпочтение справедливого и истинного начал¹⁹. Обе интерпретации не отменяют, а дополняют друг друга. Исидор же счел верной античную этимологию, но по каким-то причинам отверг значение «собирать» и остановился на значении «читать».

Вероятно, за его толкованием стоит реальная практика законотворчества. Дело в том, что современное разделение законодательства Вестготской Испании на королевское и церковное носит весьма условный характер. Законодательство церковное, т. е. каноны общегосударственных (толедских) и провинциальных соборов, затрагивало в том числе и светские вопросы, точно так же, как и король мог издать постановление, касающееся церковной жизни. Вестготские епископы до мельчайших подробностей разработали и письменно зафиксировали порядок проведения собора. Он основывался на IV каноне IV Толедского собора 633 г., который был дополнен новыми правилами²⁰. Согласно этому документу, постановления зачитывались архидьяконом вслух и подлежали обсуждению²¹. По правилам, высказывать мнение имели право исключительно епископы, заседавшие в базилике. Если же кто-то из собравшихся снаружи желал пожаловаться или внести свое предложение, он мог сделать это через архидьякона церкви, который выносил это на обсуждение участников собора²².

Через чтение и обсуждение появлялось на свет не только церковное, но и королевское законодательство. Чтобы рассмотреть этот вопрос, мы вынуждены слегка раздвинуть хронологические рамки. Почти через 20 лет после смерти Исидора, в 653 г. на VIII соборе в Толедо король Рецесвинт зачитал перед собравшимися объемный *tomus regius* – т. е. перечень вопросов, подлежащих обсуждению и решению. В числе прочего, как считается, на этом соборе был принят новый свод законов (*Liber Iudiciorum*)²³. Его первая книга, не включившая в себя норм прямого действия, посвящена образу совершенного законодателя и идеального закона. Так, в первом законе второго титула законодателю предписывается излагать дело в целом, а не по частям, завоеывая таким образом симпатию слу-

шателей²⁴. Очевидно, что и за этим фрагментом стоит зачитывание вслух и обсуждение законопроектов.

Вероятно, при толковании термина *lex* Исидор исходил из этой реальной практики, поэтому понимание закона как читаемого текста было ему гораздо ближе. Кроме того, такое толкование позволило ему логично объяснить разницу между законом и обычаем, который относился к сфере неписаного права²⁵. Из сравнения текстов Цицерона и Исидора видно, как епископ Севильи умел переосмыслить творческое наследие античных авторов, так что оно, видоизменившись, объясняло современные ему реалии.

Каким должен быть закон

Концепция идеального закона тоже была разработана Исидором в опоре на предшествующую культурную традицию. Так, он писал, что закон должен быть «честным, справедливым, выполняемым, согласным с природой, с обычаями родины, соответствующим по месту и времени, необходимым, полезным, а также понятным всем, чтобы его неясность не вела к обману, и [должен он быть составлен] не ради пользы отдельного лица, а ради общего блага граждан»²⁶. Как мы видим, *lex* у Исидора всегда служит справедливости. Епископ Севильи таким образом стремился дать читателям представление о том, каким следует быть закону. Не случайно потом этот отрывок будет дословно включен в первую книгу *Liber Iudiciorum*²⁷, воспевающей идеальный закон.

В целом же представленные выше требования предъявлялись к закону всегда. Еще Варрон настаивал на том, что закон должен быть одинаков для всех²⁸. Цицерон трактовал понятие «закон» шире, чем просто записанное постановление. По его мнению, закон — это еще и данный природой здравый разум, способный отделять дурное от хорошего. Следовательно, закон находится в согласии с природой, своим источником²⁹. Особое значение придавалось справедливости как обязательной черте истинного закона.

Представления о законе как о постановлении *a priori* разумном и справедливом Исидор мог почерпнуть из трудов латинских авторов, как язычников, так и христиан, из которых первым эту концепцию изложил Цицерон (опираясь на диалоги Платона³⁰). Он

сравнивал дурные законы с ядом, прописанным больному невежественным врачом, так как они только вредят обществу. Они, по мнению Цицерона, заслуживают названия закона не больше, чем решения, принятые шайкой разбойников. Настоящий закон должен отличать справедливое от несправедливого, карать преступников и защищать права порядочных людей³¹. Через несколько веков Аврелий Августин, заочно споря с Цицероном, будет использовать эти же самые аргументы, но уже для того, чтобы доказать, что в Римской республике не существовало ни истинной справедливости, ни права³². Таким образом, идеал справедливого закона имеет очень древнюю культурную традицию.

Источники законотворчества

Рассмотрим теперь, как, по представлениям Исидора, возникает закон. Епископ Севильи писал (следуя за римским юристом Гаем)³³, что *lex* – это «народное постановление, которым старейшины (*maiores*) вместе с плебсом сделали что-то незыблемым»³⁴. То, что в данном контексте под словом народ (*populus*) подразумевается народное собрание, думаю, не нуждается в специальном объяснении. Слово *maiores* же в текстах Исидора обычно означает предков, но очевидно, что здесь это значение не подходит по контексту. *Maiores* вместе с *plebs* составляют *populus*, общество полноправных граждан. С большой долей вероятности можно заключить, что под *maiores* здесь подразумевается элита этого общества. При этом нет никакого намека на конкретный социальный статус этой элиты. Авторитет *maiores* очень высок, и не в последнюю очередь благодаря их возрасту (поэтому Исидор и назвал их *maiores natu*). Это истолкование подтверждается текстом самого Исидора: ниже он писал, что *maiores natu* были первыми в государстве³⁵.

Итак, издание законов, согласно «Этимологиям», находится в руках народа и «старейшин» (*maiores*). На первый взгляд, это утверждение – явный анахронизм, так как, согласно общепринятой точке зрения, уже в Поздней Империи под *leges* понимались конституции императоров³⁶. Максима Исидора как будто бы противоречит современной ему реальности, в которой право издавать закон находилось в руках короля. Самое простое и логичное объ-

яснение, которое можно дать, заключается в том, что задачей Исидора было написать энциклопедию по истории права, и поэтому он счел нужным напомнить древнейшее происхождение закона. Об этом свидетельствует и контекст: определение закона включено им в право квиритов³⁷, а после него помещены главы о сенатусконсультах и плебисцитах – правовых явлениях, уже давно ставших историей.

Интересно, что в «Институциях» Юстиниана мы также обнаруживаем, что *lex* есть волеизъявление римского народа³⁸. В этом же титуле помещено определение плебисцита, в следующем – сенатусконсульта, а затем следует знаменитая конституция *Inst. I.2.6*, по которой все решения императора признаются имеющими силу закона – *legis vigore*. В ней законодатель объясняет, что народ передал правителю свой империй³⁹. То есть и здесь тоже своеобразно излагается история римского законодательства. Вероятно, Исидор приблизительно так же представлял себе модель взаимоотношений правителя и народа, воплотившуюся в реальной практике законотворчества.

В идеале законы издавал король⁴⁰. Правда, существовали еще постановления общегосударственных Толедских соборов, где не разделялось каноническое и гражданское право. Теоретически все принятые на соборе решения должны были закрепляться специальным королевским законом – *lex in confirmatione concilii*⁴¹. Однако даже соборные постановления, не подкрепленные правителем, были обязательны к исполнению. Хотя, несмотря на это, они никогда не назывались *leges*, только *canones* или *decreta*.

Что же касается законов (*leges*), издаваемых монархом, то и они, очевидно, подлежали обсуждению и утверждению на общегосударственном соборе. По крайней мере, мы можем уверенно говорить о том, что «Книга приговоров» Рецесвинта была отредактирована и принята отцами VIII Толедского собора⁴². Таким образом, король был, возможно, главным, но не абсолютным источником законов. Законотворчество в Вестготской Испании было коллегиальным: проект закона обсуждали епископы, их викарии, аббаты и наиболее влиятельные магнаты. При этом епископы являлись представителями своей паствы (*populus, plebs*). Именно так обратился к ним Рецесвинт, назвав их правителями народа (*rectores plebium*)⁴³. На это указывает и процедура выбора епископа: его должны были из-

бирать как клирики, так и миряне⁴⁴, заинтересованные в том, чтобы епископом стал человек, способный защитить их интересы. А если так, то в обсуждении законов участвовал и народ, пусть и через посредников. Следовательно, законотворчество мыслилось как общегосударственное дело, в котором участвовал каждый гражданин. И в таком контексте определение закона, данное Исидором, уже не выглядит анахронизмом: под *plebs* он мог подразумевать паству, а под *maiores natu* – епископов.

Тем не менее, главным источником создания законов (*leges*) оставался правитель. Именно он формулировал положения и потом выносил их на обсуждение⁴⁵. Но в представлениях современников правитель не был абсолютно независимым законодателем: все его действия должны были быть подчинены заботе о подданных.

Король и закон

Образ такого идеального правителя и законодателя начал складываться в трудах Исидора. Фактором, оказавшим несомненное влияние на его формирование, стала сложная политическая ситуация, в которой находилось государство. Отсутствие правящей династии в Толедском королевстве приводило к постоянной борьбе за власть среди равносильных группировок знати, часто доходившей до кровопролитных сражений и хаоса. Общество нуждалось в незыблемых принципах, по которым можно было бы отличить законную власть от незаконной. За разработку этих принципов взялись виднейшие представители Церкви как самая образованная часть общества. Епископы формулировали моральные нормы, которым королям волей-неволей приходилось следовать, так как такое поведение повышало их авторитет в глазах подданных⁴⁶.

Главнейшей из добродетелей считалась справедливость⁴⁷. Согласно представлениям Исидора Севильского, она заключается в первую очередь в том, чтобы обеспечить процветание подданных⁴⁸. Король осуществляет свою задачу, издавая законы, которые служат общественной пользе⁴⁹. Сам правитель повинуетя законам и следит за их исполнением. Эта идея была сформулирована Аврелием Августином⁵⁰, но нашла свое продолжение в трудах Исидора. Позднее король Рецесвинт обяжет всех: и народ, и правителей по-

виноваться закону, который в его толковании есть не что иное, как квинтэссенция воли Бога⁵¹. В этом законе из *Liber Iudiciorum* нашли продолжение представления Исихора Севильского о праве, справедливости и законности.

Исихор настаивал на законопослушности правителей и объяснял это тем, что только личным примером они могут заставить подданных повиноваться закону⁵², тогда как в противном случае государство рискует впасть в анархию⁵³. Как отмечает севильский епископ, король должен всегда помнить, что его власть – это данный ему Богом инструмент, с помощью которого он должен поддерживать правопорядок и защищать своих подданных⁵⁴. Употребляя данную ему власть во благо, король выполняет свой долг перед Господом⁵⁵.

Каковы же истоки подобных политико-правовых представлений Исихора? Их явно следует искать в культуре Рима, однако у юристов классической эпохи даже не сформировалось единого мнения по ключевому вопросу, а именно, должен ли сам правитель соблюдать закон. Так, Юлий Павел в «Сентенциях» отмечал, что императору подобает повиноваться законам⁵⁶. «Сентенции» были весьма авторитетным правовым сочинением не только в Римской империи, но и в так называемых романо-варварских королевствах. Многочисленные фрагменты из этого произведения, в том числе и этот титул, собраны в «Бревиарии Алариха». Юрист Домиций Ульпиан, напротив, провозгласил, что принцепс свободен от соблюдения закона и ничто не мешает ему открыто пренебречь им, например, наделив привилегиями супругу⁵⁷. Этот отрывок вошел потом в «Дигесты» Юстиниана, однако в «Бревиарий Алариха» включен не был: очевидно, он противоречил изменившимся представлениям о власти.

В императорской конституции Валентиниана III 429 г. провозглашалось, что императоры добровольно подчиняются законам⁵⁸. Таким образом, император предпочел отказаться от «свободы от соблюдения законов», потому что его авторитет основан на авторитете действующего права⁵⁹. Сложно установить, знал ли Исихор эту конституцию, ведь она не была включена в «Бревиарий», но не вызывает сомнений, что подобная позиция ему весьма импонировала.

Епископ Севильи черпал аргументы не только в произведениях римских юристов, но и в сочинениях выдающихся мыслителей.

Е.С. Криницына

Сенека, Плиний Младший и Дион Хризостом сходятся в одном: задача правителя состоит в служении общественному благу, которое для них неразрывно связано с понятиями справедливости и законности, поэтому они настаивали на верховенстве закона⁶⁰. Эта идея и получила дальнейшее развитие в трудах севильского епископа.

Согласно представлениям Исидора, право и закон необходимы для нормальной жизни и процветания человеческого общества. Если же говорить конкретно, то функция закона состоит в том, чтобы «страхом обуздывать человеческую дерзость, чтобы обезопасить честных [людей] от [посягательств людей] дурных, и у самих нечестивцев пресекать возможность наносить вред, устранив их наказанием»⁶¹. Таким образом, закон действует двумя способами: или запрещая совершать несправедливые поступки, или побуждая совершать справедливые⁶². Но по сути, если переводить это на философский уровень, закон выступает как инструмент для того, чтобы установить на земле высшую божественную справедливость. В этом смысле закон священен, и о его сакральном статусе писали и язычники, и христиане.

Сакральность закона

Итак, согласно Цицерону, закон – это выражение Божественной мысли, которая приказывает или запрещает⁶³. Именно поэтому он вечен и незыблем⁶⁴ и поэтому подлежит обязательному исполнению. Вероятно, право (*ius*) в архаическом Риме понималось как воля божества, которую нужно было правильно истолковать и в дальнейшем ей следовать⁶⁵. Под влиянием христианства эти представления трансформировались. Мало сказать, что место Юпитера механически занял Бог христиан; усложнилось само понятие закона. Благодаря переводу Библии на латинский язык понятие *lex* впитало в себя те коннотации, которые в оригинале обозначались греческими *νόμος* в Септуагинте и в Новом Завете⁶⁶. Таким образом, слово *lex* в Вульгате имеет несколько оттенков значения. В Ветхом Завете это закон, данный Богом Моисею, а также религиозные заповеди, по которым живут иудеи. В Новом Завете *lex* сохраняет это значение и приобретает дополнительные. Так, Апостол Павел в По-

слании к Римлянам осуждает тех, кто следует букве, а не смыслу этого закона, т. е. механически выполняет обряды и ритуалы⁶⁷. Он говорит о новом законе, установленном Иисусом. Все заповеди, данные Моисею, сводятся Павлом к одной – возлюбить ближнего как самого себя, эта любовь и есть исполнение нового закона⁶⁸.

В этом значении слово *lex* появляется в трудах христианских писателей, в том числе, конечно, и Исидора Севильского, в шестой, седьмой и восьмой книгах его «Этимологий», посвященных христианскому вероучению и организации Церкви. Здесь оно носит два основных значения: закона, данного Богом иудеям и записанного в Ветхом завете⁶⁹, и закона, данного Иисусом всем христианам, зафиксированного, соответственно, в Новом завете⁷⁰. И в том и в другом случае интересующее нас слово обозначает волю и предписание Бога, которым регламентируются поведение и взаимоотношения верующих.

Как же соотносятся вечный божественный и несовершенный человеческий законы? Исидор не уделил внимания этому вопросу. Зато об этом подробно писал один из его любимых авторов, выдающийся богослов Аврелий Августин. По его мнению, есть два рода людей: счастливые праведники, соизмеряющие свои деяния с вечным законом, и достойные презрения прочие, возлюбившие мирскую жизнь и мирские законы⁷¹. В трактате «О Граде Божием» он называет вечным законом понятную и неизменную волю Господа⁷². Те, кто живут по ней, не нуждаются в предписаниях земных законов, ибо их жизнь и так праведна и справедлива. И напротив, те, кто следуют предписаниям, созданным людьми, не свободны от соблюдения божественного закона. Августин объясняет это тем, что земные законы (при условии, что они справедливы) суть не что иное, как отпечаток божественных⁷³. Таким образом, получается, что гражданские законы призваны конкретизировать повеления Господа и заставить людей исполнять их. Это означает, что цель законодателя состоит в том, чтобы правильно понять, истолковать и воплотить волю и замысел Бога.

Представления о людском законе как о проекции закона божественного отражены в оригинальном памятнике конца IV – первой половины V вв. «Сопоставление законов Моисеевых и римских» (*Lex Dei seu Collatio legum mosaicarum et romanarum*). Автор этого произведения стремился показать, что римские законы имеют

прямые параллели с заповедями Моисея, а следовательно, являются отражением божественного правопорядка. «Сопоставление» было хорошо известно на Пиренейском полуострове и, возможно, было одним из источников Исидора.

* * *

В произведениях самого Исидора понятие *lex* носит двоякий смысл: это и высший неизменный божественный закон, открывающийся в Библии, и законы, издаваемые людьми. Очевидно, что взаимосвязь между ними основана на тех же принципах, что и у Августина: земной закон мыслится как инструмент для установления божественной справедливости и защита от несправедливости. Поэтому *lex* в произведениях Исидора оказывается постановлением, справедливость и необходимость которого не вызывают сомнений. Основными качествами идеального закона выступают разумность, целесообразность и равное отношение ко всем гражданам.

Изначально, в республиканском Риме, законы принимались гражданами-участниками комиций. В дальнейшем, в эпоху Империи, место последних с течением времени занял Сенат, но исключительно в роли выразителя интересов *всего* народа. В Толедском же королевстве сопоставимые функции выполнял уникальный институт общегосударственных церковных соборов⁷⁴, где интересы народа (в данном случае паствы) представляли епископы (значительная часть которых в начале VII в. еще происходила из семей испаноримской сенаторской аристократии, что в определенной степени сближало этот орган с древним римским Сенатом). Даже если закон издавался лично королем, он все равно, как правило, подлежал обсуждению отцов собора.

Поскольку в издании закона (пусть и косвенным образом) были задействованы все жители королевства (т. е. он возникал не произвольно, а с согласия всех), то и подчиняться ему должны были все без исключения, в том числе и правитель. Законопослушность монарха представлялась Исидору гарантией стабильности всего государства. В его мировоззрении правителю отводилась роль прямого исполнителя воли Бога⁷⁵, поскольку издаваемые им законы должны были служить процветанию государства и счастьем подданных, в чем и заключается промысел Господень.

Выстраивая свою концепцию, Исидор отталкивался от предшествующей культурной традиции, которая естественным образом включала как наследие язычников – писателей и юристов, – так и Библию и труды Отцов Церкви. В сознании епископа Севильи одно не исключало другого. Поэтому его концепция идеального закона, на первый взгляд весьма синкретичная, на самом деле оказывается весьма продуманной и удачной попыткой соединения элементов античного и христианского наследия.

Примечания

- ¹ Пожалуй, единственными дошедшими до нас полноценными определениями закона можно считать фрагменты из сочинений Папиниана и Гая. D. 1, 3, 1 *Pap. I Def.*: «lex est commune praeceptum, virorum prudentium consultum, delictorum quae sponte vel ignorantia contrahuntur coercitio, communis rei publicae sponsio»; *Gai Inst.* I, 3: «Lex est, quod populus iubet atque constituit».
- ² Римские юристы вообще не любили определений. См.: D. 50, 17, 202 (*Iavolenus* 11 *Epist.* = Ñ «*Omnis definitio in iure civili periculosa est*»). Ср.: *Дождев Д.В.* Римское частное право. М., 2008. С. 100–102; *Martini R.* Le definizioni dei giuristi romani. Milano, 1966. P. 384–386; *The Roman Law Tradition* / Ed. A.D.E. Lewis and D.J. Ibbetson. Cambridge, 1994. P. 54–70
- ³ См., например, *Merêa P.* Estudos de direito visigótico. Coimbra, 1948; *Sánchez-Albornoz y Menduiña C.* Pervivencia y crisis de la tradición jurídica romana en la España goda // Estudios sobre las instituciones medievales españolas. Mexico, 1965. P. 547–550; *Torres López M.* El Derecho y el Estado // *Menéndez Pidal R.* Historia de España. T. III: España visigoda. Madrid, 1985. P. 219–223 etc.
- ⁴ См., например, *King P.D.* Law and Society in the Visigothic Kingdom. Cambridge, 1972; *Petit C.* Iustitia et Judicium en el Reino de Toledo. Un estudio de teología jurídica visigoda // La Giustizia nell'alto medioevo (secoli V–VIII). Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo. Spoleto, 1995. P. 843–932; *Alvarez Cora E.* Qualis erit lex: la naturaleza jurídica de la ley visigótica // Anuario de Historia del Derecho Español. 1996. T. 66. P. 11–117.
- ⁵ *García Gallo A.* San Isidoro jurista // *Isidoriana*. 1961. P. 133–143; *Churrua J. de.* Las instituciones de Gayo en San Isidoro de Sevilla. Bilbao, 1975.

- ⁶ Об Исидоре Севильском см. подробнее: *Уколова В.И.* Исидор Севильский как деятель культуры раннего средневековья // Проблемы испанской истории. М., 1984. С. 176–190; *Bourret J.-C.E.* L' école chrétienne de Séville sous la monarchie des wisigoths. Paris, 1855; *Brehaut E.* An Encyclopedist of the Dark Age. New York, 1912; *Fontaine J.* Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique. 2 vols. Paris, 1959; *Madoz J.* San Isidoro de Sevilla: semblanza de su personalidad literaria. León, 1960; *Diesner H.-J.* Isidor von Sevilla und das Westgotische Spanien. Berlin, 1977; *Henderson J.* The Medieval World of Isidore of Seville. Truth from words. Cambridge, 2007.
- ⁷ *Isid.* Etym. V, 14, 1: «Responsa sunt quae iurisconsulti respondere dicuntur consulentibus; unde et **responsa Pauli** (здесь и далее выделено мной. – Е.К.) dicta»; Etym. V, 24, 30: «...sive quod stipulum **iuxta Paulum** iuridicum firmum appellaverunt».
- ⁸ Свод законов, созданный в 506 г. по приказу вестготского короля Алариха. Представлял собой компиляцию императорских кодексов и произведений римских юристов.
- ⁹ CTh. 1, 4, 3 [= Brev. 1, 4, 1].
- ¹⁰ Brev. 1, 4, 1 inter.: «Sed ex his omnibus iuris consultoribus, ex Gregoriano, Hermogeniano, Gaio, Papiniano et Paulo, quae necessaria causis praesentium temporum videbantur, elegimus».
- ¹¹ *García Gallo A.* San Isidoro jurista // *Isidoriana*. 1961. P. 133–143; *King P.D.* The Barbarian Kingdoms // *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350–c. 1450*. Cambridge, 1988. P. 141; *Brehaut E.* Op. cit. P. 164–166.
- ¹² *Уколова В.И.* Античное наследие и культура раннего средневековья. М., 1989. С. 201–202; *Fontaine J.* Op. cit. T. 2. P. 734–762.
- ¹³ *Isid.* Etym. V, 3, 1: «Ius generale nomen est, lex autem iuris est species. <...> Omne autem ius legibus et moribus constat».
- ¹⁴ *Isid.* Etym. V, 3, 2: «Lex est constitutio scripta. Mos est vetustate probata consuetudo, sive lex non scripta. Nam lex a legendo vocata, quia scripta est».
- ¹⁵ *Var.* Lin. lat. 6, 66, 4: «item ab legendo leguli, qui oleam aut qui uvas legunt; hinc legumina in frugibus variis; etiam **leges, quae lectae et ad populum latae** (выделено мной. – Е.К.) quas observet».
- ¹⁶ *Cic.* Leg. I, 19: «Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea uis sit, ut recte facere iubeat, uetet delinquere, eamque rem illi Graeco putant nomine νομον <a> suum cuique tribuendo appellatam, ego nostro a legendo. Nam ut illi aequitatis, sic nos delectus uim in lege ponimus, et proprium tamen utrumque legis est».

- ¹⁷ Boisacq E. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg; Paris, 1923. P. 662–663.
- ¹⁸ См.: Кофанов Л.Л. Lex и ius: возникновение и развитие римского права в VIII – III вв. до н. э. М., 2006. С. 165.
- ¹⁹ Cic. Leg. II, 11: «...in ipso nomine legis interpretando inesse uim et sententiam iusti et ueri legendi».
- ²⁰ Orlandis J., Ramos-Lisson D. Historia de los concilios de la España romana y visigoda. Pamplona, 1986. P. 170–171.
- ²¹ Ibid. P. 175.
- ²² Concilio de Toledo IV, can. 4 // Concilios. P. 188.
- ²³ Ureña y Smenjaud R. de. Legislación gótico-hispana: (Leges antiquiores-Liber Iudiciorum). Estudio crítico. Pamplona, 2003. P. 352–353.
- ²⁴ LVis I, 2, 1: «In suadendibus legibus erit plena causa dicendi, non ut partem orationis meditandi videatur *gratia* (sc. audientium. – E.K.) *obtinere*, sed desideratum perfectionis obtinuisse laborem».
- ²⁵ Isid. Etym. V, 3, 2: «Lex est constitutio scripta. Mos est vetustate probata consuetudo, sive lex non scripta. Nam lex a legendo vocata, quia scripta est».
- ²⁶ Isid. Etym. V, 21, 1: «Erit autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta».
- ²⁷ LVis I, 2, 4.
- ²⁸ Var. Men. 264: «lex neque innocenti propter similitudinem obstrigillat, neque nocenti propter amicitiam ignoscit».
- ²⁹ Cic. Leg. I, 33: «Quibus enim ratio <a> natura data est, isdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et uetando; si lex, ius quoque; et omnibus ratio»; Cic. Leg. I, 43: «Atqui si natura confirmatur ius non erit, uirtutes omnes tollantur. <...> Nam haec nascuntur ex eo quod natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est».
- ³⁰ См., например: Plat. De leg. III, 688a–b // Platonis Leges et epinomis. Vol. 1. Londini, 1859. P. 299–300; Plat. De leg. IV. 715b // Ibid. P. 429.
- ³¹ Cic. Leg. II, 13: «Ergo est lex iustorum iniustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum omnium principem expressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur, quae supplicio improbos adficiunt, defendunt ac tuentur bonos».
- ³² Aug. De civ. Dei XIX, 21, 1 // PL. T. 41. Col. 648. Cf.: Aug. De libero arbitrio I, 5, 11: «Nam mihi lex esse non videtur, quae iusta non fuerit» // PL. T. 32. Col. 1227.

- ³³ *Gai* Inst. 1, 3: «Lex est, quod populus iubet atque constituit».
- ³⁴ *Isid.* Etym. V, 10, 1: «Lex est constitutio populi, qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt».
- ³⁵ *Isid.* Etym. V, 33, 8: «Maius dictus a Maia matre Mercurii; vel a maioribus natu, qui erant principes reipublicae. Nam hunc mensem maioribus, sequentem vero minoribus Romani consecraverunt».
- ³⁶ См.: *Покровский И.А.* История римского права. СПб., 1998. С. 226; *Сильвестрова Е.В.* Lex generalis. Императорская конституция в системе источников греко-римского права V–X в. М., 2007. С. 74–75; *Lineamenti di storia del diritto romano / Sotto la direzione di M. Talamanca.* Milano, 1979. P. 637.
- ³⁷ *Isid.* Etym. V, 9, 2: «Constat autem ius Quiritum ex legibus et plebiscitis, constitutionibus principum et edictis; sive prudentium responsis».
- ³⁸ Inst. 1, 2, 4: «Lex est, quod populus romanus senatore magistrato interrogante, veluti consule, constituebat».
- ³⁹ Inst. 1, 2, 6: «Sed et quod principi placuit, legis habet vigorem, cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit. Quodcumque igitur imperator per epistulam constituit vel cognoscens decrevit vel edictio praecepit, legem esse constat...».
- ⁴⁰ *Isid.* Sent. III, 5: «Justum est principem **legibus** obtemperare **suis**».
- ⁴¹ *Orlandis J., Ramos-Lisson D.* História de los concilios... P. 190–195.
- ⁴² По итогам Собора участники приняли следующее решение: «Legem denique, quam pro coercenda principum horrenda cupiditate idem clementissimus edidit principes, simili robore firmamus, atque in futuris retro temporibus modis omnibus observetur pari sententia definimus» // *Concilios.* P. 286.
- ⁴³ Concilio de Toledo VIII: «Vos etiam inlustres viros, quos ex officio palatino huic sanctae synodo interesse mos primaevus obtinuit ac non vilitas expectabilis honoravit et experientia aequitatis plebium rectores exegit...» // *Concilios.* P. 265.
- ⁴⁴ Concilio IV de Toledo, can. 19: «Quicumque igitur deinceps ad ordinem sacerdotii postulatur, et in his quae praedicata sunt, exquisitus in nullo horum deprehensus fuerit atque examinatus probabilis vita atque doctrina extiterit, tunc secundum sinodalia vel decretalia constituta **cum omnium clericorum vel civium voluntate** ab universis conprovincialibus episcopis aut certe a tribus in sacerdotio die dominica consecrabitur...» // *Concilios.* P. 198–200.
- ⁴⁵ Только королю принадлежало право созывать собор. Перед началом заседания он зачитывал *tomus regius*, в котором перечислялись вопросы, подлежащие обсуждению (*Ziegler A.K.* Church and State in

- Visigothic Spain. Washington, 1930. P. 38; *de Valdeavellano L.G.* Curso de Historia de las Instituciones españolas (De los orígenes al final de la Edad Media). Madrid, 1977. P. 199–200; *Torrez López M.* Op. cit. P. 303–304; *Orlandis J., Ramos-Lissón D.* Historia de los concilios... P. 183).
- ⁴⁶ *King P.D.* The Barbarian Kingdoms // The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450. Cambridge, 1988. P. 144; *Valdeavellano L.G. de.* Op. cit. P. 192–195; *González T.* La Iglesia desde la conversión de Reccaredo hasta la invasión árabe // Historia de la Iglesia en España. T. 1 / Dirigida por R.G. Villoslada. Madrid, 1979. P. 431–432.
- ⁴⁷ *Isid.* Etym. IX, 3, 5: «Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas».
- ⁴⁸ Cp.: *King P.D.* Law and Society in the Visigothic Kingdom. Cambridge, 1972. P. 29–36.
- ⁴⁹ *Isid.* Etym. V, 20–21.
- ⁵⁰ *Ullmann W.* A History of Political Thought: the Middle Ages. Harmondsworth, 1970. P. 13.
- ⁵¹ LVis II, 1, 2: «Quapropter si obediendum est Deo, diligenda est iustitia; <...> Gratanter ergo iussa celestia amplectentes, **damus** modestas **simul nobis et subditis leges**, quibus ita et nostri culminis clementia et succedentium regum nobilitas ad futura una cum regiminis nostri generali multitudinem universa obedire decernitur hac parere iubetur...».
- ⁵² *Isid.* Sent. III, 51 (Quod principes legibus teneantur): «**Justum est principem legibus obtemperare suis**. Tunc enim iura sua ab omnibus custodienda existimet, quando et ipse illis reverentiam praebet».
- ⁵³ *Isid.* Sent. III, 50 (De patientia principum).6: «Reges vitam subditorum facile exemplis suis vel aedificant, vel subvertunt, ideoque **principem non oportet delinquere**, ne formam peccandi faciat peccati ejus impunita licentia».
- ⁵⁴ *Isid.* Sent. III, 49 (De iustitia principum).3: «Dedit Deus principibus praesulatum pro regimine populorum, illis eos praeesse voluit, cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio. **Prodesse ergo debet** populis principatus, **non nocere; nec dominando premere, sed condescendendo consulere**, ut vere sit utile hoc potestatis insigne, et dono Dei pro tuitione utantur membrorum Christi». Cp.: *Reydellet M.* La conception du souverain chez Isidore de Seville // Isidoriana. Leon, 1961. P. 458; *Ullmann W.* Op. cit. P. 34–35; *González T.* Op. cit. P. 429–431.
- ⁵⁵ *Isid.* Sent. III, 49 (De iustitia principum).3: «Membra quippe Christi fideles sunt populi, quos dum ea potestate, quam accipiunt, optime regunt, bonam utique **vicissitudinem Deo largitori restituunt**».
- ⁵⁶ *Paul.* Sent. IV, 5, 3: «Testamentum, in quo imperator heres scriptus est, inofficiosum argui potest: eum enim qui leges facit pari maiestate legibus obtemperare conuenit».

- ⁵⁷ D. 1, 3, 31 (Ulpianus 13 ad l. iul. et pap.): «Princeps legibus solutus est: augusta autem licet legibus soluta non est, principes tamen eadem illi privilegia tribuunt, quae ipsi habent».
- ⁵⁸ Idem AA [Theodosius et Valentinianus] ad Volusianum pp. Digna vox maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri: adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas. Et re vera maius imperio est submittere legibus principatum.
- ⁵⁹ Сильвестрова Е.В. Указ. соч. С. 52.
- ⁶⁰ Шалимов О.А. Образ идеального правителя в Древнем Риме в середине I – начале II века н. э. М., 2000. С. 149–150. См. также: Rostovtzeff M. The Social & Economic History of the Roman Empire. Oxford, 1926. P. 114–115; Jones C. The Roman World of Dio Chrysostom. Cambridge, 1978. P. 115.
- ⁶¹ Isid. Etym. V, 20, 1: «Factae sunt autem leges ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter inprobos innocentia, et in ipsis iniis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas».
- ⁶² Isid. Etym. V, 19, 1: «Omnis autem lex aut permittit aliquid, ut: 'Vir fortis petat praemium,' aut vetat, ut: 'Sacrarum virginum nuptias nulli petere liceat,' aut punit, ut: 'Qui caedem fecerit, capite plectatur.' Eius enim praemio aut poena vita moderatur humana». Cfr.: Cic. Leg. I, 33: «... ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et uetando...»; Cic. Leg. I, 42: «Est enim unum ius quo deuineta est hominum societas et quod lex constituit una, quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi...».
- ⁶³ Cic. Leg. II, 10: «Quam ob rem lex uera atque princeps, apta ad iubendum et ad uetandum, ratio est recta summi Iouis»; Cic. Leg. II, 11: «Ergo ut illa diuina mens summa lex est, item quom in homine est perfecta <ratio, sedet> in mente sapientis»; Cic. Phil. XI, 28: «Est enim lex nihil aliud nisi recta et a numine deorum tracta ratio, imperans honesta, prohibens contraria».
- ⁶⁴ Cic. Leg. I, 33: «...ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et uetando...»; Cic. Leg. II, 10: «Quam ob rem lex uera atque princeps, apta ad iubendum et ad uetandum, ratio est recta summi Iouis».
- ⁶⁵ Кофанов Л.Л. Указ. соч. С. 167, 183–186.
- ⁶⁶ Филиппов И.С. Указ. соч. С. 157. Стоит заметить, остальные синонимы, на которые указывает автор, очень редко передаются через термин *lex*. Так, слово *πρόσταγμα* обычно переводится Иеронимом как *praeseptum*, *νόμιμα* как *legitima*, а *δόγμα* и производные от него встречаются лишь в тех книгах, которые не вошли в латинский канон.
- ⁶⁷ Rom. 2:17–29.
- ⁶⁸ Rom. 13:8–9: *nemini quicquam debeatis nisi ut invicem diligatis qui enim diligit proximum legem implevit, nam non adulterabis non occides non*

furaberis non concupisces et si quod est aliud mandatum in hoc verbo instauratur diliges proximum tuum tamquam te ipsum.

- ⁶⁹ *Isid.* Etym. VI, 1, 5: «Hi sunt quinque libri Moysi, quos Hebraei Thora, Latini Legem appellant. Proprie autem Lex appellatur, quae per Moysen data est»; Etym. VI, 2, 38: «Vbi enim Christus advenit, sacerdotium Iudaeorum obmutuit, lex et prophetia cessavit»; Etym. VIII, 5, 12: «Apellitae, quorum Apelles princeps fuit, qui, creatorem angelum nescio quem gloriosum superioris Dei faciens, Deum legis Israhel illum igneum adfirmans, dixit».
- ⁷⁰ *Isid.* Etym. VII, 3, 21: «Vnde et digito Dei scripta est lex, data die quinquagesimo ab occisione agni, et die quinquagesimo venit Spiritus sanctus a passione Domini nostri Iesu Christi»; Etym. VIII, 10, 2: «Gentiles sunt qui sine lege sunt, et nondum crediderunt».
- ⁷¹ *Aug.* De lib. arb. I, 15, 31: «Puto in promptu esse quod quaeris: nam beatos illos ob amorem ipsorum aeternorum sub aeterna lege agere existimo; miseris vero temporalis imponitur» (PL. T. 32. Col. 1238).
- ⁷² *Aug.* De civ. Dei X, 7: «De illa quippe superna civitate, ubi Dei voluntas intelligibilis atque incommutabilis lex est...» (PL. T. 41. Col. 285).
- ⁷³ *Aug.* De lib. arb. I, 15, 31: «Recte iudicas, dummodo illud inconcussum teneas, quod apertissime jam ratio demonstravit, eos qui temporali legi serviunt, non esse posse ab aeterna liberos; unde omnia quae justa sunt, justaeque variantur, exprimi diximus: eos vero qui legi aeternae per bonam voluntatem haerent, temporalis legis non indigere, satis, ut apparet, intelligis» (PL. T. 32. Col. 1238).
- ⁷⁴ Напомню, что до VIII в. на Западе институт общегосударственных соборов (в отличие от провинциальных) не существовал нигде, за исключением Толедского королевства.
- ⁷⁵ Cp.: *King P.D.* The Barbarian Kingdoms // The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450. Cambridge, 1988. P. 127–128, P. 140.



Ю.Я. Вин

«АУТУРГИИ»: ОСОБЕННОСТЬ ВИЗАНТИЙСКОЙ ЭКОНОМИКИ
ИЛИ МЕНТАЛЬНОСТИ?*

В статье предлагается новая интерпретация феномена «аутургии», отображавшего представления о способах ведения хозяйства как феномена ментальности и общественного сознания византийцев в условиях перехода от простого к расширенному производству. Подчеркивается, что в восприятии византийского общества идея «аутургии» была неразрывно связана с собственноручным крестьянским трудом. При всем значении формирующихся рыночных отношений в период позднего Средневековья принципы обустройства «аутургии» были без сомнения сформированы много ранее, когда сама идея «высокодоходного» хозяйства могла опираться лишь на использование подневольного труда зависимых крестьян и рабов. Последнее обусловило низкую оценку земледелия и сопряженных с ним занятий в общественном сознании.

Ключевые слова: Византия, история, культура, ментальность, экономическая мысль, аутургии, автаркия-самодостаточность, натуральное хозяйство, византийское крестьянство, историческая антропология.

Неотъемлемым идеалом всех древних и средневековых обществ являлся принцип «самодостаточности», известный нам под греческим словом «автаркия». Ее посыпки наряду с идеями скромности («простоты») и бережливости находят уже в экономике первобытности, откуда она заимствована античным общественным мировоззрением¹. Идея автаркии с полным основанием выдвигается на одно из первых мест и в кругу проблем экономики Средневековья². Только наблюдаемое в период высокого Сред-

* Исследование выполняется при финансовой поддержке РГНФ (проект № 09-01-0048а).

© Вин Ю.Я., 2010

невековья вторжение рыночных отношений в мир мелких сельских хозяйств, владельцы которых вплоть до этого исповедовали принципы «автаркии», буквально низвергают «самодостаточность» с ее незыблемого пьедестала³. Византия в этом смысле не была исключением и в большой мере выступала преемницей античной традиции.

Не касаясь сейчас острой полемики по проблеме «самодостаточности», развернувшейся среди современных византинистов, хотелось бы обратить внимание на то обстоятельство, что следование названному принципу не снимает с повестки дня вопроса о своеобразии общественного мировоззрения византийцев самых разных периодов истории империи, видевших особую ценность в тех средствах производства, которые испокон века именовали «аутургиями»⁴. Они, согласно византийской «политэкономии», приносят доход их владельцам без дополнительных капиталовложений и трудозатрат⁵. Безусловное значение «аутургий» не только для византийской экономической мысли, но и экономики как таковой становится причиной того, что исследователи обращают внимание на это явление с завидной систематичностью, о чем говорят неоднократные их упоминания, скажем, на страницах трехтомной «Экономической истории Византии»⁶.

Ее редактор и один из ведущих соавторов А.Е. Лаиу, раскрывая суть «аутургий», отмечает, что византийцы относили к указанному разряду объекты как непосредственно сферы земледелия, прежде всего виноградники, так и переработки его продукции и промысловых занятий населения, скажем, мельницы, эксплуатация которых несомненно принадлежит к весьма трудоемким видам сельскохозяйственного производства. В объяснениях этого факта Лаиу исходит, казалось бы, из совершенно логичного представления о недооценке византийцами стоимостных издержек ручного труда без применения дорогостоящего инвентаря – тяглового скота и плуга. При этом упор сделан на отсутствии в Византии рынка труда, с чем в определенной степени можно согласиться, несмотря на широкое использование в сельском хозяйстве аренды и наемного труда.

В условиях пренебрежения «трудовыми издержками», не требовавшими, по мнению исследователя, дополнительных капиталозатрат и «инвестиций», которые повышали продуктивность земли, «аутургии» обеспечивали их собственникам высокую доходность⁷.

А для крестьянина виноградник и другие виды «аутургий» являлись, как принято считать, чуть ли не основным средством вхождения в рыночные отношения⁸.

Действительно, аутургии в византийском обществе получают, вероятно, повсеместное распространение, что в XI в. прямо доказывают знаменитые «Советы и рассказы» Кекавмена. Предлагая не быть беззаботным, их автор считает основным средством к жизни возделывание земли. Поэтому им рекомендовано устраивать «аутургии», т. е. мельницы, мастерские, сады и все прочее, что ежегодно приносит «плоды» и позволяет извлекать прибыль, не прилагая «труда»⁹. Равным образом содержание «аутургий» отображает известный канонист XII в. Феодор Вальсамон, который в своем толковании 12 канона VII Вселенского собора отнес к ним сады, виноградники, луга, мельницы, ремесленные мастерские, солеварни и остальное, что дает, по его словам, «плоды из дома» и без чего, таким образом, немисливо рентабельное домениальное хозяйство¹⁰. О том же, казалось бы, говорит и «Трактат об обложении», где характеризуются некоторые разновидности солемниев, т. е. денежных «дач» казенных средств в пользу монастырей и других церковных учреждений¹¹. Здесь речь заходит об «императорских аутургиях», которые попадают в сферу действия фискальных функций представителей государственной власти. В данном случае они обусловлены образованием выморочных земель¹².

Составленная в XI в. судьей Евстафием Ромеем «Пира», где описывается сделка с жилищами, признанными «не аутургичными» (τὰ ἐνοίκια τὰ μὴ αὐτουργικά), на которую прямо ссылается тот же А.Е. Лаиу, косвенно подтверждала принадлежность к рассматриваемому разряду лишь определенных видов недвижимости, которые, по мнению византийцев, приносили доход без дополнительных затрат¹³. Помимо этого пассажа, византийское право демонстрирует и ряд других вариантов употреблений производных форм слова аутургий¹⁴. В их числе особо выделяется схолия к одному из положений «Шестикнижия» Константина Арменопула, изложенному в титуле «О владении и собственности», которая предписывает владельцу «по доброй вере» извлекать прибыль из плодов собственных трудов, «которых выгоду не получает из доброй аутургии»¹⁵.

Очевидно, именно узаконенные в своем качестве виды недвижимости подразумевали составители практика (описи хозяй-

ства) начала XII в., когда они, передавая в полное распоряжение ивирских монахов хорион Радоливо, наравне с указанием на различные земли не забыли также упомянуть об аутургиях, которые были расположены на территории названного села «вместе с самой катедрой (поселком)» (σὺν αὐτῇ τῇ καθέδρᾳ)¹⁶. Сообразно с этим, земельные описи относят к аутургиям прежде всего виноградники¹⁷. А один из ивирских практиков XIV в., перечисляя монастырские «собственные аутургии» (οἰκεῖα αὐτοῦργια), в их ряду отмечает сначала виноградники, потом же пашенные участки и прочие земли¹⁸.

В конце XIII в. апографевс (составитель земельного кадастра) Иоанн Панарет, «восстанавливая» в округе Забалтия владения Ватопедского монастыря в хорионе Хотоливы, описал расположенную там недвижимость. В частности, отмечены два земельных клена, на которых (что подчеркивается особо) не было наследственных наделов зависимых крестьян, виноградник и мельницы, которые причислены к разряду «аутургий идиоктита», т. е. «личных имуществ», объявленных свободными от налогообложения¹⁹. В свою очередь и отнесенные во втором десятилетии XIV в. к тому же самому разряду аутургий Лавры Афанасия, наряду с виноградниками, включали «водоотводы» и насады, оборудованные рыболовецкими снастями, служившие для рыбоводства в водоеме многочисленные садки-«виварии» и небольшое судно²⁰, а также расположенную на реке мельницу²¹. Равным образом нельзя не отметить пожалованный в 1369 г., согласно распоряжению сербского правителя Иоанна Угleshа, ежегодный денежный взнос ватопедским монахам, который они получили в счет аутургий в гавани Порос²². Ее, по справедливому мнению издателей указанного акта, вполне оправданно можно отождествить с рыболовным садком-«виварием», переданным Ватопедскому монастырю упомянутым сербским деспотом полтора года спустя²³.

Особого внимания, пожалуй, требует хрисовул Андроника II Палеолога, пожаловавшего в начале XIV в. привилегии Монеμвасии²⁴. И хотя приведенные в этой грамоте описания имений, переданных местному епископству в пригородных селах и поместьях, непосредственно не проясняют содержания входящих в их состав аутургий, их неоднократные упоминания вполне однозначно указывают на экономическое значение соответствующих объектов для

поместного хозяйства. Его расцвет в этом регионе несомненно во многом предопределяла заготовка зависимыми крестьянами Монеувасийской митрополии и местного монастыря дубового орешка – ценного сырья, используемого для дубления кож и окраски тканей, который сельские жители собирали как во владениях самой митрополии, так и в казенных лесах. Воспроизведенные в хрисовуле Андроника сведения о них заставляют предполагать, что именно окрестные дубравы отнесены к разряду аутургий, принадлежность которых подведомственным епископству храмам и церквям систематически подчеркивается²⁵.

Отсутствие в воззрениях средневековых византийцев ясных представлений о необходимости капиталовложений в перечисленные выше виды производства А.Е. Лаиу объясняет особенностями господствовавших в обществе форм сознания. Уточним, что, по сложившемуся представлению, поместные хозяйства, в том числе монастырские, брали на себя всего лишь инициативу в деле «внутренней колонизации» земель, сооружения мельниц и тому подобных разновидностей хозяйственной деятельности, тогда как зависимому крестьянству приписываются прежде всего обусловленные ее выполнением реальные трудозатраты.

При этом Лаиу сводит причинную мотивацию хозяйственной активности византийского поместья к его «коммерциализации», иначе говоря развитию товарного производства²⁶. Конечно, можно было бы удовлетвориться и подобным «социально-экономическим» подходом, – не заглядывая в подлинную суть исторически предопределенных явлений, хотя без объяснения мотивов экономического поведения крестьян отображенную в концепции Лаиу идейную подоплеку экономических процессов вряд ли оправданно было считать исчерпанной.

И действительно, некоторые суждения Феодора Метохита, высказанные в его выдающемся труде, известном под названием «Философские и исторические мысли»²⁷, подтверждают многогранность обсуждаемой проблемы. На фоне намечающегося разрыва со средневековым философско-созерцательным мировоззрением среди появившихся первых ростков гуманистического мышления, за наставлениями ученого о недостижимости христианского благочестия из-за пресыщенной жизни следует рекомендация проявлять заботу о «добрых аутургиях» и соблюдать «господние запове-

ди». Добродетелям противопоставлены зависть, себялюбие, ложь и прочие моральные и нравственные пороки²⁸.

С другой стороны, одна из центральных тем метоховита «Слова о демократии» сопрягается с экономическими факторами образа жизни («политии») человека. Она, в частности, обусловлена занятиями земледелием. А проблема «аутургии», упоминание которых сопровождает пояснение «хорошо же ясно», стоит в одном ряду и с «политией», и с «экономией», словно одна из составляющих частей человеческого бытия²⁹. Наверное, нет нужды здесь отвлекаться на раскрытие значения, которое приобрели в общественном сознании византийцев принципы «экономии»³⁰. Важнее отметить среди прочих высказываний Феодора Метохита в «Слове о царской власти», начинающегося с бравурного изречения в ее похвалу как «более выгодной» формы правления для всех и каждого, прямую отсылку на «аутургии», которая показывает их общественную значимость³¹.

На этом фоне резко выделяются суждения Георгия Гемиста Плифона, который со свойственным его социальным воззрениям радикализмом отстаивал важнейшую роль крестьянства в жизни современного ему средневекового общества³². Гуманистически настроенный мыслитель, следуя традициям своего времени, отдает дань прежде всего «высшей степени аутургичного» (πλεῖστον τὸ αὐτουρῆκον), присущей, вероятно, предметам первой необходимости. Они, служа удовлетворению повседневных потребностей, являются результатом непосредственных усилий земледельцев, пастухов и «всех, поставляющих плоды <...> из земли». И только потом поздневизантийский ученый упоминает представителей других сословий, в том числе купечества и господствующих кругов общества.

Иначе говоря, Плифон считает аутургии всего лишь неким дополнением к профессиональной деятельности членов указанных групп византийского общества³³. И хотя приведенные высказывания Георгия Плифона вряд ли следует расценивать как достоверную аргументацию тому, что византийские парики в большинстве своем становились непосредственными товаропроизводителями и, соответственно, маловероятно, чтобы их труд в условиях господства натурально-хозяйственной экономики (которой восхищается утопически ориентированный мыслитель) превращался в товар, ис-

пользованный им фразеологический оборот в специальной литературе соотнесен с разрядом сельскохозяйственных рабочих³⁴.

Близкая идеям «самодостаточности» и, более того, родственная им проблема «аутургий» раскрывается также и в ее этико-моральном аспекте. Недаром афонский прот Исаак в одном из своих актов, составленных во второй четверти XIV в. по поводу присоединения к общине Кутлумушского монастыря братии более мелкой обители, выводит на первый план идею «аутургий». Самое объединение двух монастырей, обусловленное причинами жизнеобеспечения их насельников, несет на себе печать «самодостаточности» даже без прямого о ней упоминания. Вместо этого святогорский глава в преамбуле указанного акта делает ретушированные экивоки на монашеское благочестие, которое надлежит, дескать, блюсти в противопоставлении к многообразным порокам и злоумышлениям.

Отправной точкой поиска «великополезного и спасительного» от них лекарства прот выбрал тему «самопорождения зла» (τοῦτ' ἵς κακίας αὐτουργού)³⁵. В своей «антропологичности» не менее убедительно также представление идеи «аутургий» в связи с конфликтом, который был спровоцирован в 1369 г. между греческими и валашскими насельниками Кутлумушского монастыря, смущенными, дескать, невыносимыми условиями монашеского общежития. Сетования угровлашского воеводы Иоанна Стефана по поводу взаимных претензий со стороны греков к его соотечественникам вылились почти в парафразу евангельского призыва к «трудящимся и обремененным» (Мф XI:28), поскольку греческие монахи заняли положение «тружеников и обрабатывающих [землю] своим трудом» (τοὺς κοπιᾶσθ' καὶ αὐτουργούς) виноградники, метохии и другие имения названного монастыря³⁶.

Словно «подхватывая» эту мысль, настоятель названного монастыря Харитон в первом из своих «завещаний» заявляет, что имения, перешедшие обители в качестве вкладов и дарений, являются «собственным трудом обработанными (εἰσὶν αὐτουργηθέντα) руками и усилиями, и собственными расходами» ее братии³⁷. В то же время знаменателен отзвук этих объяснений Харитона во втором его «завещании», где словесное обозначение средств достижения «аутургичных» начал экономики заменено обобщенным указанием на объекты приложения «собственных рук и усилий» (τῶν οἱκείων χειρῶν καὶ κόπων)³⁸.

Иначе говоря, в восприятии византийцев идея аутургий была неразрывно связана с собственноручным трудом. Однако его мотивация, исходя из принципов развития рыночных отношений, которую пытается демонстрировать А.Е. Лаиу, явно не раскрывает подлинный сути концепта «аутургий». Безусловно, его значение в поздней Византии было актуализировано ввиду выхода помещного хозяйства на рынок. Но сами принципы обустройства «аутургий» без сомнения сформированы в раннем Средневековье, когда сама идея «высокодоходного» хозяйства могла опираться лишь на использование подневольного труда зависимого крестьянства и рабов, привлекаемых к вспомогательным работам. В то же время рабский труд обусловил низкую оценку земледелия и сопряженных с ним занятий в общественном сознании рассматриваемой эпохи³⁹.

Победа христианства не устранила этой типичной черты общественного сознания, несмотря на ее практически полную адаптацию к представлениям современников той поры о «самодостаточности», свойственной земледельческому хозяйству в условиях господства натурального производства. Исконную природу «аутургий» отчасти маскировала также византийская система управления, придававшая любым явлениям экономики фискальные очертания. Между тем приведенные данные говорят о том, что на самом деле проблема «аутургий» у византийцев была тесно переплетена с процессами простого и расширенного производства, переход к которому, продиктованный жизненными потребностями, наталкивался на консерватизм общественного сознания. Поэтому наравне с идеалами «самодостаточности» концепт «аутургий» выводит его исследователя из узких границ византийских экономических учений в сферу религиозно-нравственного восприятия и воспитания, обусловленного решением этических задач трудовой деятельности в рамках сугубо средневекового мировоззрения.

- ¹ *Vivenza G.* Roman Thought on Economics and Justice // *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice* / Ed. S.T. Lowry, B. Gordon. Leiden; New York; Koln, 1998. P. 282 etc.
- ² См.: *L' économie médiévale* / Contamine Ph., M. Bompaire, S. Lebeck, J.-L. Sarrazin. 3^e ed. Paris, 2004. P. 12.
- ³ *Ibid.* P. 227–228 etc.
- ⁴ О понятии «аутургии» и сопряженных с ним исторических реалиях см.: *Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. I. Oxford, 1991. P. 236. Там же указана основная литература.
- ⁵ *Oikonomidès N.* Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IXe – XIe s.). Athènes, 1996. P. 185; *Kazhdan A.* Il Contadino // *L' Uomo bizantino* / A cura di G. Cavallo. Roma; Bari, 1992. P. 51.
- ⁶ См.: *Lefort J.* The Rural Economy. Seventh – Twelfth Centuries // *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century* / Ed. A.E. Laiou. Washington, 2002 (далее – ЕНВ). Vol. 1. P. 298; *Laiou A.E.* The Agrarian Economy. Thirteenth – Fifteenth Centuries // *Ibid.* P. 323 etc.; *Idem.* Economic Thought and Ideology // ЕНВ. Vol. 3. P. 1127, 1129; *Idem.* The Byzantine Economy: An Overview // *Ibid.* P. 1159.
- ⁷ *Laiou A.E.* The Agrarian Economy... // ЕНВ. Vol. 1. P. 357 etc.
- ⁸ *Ibid.* P. 362.
- ⁹ *Кекавмен.* Советы и рассказы. Поучение византийского полководца XI в. / Подгот. текста, введен., перев. с греч., коммент. Г.Г. Литаврина. Изд. 2. СПб., 2003. С. 204.20–27.
- ¹⁰ Σύταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων / Εδ. Γ.Α. Ράλλη, Μ. Ποτλῆ. Ἀθήνησιν, 1852. Τ. 2. Σ. 595. 1852. Τ. 2. Σ. 595.
- ¹¹ В частности, см.: *Dölger F.* Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung besonders des 10. und 11. Jahrhunderts. 2. Aufl. Hildesheim, 1960 (далее – Traktat.). S. 117.29; S. 118.5–7. О солемниях подробнее см.: ODB. III. P. 1924. Там же указана основная литература.
- ¹² См.: Traktat. S. 120.17–23.
- ¹³ Реира. XXXVIII.74. Также см.: *Laiou A.E.* The Agrarian Economy... // ЕНВ. I. P. 357, n. 204. О судебной деятельности Евстафия Ромея, отображенной в «Пире», см.: *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. СПб., 2001. С. 241, 440, 465 и далее; *Культура Византии.* Вторая половина VII–XII в. М., 1989. С. 229. Там же указана основная литература.
- ¹⁴ См., например: C.I.4.34,1; Nov. Leonis 92; 111; B.A.XL.60.1; B.B.XL.10.4, 6 (Pe); SB.Pi.8.3; SBM.Dzeta.3 (Schol.); AHB.VI.1.6.

- ¹⁵ Armenopuli Hexabiblos II.1.11 (Schol.). О Константине Арменопуле и составленном им в XV в. «Шестикнижии» см.: *Медведев И.П.* Правовая культура... С. 233 и далее. Armenopuli Hexabiblos
- ¹⁶ См.: Actes d'Ivion / Ed. dipl. par J. Lefort et al. Paris, 1990. Vol. II: Texte (далее – Ivir. II). № 51.78–81.
- ¹⁷ См.: Actes de Lavra. Texte / Ed. dipl. par P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou. Paris, 1977. Vol. II (далее – Lavra II). № 73.42–43; № 74. 28–29; № 77.41.
- ¹⁸ См.: Actes d'Ivion. Texte / Ed. dipl. par J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou, V. Kravari, avec la collaboration d' H. Metreveli. Paris, 1994. Vol. III. № 77. 169 etc.
- ¹⁹ См.: Actes de Vatopedi. Texte / Ed. dipl. par J. Bompaire, J. Lefort, V. Kravari, Chr. Giros. Paris, 2001. Vol. I. № 25.9–16.
- ²⁰ Lavra II. № 104. 176–178. Также см.: Actes de Lavra. Texte / Ed. par P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou avec la collaboration de S. Circovic. Vol. IV. Paris, 1982. P. 163; *Gounaridis P.* La pêche dans le golfe de Smyrne // *Ευψυχία*: Melanges offerts a Helene Ahrweiler. Vol. 1. Paris, 1998. P. 266–268 etc.
- ²¹ Lavra II. № 105.24–26; № 112.24–25. Также см.: Ibid. Append. VIII.23–24.
- ²² Actes de Vatopédi. Texte / Ed. dipl. par J. Lefort, V. Kravari, Chr. Giros, K. Smyrlis. Paris, 2006. Vol. II (далее – Vatop. II). № 133.5–10 etc.
- ²³ Vatop. II. № 137.10–14. Также см.: Ibid. P. 354.
- ²⁴ Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana / Ed. F. Miklosich, J. Müller. Vindobonae, 1887. Vol. V (далее – MM. V). 161–165 = Jus Graeco-Romanum / Ed. C.E. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae, 1857. Vol. III (далее – JGR. III). P. 617–621. Атрибуцию рассмотренного акта и его содержания см.: *Kalligas H.A.* Byzantine Monemvasia: The Sources. Monemvasia, 1990. P. 223–227, 265.
- ²⁵ См.: MM. V. 163–164, 164–165 = P. 619, 620–621. Также см.: *Laiou A.E.* The Agrarian Economy... // Ibid. P. 323.
- ²⁶ *Laiou A.E.* The Church, Economic Thought and Practice // The Christian East: its Institutions and its Thought. A Critical Reflection. Roma, 1996. P. 458–460.
- ²⁷ Подробнее см.: *Baloglou Ch. P.* Economic thought in the Last Byzantine Period // Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts... P. 415–416.
- ²⁸ Theodorus Metochita. Miscellanea philosophica et historica / Ed. C.G. Müller, T. Kiessling. Leipzig, 1821 (далее – Theod. Metoch. Misc.). Cap. 74. P. 494.
- ²⁹ Theod. Metoch. Misc. Cap. 96. P. 614.

Ю.Я. Вин

- ³⁰ О значении и содержании принципов «экономии», наследованных поздневизантийской идеологией наряду с другими политическими и экономическими идеями предшествующих эпох, см.: ODB. III. P. 1516–1517. См. также: *Baloglou Ch. P. Economic Thought...* P. 405 etc., 408–409 etc.
- ³¹ Theod. Metoch. Misc. Cap. 98. P. 626.
- ³² Поляковская М.А., Медведев И.П. Развитие политических идей в поздней Византии // Культура Византии: XIII – первая половина XV в. ... С. 262.
- ³³ См.: *Gemistos Plethon Georgios. De rebus Peloponnesiacis. Orationes II // Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.P. Migne. Parisiis, 1866. Vol. 160. Coll. 849AB, 849C, 850, 852A, 861B = Palaiologeia & Peloponnesiaka / Ed. P. Lamprou. Athens, 1926. Vol. 3. P. 119.20 – P.120.9; P. 120.14–24; P. 121.19–24; P. 123.15 – P. 124.4; P. 131.19 – P. 132.4.*
- ³⁴ *Baloglou Ch.P. Economic Thought...* P. 427.
- ³⁵ См.: *Actes de Kutlumis / Nouv. ed. par P. Lemerle. Texte. Paris, 1988 (далее – Kutl.). № 15.5–6 etc.*
- ³⁶ См.: *Kutl. № 26.35–37 etc.*
- ³⁷ См.: *Kutl. № 29.52–55.*
- ³⁸ См.: *Kutl. № 30.107–112.*
- ³⁹ См.: Мильская Л.Т. Отношение к труду и организация труда в раннем Средневековье в Западной Европе // Этика и организация труда в странах Европы и Америки: Древность, Средние века, современность. М., 1997. С. 67 и далее.

И.В. Ершова

ПОНЯТИЕ «ТРЕХ СТИЛЕЙ»
В ИСПАНСКОЙ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ XV ВЕКА

Тема статьи связана с анализом теоретического наполнения того, что именно понимается под латинским термином «genera dicendi» и его испанскими эквивалентами в испанской литературной мысли середины и второй половины XV века. Это время представляет особый интерес с самых разных точек зрения: проблемы начала формирования литературной теории и адаптации терминологии; пересечения и взаимовлияния разных наук, осмысляющих проблему «словесного выражения»; наконец, в свете соотношения интерпретации теории «трех стилей» и культурной ситуации испанского XV в. Осмысление и первые попытки адаптации теории «трех стилей» в Испании охватывают только сферу поэзии и связаны со стремлением обосновать высокий статус поэзии как таковой. В теоретических высказываниях испанских авторов происходит отрыв тематики и тональности произведения от собственно речевого стиля, уступая место рассуждениям о поэзии в целом и о стадиях развития поэтического языка прежде всего.

Ключевые слова: теория литературы, испанская литература средних веков, теория стилей, поэтики, стили и жанры.

Толкование и теоретическое применение теории «трех стилей» (genera dicendi) – одна из сквозных тем как истории риторики, так и поэтики в течение многих столетий. Теория эта включает в себя целый ряд аспектов: происхождение теории; основные направления ее толкования и использования; критерии классификации; развитие каждого из направлений. Адаптация и осмысление того, что понимается под «тремя стилями», в средние века идет в разных национальных традициях сходными путями, что несомнен-

но определяется единством источников. Вместе с тем до начала процесса системного и систематического перевода и комментирования основных античных риторических (Аристотель, Цицерон, «Риторика к Гереннию») и поэтологических текстов (Аристотель, Гораций), который начинает разворачиваться в полной мере в XV в., общим был и процесс смешения как смыслов, так и терминологии, используемой в контексте теории «трех стилей». Смешение это усиливалось и собственно средневековой традицией ее использования.

Оформившись первоначально в той части риторики, которая именуется *decozum*, к высокому Средневековью теория «трех стилей» обретает несколько значений, для каждого из которых существует свой источник, своя сфера применения и своя традиция передачи. «Три стиля» выделялись: 1) в зависимости от качества красноречия (*eloquentia*) (линия *Rhetorica ad Herennium*); 2) в зависимости от преследуемой цели (Цицерон (*De inventione*), Св. Августин (*De Doctrina Christiana*), Исидор Севильский (*Etymologiae*); 3) в зависимости от того, о чем говорится (*materia*) и кто говорит (у Цицерона (*De inventione*) – идея соответствия стиля содержанию (у Горация (*Epistola ad Pisones*) – говорящему). Здесь важнейшими оказываются категории «уместности» и «соответствия». На идее соответствия стиля теме и сюжету, в свою очередь, связанным с социальным положением персонажей, основывали свое понимание теории «трех стилей» и средневековые неолатинские поэтики XII–XIII вв. (иллюстрацией здесь служило творчество Вергилия).

Любая задача расчленить самые разнообразные аспекты словесно-содержательного плана текста (в любой из дисциплин – риторика, грамматика, поэтика) естественным образом реализовывалась в терминах теории «трех стилей». При этом то, что выстраивалось в классификационную систему, и то, что понималось под «стилем», оказывались очень разными. Этими же терминами определялись *виды* (или *жанры*) поэзии (трагедия/трагический, комедия/комический, сатира или элегия/сатирический, элегический), которые либо к стилю приравнивались, либо его задавали. Такого рода классификация, регулярное осмысление которой в XIV–XV вв. во многом инициировано трактатом Данте «О народном красноречии» (*De vulgare eloquentia*)¹, к этому моменту уже традиционно увязана с теорией «трех стилей»². Источники ее по сути те же («Риторика к Ге-

реннию», Гораций, Исидор Севильский, Диомид); общими оказываются и термины – «стили речи», «способы речения», «виды речи» (*genera, figurae, gradus dicendi*) – и, прежде всего, сами обозначения разрядов – высокий, средний, низкий (*sublimis, mediocris, infimus*). Оговорю сразу, что речь идет именно об этой троичной градации, и это своего рода унифицирующий признак всех классификаций.

Тема статьи как раз и связана с анализом теоретического наполнения того, что именно понимается под латинским термином «*genera dicendi*» и его испанскими эквивалентами в испанской литературной мысли середины и второй половины XV в. В Испании это время самого начала формирования литературной теории, что представляет особенный интерес с самых разных точек зрения: проблемы адаптации терминологии; пересечения и взаимовлияния разных наук, имеющих отношение к проблеме «словесного (стилистического) выражения» – риторики, поэтики и грамматики; наконец, с точки зрения связи трактовок теории «трех стилей» и культурной ситуации испанского XV в.

Первая дошедшая до нас кастильская поэтика³ – «Искусство слагать стихи» (*Arte de trobar*, 1416–1417 или 1433) – принадлежит перу ученого и писателя Энрике де Вильены. Не полностью сохранившийся, написанный по образцу традиционных средневековых *gaia sciencia*, он включает в себя, в первой части, обзор провансальской поэзии, в частности, подробное описание поэтических состязаний – «Цветочных игр» в Барселоне, вторая часть посвящена чистой грамматике⁴. Поэтика Вильены кладет начало этапу теоретического осмысления поэзии в Кастилии. Следующее сочинение о поэзии (*Arte de poesia castellana*, Juan del Encina) появится только в 1498 г. В промежутке же – прологи, письма, предисловия к переводам, поэтическим сборникам и антологиям – традиционная для того времени форма сообщения теоретических воззрений.

Почти все случаи упоминания «трех стилей» в это время (Сантьяна, Хуан де Мена, Педро Гонсалес де Мендоса, Нуньес де Толедо) – это идущая вслед за Данте и его комментаторами стратификация, увязывающая понятие стиля с известными видами поэзии (это слово кажется более уместным, чем «жанр», поскольку носит более обобщенный и родовой характер). Данте – ключевая фигура для деятелей испанского Предвозрождения: Энсина его переводит, Сантьяна и Мена ему подражают.

Слова Данте из трактата «О народном красноречии», судя по почти дословному их цитированию и прямым ссылкам, хорошо известны испанцам: «Трагедией мы вводим более высокий слог, комедией более низкий, а под элегией разумею слог несчастных. Для того, что оказывается необходимым воспевать слогами трагедии, надо применять блистательную народную речь и, следовательно, слагать канцону. А при слоге комедии брать или среднюю, а то и низкую народную речь; как это распознать, мы намерены показать в четвертой нашей книге. А при слоге элегическом нам следует применять только низкую народную речь»⁵. У Данте речь идет о стиле в свете его соответствия разным жанрам поэзии (они сами и именуются стилями), которые при этом разграничиваются как с точки зрения предмета (трагедия – спасение, любовь и мудрость), так и с точки зрения вызываемой *эмоции* (печальный/счастливый). Непосредственный источник этой стилистической классификации – видоизмененное высказывание Горация, отчасти соединенное с «Риторикой к Гереннию».

В письме к Кан Гранде делла Скала Данте уточняет свое определение: «Трагедия и комедия отличаются друг от друга и стилем: в одном случае он приподнят и возвышен, в другом – сдержан и низок, как это угодно Горацию»⁶. Как видно, Данте говорит о жанрах, прежде всего поясняя, какой стиль (он использует слово *stilum*) в пределах народного языка (*sermo vulgaris*) приличествует тому или иному виду поэзии. Вся любовная поэзия (и канцона как ее идеальное воплощение) уходит к высокому (*superior*) стилю. В рассуждении Данте тематический, эмоциональный и стилистически-языковой параметры взаимодополняют друг друга, формируя общее понятие стиля. При этом строгого различения среднего и низкого языкового регистра нет. По сути, классификация Данте оказывается бинарной. Отметим и то, что речь идет о поэзии и поэтических жанрах и видах, проза в данном случае никак с точки зрения стиля не обсуждается.

Знаменитое высказывание Данте было хорошо известно испанским литераторам. И именно на нем основаны преимущественно их собственные толкования теории «трех стилей». Внимание это объясняется целым рядом факторов: всплеском развития придворной ученой поэзии на кастильском языке; формированием поэтического языка по образцам итальянской поэзии; заимствованием жанро-

вых форм и поэтических приемов у Данте, Петрарки и Боккаччо. Именно собственные литературные нужды во многом объясняют тот факт, что теория «трех стилей» входит в литературную мысль Испании в таком виде. Практически все упоминания теории «трех стилей» принадлежат к ее тематико-стилистической разновидности.

Так, Хуан де Мена, самый знаменитый поэт испанского XV в., чей поэтический стиль для следующего поколения поэтов станет образцовым, излагает свой вариант толкования этой схемы в комментарии к поэме *La Coronación del Marqués de Santillano* «Коронование маркиза де Сантильяны» (1438): «Sepan los que lo ugnoran que por alguno de tres estilos escriuen o escriuieron los poetas, por estilo trágico, sátiro o comedio. Tragedia es dicha el escritura que fabla de altos fechos e por brauo e soberuio e alto estilo, la qual manera seguieron Omero, Vergilio, Lucano, Estaçio; por la tragedia escritura, puesto que comiença en altos prinçipios su manera es acabar en tristes e desastrados fines. Sátira es segundo estilo de escriuir, la naturaleza de la qual escritura e ofiçio reprehende los viçios, del qual estilo vsaron Oraçio, Persio e Jubenal. El terçero estilo es comedia, la qual tracta de cosas baxas e pequenas e por baxo e omilde estilo e comiença en tristes prinçipios e fenesçe en alegres fines, del qual vsó Terençio <...> De los quales tres estilos más largamente poniendo sus deriuaciones e senificados fabla el comentador sobre la Comedia del Dante»⁷. (Пусть узнают те, кто не осведомлен, что поэты пишут и писали одним из трех стилей – стилем трагическим, сатирическим или комическим. Трагедия это такой вид писания, который говорит о возвышенных событиях и торжественным, величественным и высоким стилем, каковому следовали Гомер, Вергилий, Лукан, Стаций; трагедия, буде начало ее величественно, как правило, приходит к печальному и разрушительному финалу. Сатира – это средний стиль писания, природа ее и задача – корить за пороки, и стиль этот использовали Гораций, Персий и Ювенал. Третий стиль – это комедия, которая ведет речь о предметах низких и незначительных низким и простым стилем и начинается грустно, а заканчивается весело, как это делал Теренций <...> Об этих трех стилях, более обстоятельно рассуждая об их развитии и значении, пишет комментатор «Комедии» Данте...)»⁸.

Ссылаясь на комментаторов Данте, Мена говорит о «tres estilos», которыми пишут и писали поэты. Расшифровывая, чем опре-

деляется тот или иной стиль, Хуан де Мена указывает предмет (высокие события и предметы низкие и незначительные), эмоциональную окраску изображаемого (и их восприятия) и описывает соответствующий ему поэтический стиль. Главным для Мены становится акцент на взаимосоответствии содержания, эмоции и поэтического стиля. Тем самым терминологический ряд удваивается: трагический стиль (или трагедия) подразумевает высокие (*alto*) события; события переходят от приподнятой (*alto*) манеры к грусти и разрушению; пишутся ярким, торжественным и возвышенным (*alto*) стилем. Сатирический – «второй стиль», его предмет – изображение пороков. Комический подразумевает предметы низкие (*bajo*) и незначительные, события начинаются грустно, а заканчиваются весело, он использует низкий (*bajo*) и простой (непритязательный) поэтические стили. По общему мнению, в высказывании Мены все предсказуемо и все соответствует времени, разве что сама схема вычерчена более четко, образцы подобраны продуманно и только из «*auctores antiguos*».

Стоит, однако, обратить внимание на то, что система речевых стилей оказывается в результате не тройной, а двойной – *alto-bajo*, а «*segundo estilo*» имеет только тематическую характеристику (о пороках), и единственное, что можно о нем сказать твердо, – он не назван «*mediano*», но его очевидное подразумеваемое свойство – промежуточность. Мена так и не проводит границы между «высоким» и «средним», «средним» и «низким» стилями в формально-речевом плане, даже с точки зрения самых общих характеристик. Единственное, что он добавляет, что «стиль этих (его собственного сочинения) строф – комедия и сатира», отказываясь тем самым от идеи строгого разграничения стилей.

В процессе поиска соответствующей предмету формы словесного оформления стили могут смешиваться. Надо заметить, что поэма Мены представляет собой «восхваление» маркиза де Сантьяны в честь взятия Уэльмы (*Huelma*, 1438), которого удостаивают его величайшие Поэты и Философы античности, девять муз и четыре главных добродетели – материя весьма «высокая», сопоставимая, по классификации Мены, в крайнем случае, с Горацием, но никак не с Теренцием. Недостаточно четко сформулированные различия трех стилей более заметными оказываются на уровне «авторов-образцов» (у Данте они лишь намечены, у Мены – это стройная и

понятная система), которые сами по себе служат определением того или иного стиля.

Введение в характеристику «стилей» примеров-образцов – обязательная часть дефиниции. Соответственно, чем четче и конкретнее образец, тем яснее и четче само определение. Так обстояло дело в строго «риторических» определениях «genera dicendi» (например, «Риторика к Гереннию»).

Влияние одного из таких толкований стоит обязательно учесть, тем более что известно, что и Хуан де Мена, и маркиз де Сантьяна были с ним точно знакомы. Оно принадлежит Леонардо Бруни и изложено в его комментарии к переводу фрагмента IX песни «Илиады». Оба испанских эрудита были знакомы и с латинским переводом «Илиады» Пьера Кандидо Дечембрио (Pier Candido Decembrio, I–IV и X песни), присланным из Италии по просьбе их общего друга Алонсо де Картахены (Alonso de Cartagena). Однако нам более важен перевод Бруни, сделанный с вполне конкретной целью – продемонстрировать различия трех поэтических стилей. Приведу его в испанском переводе, который, по-видимому, сделан сыном (или племянником) Сантьяны по его просьбе. Испанский перевод очень точен и имеет почти ту же учебную цель – овладеть навыком перевода с латинского разных типов речи и испытать возможности «романского» при переводе. Бруни в своем комментарии дает определение «трех стилей»: «*Dalas cosas que mas traen admiración en este poeta es una principal mente, que como sean tres maneras de fablar: una estable e reposada; otra grande e espierta; la tercera tiene medio entre aquestas, que ya la llamamos pequenna, ya mediana, ya tenprada. Aquestas tres maneras de fablar, muestra bien Homero' ayer entendido prudente mente e ayer guardado con toda diligencia. Muestre aquesto en las tres oraciones, <...> enlas quales aquella sutil manera de fablar se atribuye' a Ulixes. La grande e espierta se atribuye a Achilles. La mediocre' se da a Fenige*» (Из того, что вызывает восхищение в этом поэте, есть одно наиважнейшее, чем и являются три способа речения: один – простой и размеренный; другой – возвышенный и приподнятый; третий лежит между ними, и мы зовем его низким, или срединным, или умеренным. Эти три способа речения, как хорошо видно у Гомера, почитались раньше благоразумными и прилежно соблюдались. Он показывает нам их в трех речах <...>, из которых простым способом изъясняется Улисс. Ве-

личественный и приподнятый придан речам Ахилла. А средний дан Фениксу)⁹.

В данном случае речь идет о градации стилей в строго риторическом толковании (уместности и соответствия темы и речевого ее оформления), поскольку свои представления о переводе Бруни основывал на классических риторических основаниях. Бруни перечисляет три «способа речения»: высокий, средний и низкий, каждому из которых соответствует речь, выступление (*oratio*) одного из персонажей IX песни «Илиады»: пример высокой – Ахилл, низкой – Улисс, средней – Феникс. В классификации Бруни выдержана вся риторическая терминология, а перевод соответственно дает ее испанские эквиваленты:

genera dicendi – *maneras de hablar* – способы речения
subtile et pressum – *estable e reposada* – простой и размеренный
grande et concitatum – *grande e despierta* – значительный и приподнятый
medium/modicum/mediocre/temperatum – *medio, pequeña, mediana, temprada* – средний/ низкий/срединный/умеренный.

В контексте своей переводческой теории (перевод – важнейшая часть концепции *imitatio auctorum*) Леонардо Бруни, по-видимому, совершенно осознанно применяет теорию «трех стилей» именно в ее риторическом облике, поскольку говорит одновременно о поэзии и о прозе (она является как раз той формой *escritura*, которая легче поддается стилистической стратификации). Он переводит поэзию, но переводит ее прозой, и, в конечном счете, его классификация обосновывает собственный прозаический перевод. А вот классификация *трагедия–комедия–элегия (или сатира)* сужает сферу применения теории стилей только до области поэзии.

Возвращаясь к определению Хуана де Мены, отметим, что он учитывает определение Бруни – это видно по введению в определение стилей точных примеров-образцов, и начинает смешивать две традиции, однако базовой для его поэтологических рассуждений остается именно дантовский вариант.

От него же отталкивается в своих собственных рассуждениях на тему «трех стилей» и маркиз де Сантильяна, испанский поэт и просветитель, главный проводник гуманистических идей в Испании середины XV в., по заказу которого и был выполнен перевод

риторического упражнения Бруни. В письме к Донье Виоланте де Прадес (*Carta a Doña Violante de Prades*) возникает классификация в духе Данте, хотя в выделении видов Сантьяго следует, скорее, за Хуаном де Меной (*sátira* вместо «элегический»). Вместе с тем три «вида речения» увязаны только с содержательным и модальным компонентом того, что в риторической традиции именуется *genera dicendi* (самый распространенный и устойчивый эквивалент испанского перевода – *maneras de hablar*): «Y titulea de este nombre por cuanto los poetas hallaron **tres maneras de nombres a aquellas cosas de que hablaron**, es a saber: tragedia, sátira y comedia. Tragedia es aquella que contiene en sí caídas de grandes reyes y príncipes así como de Hércules, Priamo y Agamenón y otros tales, cuyos nacimientos y vidas alegremente se comenzaron y grande tiempo se continuaron y después tristemente cayeron. Y de hablar de estos usó Séneca el mancebo, sobrino del otro Séneca, en las sus Tragedias, y Juan Bocacio en el libro *De casibus virorum illustrium*. Sátira es aquella manera de hablar que tuvo un poeta que se llamó Sátiro, el cual reprehendió muy mucho los vicios y loó las virtudes; y de esta después de él usó Horacio, y aun por esto dijo Dante: el altro è Oracio satiro qui vène etc.

Comedia es dicha aquella cuyos comienzos son trabajosos y tristes, y después el medio y fin de sus días alegre, gozoso y bienaventurado; y de esta usó Terencio Peno, y Dante en el su libro donde primeramente dice haber visto los dolores y penas infernales, y después el Purgatorio, y alegre y bienaventuradamente después el Paraíso»¹⁰.

В приведенной классификации Сантьяго упоминание о речевых характеристиках, соответствующих каждому виду поэзии (нет и термина «*estilo*», как у Данте и Мены), отсутствует вовсе. Тем самым он разрывает то соединение стилистически-языкового и тематического, которое было у Данте и Хуана де Мены. Градация, свойственная теории «трех стилей», внутри сферы поэзии им не применяется; внутри нее ему представляется целесообразным говорить только о членении содержательном. Из терминологии «теории стилей» он оставляет только общее родовое понятие, а иерархическое деление на «высокое», «среднее» и «низкое», как и всю связанную с этим лексику, убирает. А потому и само понятие «стиль» в этом построении оказывается совершенно не выявленным. Схема оказывается не обобщенной, как ее иногда трактуют, а наоборот, очень частной. Отказ от стилистически-речевой градации происхо-

дит, возможно, как раз под влиянием строгой риторической схемы Леонардо Бруни, который применяет ее к стилю прозы и поэзии.

Иначе выглядит второе обращение Сантьяны к «теории стилей». Другой вариант возникает в «Прологе и послании к коннетаблю Португалии» (1438–1444?) (*Prohemio e carta que el Marques de Santillana envió al Condestable de Portugal*), предвещающему сборник его собственных поэтических произведений. Пролог Сантьяны традиционно рассматривается либо как первый образец литературной критики (А. Вальбуэна Прат), либо как первый образец теоретического трактата о поэзии (*arte poética* в отличие от *gaya ciencia*) на кастильском (Ф. Гомес Редондо, М. Гарси-Гомес, М. Дуран), а сама схема – необычным приложением «теории стилей», цель использования которой выстроить иерархию поэтических стилей¹¹. Приведем интересующее нас место из «Пролога»: «...universalmente en todas estas ciencias <...> se acostumbran <...> en tres grados, es a saber: sublime, mediocre e infimo. Sublime se podría dezir por aquellos que las sus obras escrivieron en lengua griega e latina, digo metrificando. Mediocre usaron aquellos que en vulgar escriuieron, asy commo Guido Januncello, bolones, e Arnaldo Daniel, provençal. ... Infimos son aquellos que syn ningund orden, regla nin cuento fazen estos romances e cantares de que las gentes de baxa e servil condicion se alegran»¹². (Везде и повсюду эту науку постигли <...> нужно различать три степени ее постижения, т. е. высшую, среднюю и низшую. Можно сказать, что высшей степени достигли писавшие свои сочинения на языках греческом и латинском (я говорю о стихотворцах); средней – писавшие на народных языках, например, болонец Гвидо Гвиницелли и провансалец Арнаут Даниэль <...> На низшей ступени находятся те, кто слагает, не придерживаясь никакого порядка, правила и размера, те романсы и песни, что услаждают слух простолюдинов)¹³.

Сантьяна выделяет три стадии/ступени («grados» букв. «степени») поэзии – sublime, mediocre e infimo. «Высокая» – поэзия на греческом и латыни; «средняя» – придворная ученая поэзия на итальянском, провансальском и других народных языках; «низкая» – романсы (возможно, хроники, переложенные ассонансным стихом) и песни «без порядка, правил и счета» для развлечения низкого люда¹⁴. Применяя термины теории стиля, он наполняет их новым смыслом.

Главная иерархия, как кажется, здесь строится на градации языков и имеет сугубо лингвистический характер: греческий/латынь – литературный поэтический *vulgar* – простонародный *vulgar*. Идея Сантильяны особенно существенна в контексте ренессансной теории подражания древним – здесь она возникает на испанской почве впервые, почти за полстолетия до гуманистической программы Антонио Небрихи. При этом система образцов для кастильской поэзии оказывается двухступенчатой: древние и современные, т. е. та литературная мода, которая приходит прежде всего из Италии. Поэзия на древних языках и поэзия на народном ученом языке различаются так же, как и поэзия ученая и поэзия «народная». Вместе с тем это различие в первом случае касается уровня развития языков в целом, а во втором – качества языка именно поэтического, как с точки зрения формы – порядка, правил и счета, так и с точки зрения содержания и целей поэзии. Поэзия ученая, *mediocre*, – любовно-успокаивающая, разумная и поучающая; поэзия низшая, *ínfimo*, – развлекательные истории без смысла. Оба критерия не имеют внутри себя речевой градации. Средний регистр ученой поэзии – это близость к авторитету древних (поскольку достоинства поэзии общие) и возвышенность над поэзией, которая рождается не по правилам риторики и поэтической науки.

Таким образом, Сантильяна, занятый в письме-прологе задачей оправдания поэзии в целом, в своей дефиниции «трех способов речи» рассуждает о создании нового поэтического стиля, разграничивая поэзию не на речевые или тематические уровни, а на жанры и формы (сонет, кансона, рондо и т. д.). Стиль поэзии – единый, и в характеристике его собираются воедино все риторические критерии: материя, цель, качество красноречия (*elocuencia dulce y hermosa habla*) и формальной организации (*hermosa cubertura, bien formadas y artizadas*). Все они излагаются в превосходной степени, делая саму поэзию высочайшим «стилем» речи.

Итак, осмысление и первые попытки адаптации теории «трех стилей» в Испании охватывают только сферу поэзии и связаны со стремлением обосновать высокий статус поэзии как таковой. Главным источником для испанской теоретической мысли становится дантовская схема видов поэзии. Хуан де Мена почти точно следует этой схеме, четко разделяя тематику и тональность предмета по «трем стилям» – трагическому, сатирическому, комическому. Вме-

сте с тем с речевой точки зрения он, по сути, преобразует ее в схему бинарную и очень условную (высокое–низкое), никаких четких критериев различия стилей не формулируя. Не случайно средний регистр он оставляет только за содержанием и собственный поэтический стиль определяет только тематическими характеристиками. Этот отрыв тематики и тональности содержания от речевого стиля доводит до конца в подобной же схеме маркиз де Сантильяна. Происходит это, по-видимому, не без знакомства с собственно риторической схемой стилей, в частности схемой, сформулированной Леонардо Бруни в его комментарии к латинскому переводу «Илиады», переведенному по заказу Сантильяны на испанский язык. Сантильяна убирает различие стилей в поэзии, чтобы выстроить градацию стадий развития поэтического языка в целом (стилем становится сама поэзия), стилистическая цельность которого определяется всеми возможными критериями – от цели поэзии до ее метрических особенностей, а внутреннюю классификацию основывает на конкретных поэтических жанрах.

Примечания

- ¹ О Данте и проблеме «стилей» в поэтическом искусстве в контексте известных ему средневековых теорий «трех стилей» см.: *Trigueros Cano J.A.* Dante y los estilos literarios poéticos en la Edad Media // *Estudios románicos*. 1981–1986. № 3. P. 91–110.
- ² Об определении «комедии» Данте и его заимствовании и осмыслении в испанской традиции см.: *Pérez Priego M.A.* De Dante a Juan de Mena: sobre el género literario de «Comedia» // 1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada. 1978. № 1. P. 151–158.
- ³ Трактат о поэтическом искусстве Хуана Мануэля (1282–1348) не сохранился.
- ⁴ Среди почитателей Вильены были самые яркие фигуры испанского XV в. – маркиз де Сантильяна, называвший Вильену «ученейшим человеком нынешнего времени», и поэт Хуан де Мена. Именно Сантильяне и был адресован трактат. Тот же Вильена известен как автор первых прозаических переводов на кастильский «Божественной комедии» Данте (перевод был выполнен по просьбе маркиза де Сантильяны и до нас не дошел), «Риторике к Гереннию» и «Энеиды» Вергилия (1427–1428).

- ⁵ Deinde in hiis que dicenda occurrunt debemus discretione potiri, utrum tragice, sive comice, sive elegiace sint canenda. Per tragediam superiorem stilum inducimus, per comediam inferiorem, per elegiam stilum intelligimus miserorum. Si tragice canenda videntur, tunc assumendum est vulgare illustre, et per consequens cantionem [oportet] ligare. Si vero comice, tunc quandoque mediocre quandoque humile vulgare sumatur; et huius discretionem in quarto huius reservamus ostendere. Si autem elegiace, solum humile oportet nos sumere (De V.E. II, IV, 5–6). Русский перевод цитируется по: *Данте Алигьери. О народном красноречии // Малые произведения / Изд. подготовил И.М. Голенищев-Кутузов. Перев. Ф. Петровского* . М., 1968.
- ⁶ Там же.
- ⁷ *Mena Juan de. Obras completas*. Madrid, 1994. P. 409.
- ⁸ Здесь и далее, за исключением специально оговоренных случаев, перевод мой. – *И.Е.*
- ⁹ Латинский текст Леонардо Бруни: Illud praeterea in eo poeta mirabile, quod, cum tria sunt dicendi genera – unum subtile et pressum, alterum grande et concitatum et tertium inter hec medium, quod tum modicum, tum mediocre, tum temperatum vocitamus–. Hae ipse genera et intellexisse prudenter et servasse diligenter appareat. Ostendunt hoc vel tres orationes uno contextu apud Achillem habite. In quibus subtile illud dicendi genus Ulixi tribuitur ac per omnia servatur. Grande vero Achilli. Mediocre autem Phoenici. Цит. по: *Gaztelumendi M.E. La traducción latina de Iliada IX, 222–605 de Bruni y su versión al castellano. Edición crítica // Cuadernos de filología clásica: Estudios latinos*. 1993. № 4. P. 127–168.
- ¹⁰ *Marqués de Santillana. Obras completas*. Planeta, Colección Clásicos Universales Planeta nº146. 1ª ed. Barcelona, 1988. P. 435–437.
- ¹¹ Подробнее об оценках исследователей и их понимании роли и сути «Пролога» Сантьяны см. в статье: *Trigueros Cano J.A. El «Prohemio e carta» del Marqués de Santillana y la «Epístola» a Federico de Aragón // Estudios románicos*. 1987–1989. № 5. P. 1371–1393; *Gómez Redondo F. Artes poeticas medievales*. Madrid, 2000.
- ¹² Цит. по: *Marqués de Santillana*. Op. cit. P. 444.
- ¹³ Цит. по: Пролог и письмо, отправленные маркизом де Сантьяна вместе с его сочинениями Коннетаблю Португалии // *Жизнеописание трубадуров*. М. 1993. С. 359.
- ¹⁴ Маркиз де Сантьяна первым включил устную, фольклорную поэтическую традицию в общую картину поэзии, хотя и отвел ей низшую ступень по языку и поэтическому мастерству.



А.Л. Касаткина

УЧЕНЫЙ-СОЗЕРЦАТЕЛЬ, САМОНАДЕЯННЫЙ
ЭКСПЕРИМЕНТАТОР, ГЕРОЙ ПРОТИВ ДРАКОНА:
АРХЕТИПИЧЕСКОЕ В ТРАКТАТАХ ЖАКА ЛЕФЕВРА О МАГДАЛИНЕ

Статья представляет собой попытку описания структурирующей сознание французского гуманиста Жака Лефевра системы координат, в соответствии с которой находится его теория о трех упомянутых в Евангелии женщинах, почитаемых под одним именем Марии Магдалины. Ценности, занимающие высшее место в этой системе, – «истина», «свет», «дух», «разум» – определяют то, какую позицию выбирает Лефевр как ученый и член Церкви. Вторая половина статьи посвящена тому, как воспринимается эта содержащаяся в тексте трактатов архетипическая система читателями: современником и оппонентом Лефевра Джоном Фишером, а также исследователями полемики о Магдалине в XX столетии.

Ключевые слова: Жак Лефевр д'Этапль, Джон Фишер, Мария Магдалина, психика, бессознательное, архетипическое, ценности, «аполлоническое».

В том же 1517 г., когда Лютер вывесил свои знаменитые 95 тезисов на дверях виттенбергской Замковой церкви, в Париже был напечатан небольшой трактат, породивший полемику, в которой участвовали теологи из разных стран, и в течение ближайших лет владевший умами европейских интеллектуалов, не подозревавших, что вскоре то, что казалось скандалом, будоражившим христианский Запад, померкнет и забудется перед лицом гораздо более серьезных и приводящих к страшным последствиям разногласий. Автором трактата был уже очень авторитетный к тому времени в гуманистических кругах Жак Лефевр д'Этапль, идея его сочинения заключалась в том, что почитание святой Марии Магдалины основано на евангельских фрагментах, относящихся к трем разным

© Касаткина А.Л., 2010

женщинам: Лефевр доказывал отдельность каждой от двух других. Возражения не заставили себя долго ждать. Сторонники у теории Лефевра появились тоже, и позиции обеих сторон (а речь пришлось вести не просто о том, одна женщина или три, но о принципах экзегезы, об авторитетности источников помимо Евангелия, о границах между вопросами веры и теми, что не являются таковыми, о ценности литургической традиции) в процессе полемики стали более отчетливы, чем это было, когда вышли первый трактат Лефевра и первый ответ на него¹. Среди сочинений противников Лефевра своей артикулированностью выделяются трактаты канцлера Кембриджского университета, епископа Рочестерского Джона Фишера, который вступил в полемику под нажимом коллеги, канцлера Парижского университета, но тем не менее его энергии хватило на три текста, значительно превышающих по объему первый трактат французского гуманиста.

Возникает вопрос, что именно заставило Фишера потратить на возражения Лефевру «бросив, – как он пишет, – более полезные дела»², значительное количество времени и сил, при том, что изначально он вовсе не собирался этого делать, а, наоборот, соглашался с теорией о нескольких женщинах³. Мое предположение, что ответ на этот вопрос стоит искать в процессе исследования текстов Фишера и Лефевра как отражения глубинных слоев их психики, я надеюсь, подтвердилось⁴: как представляется, оба полемиста проецировали на образ Марии Магдалины важные лично для них архетипические черты. Соответственно, на бессознательном уровне речь шла об утверждении или, наоборот, обесценивании душевных качеств самих спорящих теологов. Но восприятие обоими полемистами Магдалины – это одна из частных «лакмусовых бумажек», где проявляется их отношение к миру. Я не употребляю слова «мировоззрение», так как говорю не о совокупности принципов, взглядов и убеждений, содержащихся в сознании, а о бессознательной их «подкладке», архетипической базе. Это та область в структуре личности, которая отвечает за распределение психической энергии: состоит и проявляется в том, на какие именно вещи человек эмоционально откликается, чем именно он очаровывается, к чему относится с отвращением и что выделяет на фоне множества других явлений, оставляющих его равнодушным. В процессе полемики архетипические ассоциации вызывали у Лефевра и Фишера,

разумеется, не только евангельские образы, обсуждавшиеся в связи с Марией Магдалиной: вся совокупность сознательных взглядов каждого из полемистов (как и любого человека вообще) пронизана отсылками к неосознаваемым нуминозным психическим сущностям. Я полагаю, что такие отсылки можно было бы найти и в композиции трактатов, и в синтаксисе⁵, но ограничусь лексическим, понятийным и образным уровнями, где слова, понятия и образы буду принимать как символы базовой и осознанной лишь отчасти ценностной системы координат. И системы, обнаруживающиеся в текстах полемистов, очевидным образом, разные. Жак Лефевр и Джон Фишер придерживаются мало где пересекающихся, а во многом противоположных способов верить, думать и чувствовать⁶; эти люди не могут не то что договориться, но даже понять, что именно другой имеет в виду, потому что для этого нужно было бы примерить на себя чужую систему.

Эта статья посвящена текстам и отражающимся в них контурам мировосприятия Жака Лефевра. Исследуя проявления архетипических систем в текстах Лефевра и Фишера, легче всего, конечно, выделить те метафоры высшей ценности, которые спорящие теологи называют прямо и о которых говорят в значимых контекстах. Для Лефевра ценностью является прежде всего «истина», но он не сразу высказывает это слово как символ, выражающий его собственное мировоззрение и отражающуюся в нем бессознательную ценностную систему. В самом начале первого трактата, обращаясь к бывшему ученику, Франсуа дю Мулену, Лефевр говорит, что изложил письменно свою точку зрения на Магдалину, чтобы дю Мулен, не будучи ограничен кратким устным высказыванием Лефевра, сам рассудил, правилен ли этот взгляд. Слово «*veritas*» означает, по видимому, просто «правильность»⁷. В дальнейшем упоминается «*veritas eius rei*», в рассуждении о том, что объективное отражение исторических фактов стоит искать скорее в Евангелиях, а не в литературе по их поводу⁸. Значение слова «*veritas*» также совершенно обыденно. Далее в тексте возникают «*lux euangelii*» и «*energia euangelii*», оба почти без всякого пафоса, по ходу рассуждений⁹. Присутствие значительного количества ценностной нагруженности можно обнаружить только в слове «*verum*», которое обозначает уже, скорее, истину как таковую¹⁰. Правда, «*veritas*» как очевидная отсылка к системе, во всей ее нуминозности, присутствует также в

начале первого сочинения Лефевра, но не относится явным образом к его теории. Предлагая различать Марию из Галилеи и Марию из Вифании, Лефевр опирается на Евангелие, «*quae scriptura est spiritus et veritatis*»¹¹, и эта необязательная характеристика говорит больше о самом авторе трактата и его идеале.

После опубликования этого трактата Лефевр столкнулся с критикой внутри собственного университета, с многочисленными нападениями собратьев по ордену, не говоря уже о проповедниках из других структур, с яростными возражениями в печати и, в конце концов, серьезным оппонированием Фишера, выступление которого против Лефевра было неожиданностью для современников¹² и, очевидно, для самого французского гуманиста тоже¹³. В результате Лефевру, видимо, потребовалось энергичнее выразить высшую ценность, на которую он опирался в своем исследовании, и он завершает второй из своих трактатов патетическим утверждением, что как бы ни были многочисленны сторонники единства Магдалины и как бы ни была укоренена традиция ее неправильного почитания, истина все равно сильнее¹⁴. Самые последние слова трактата выражают надежду Лефевра на то, что его точка зрения проникнута евангельским светом и сама истина довершит начатое им дело¹⁵. Очевидно, что здесь уже как *veritas*, так и *lux*, несут символический смысл и эмоционально нагружены. Через несколько месяцев в письме к Агриппе Неттесгеймскому, который взялся защищать Лефевра от нападков, сыпавшихся на него со стороны францисканцев и доминиканцев, Лефевр повторяет эту же мысль:

Всё это прекратится само по себе, и истину в конце концов признают¹⁶.

То, что Лефевр соотносит собственную теорию о Магдалине с истиной, энергией и светом, уже демонстрирует общие очертания системы его координат. Сложность заключается в недостаточной разработанности научного языка, на котором можно описывать подобные системы. Безусловно, любой человек, прочитавший слова «истина» и «свет» со вниманием к написанному, позволяет архетипическому содержанию активизироваться в своей психике, или, если угодно, в своей душе. То есть, проще говоря, эти базовые метафоры так или иначе понятны всем. Но пока нет возможности обо-

значить это содержание терминологически. Одна из сложившихся традиций заключается в том, чтобы давать архетипам и зависимым от них более частным структурам наименования по связанным с ними образам, а образы брать из мировой мифологии. Тогда ценности Лефевра «истина», «свет» и «энергия» могли бы быть названы базовыми метафорами аполлонического сознания, а соответствующая система координат – аполлонической.

Недостатки применения здесь этого способа очевидны. Первый из них заключается в том, что в нашей культуре, где эти образы давно утратили значение божественных, их признаки (оставшиеся каналами проявления архетипического) вызывают больше понимания и отклика, чем сами антропоморфные фигуры¹⁷, так что, говоря об «аполлонической картине мира», я сильно редуцировала бы, на мой взгляд, нуминозность, содержащуюся в этой системе. Второй, не менее существенный недостаток, – это то, что каждое божество обладает разнообразнейшими свойствами, иногда, на первый взгляд, противоречащими друг другу, а в поле зрения исследователя, берущего имя бога для обозначения какого-нибудь психического явления, попадает зачастую только это явление, и получается, что имя божества может привнести в материал массу дополнительных, чаще всего ненужных ассоциаций. То же самое происходит, даже если в качестве метафор архетипического поведения и образа мыслей конкретных исторических личностей в конкретную историческую эпоху использовать названия социальных ролей: Воин, Мать, Слуга, Колдунья и т. п.¹⁸ Третий недостаток есть следствие второго и заключается в том, что такое название представляет собой насильственную подмену: говорить об «аполлонизме» там, где сам Лефевр говорил бы о «следовании духу Христа», представляется некорректным и анахроничным.

Поэтому я обозначаю контуры восприятия мира, которое явствуется из текста Жака Лефевра, полуосознанную сетку его координат, налагаемую им на действительность, *буквой*, которая, конечно, соотносится, как знак, с нуминозной фигурой, символизирующей эту систему (и с самой системой, если букву рассматривать как символ), но все-таки без специальной концентрации на ее символичности дает минимум ассоциаций. Присутствие в тексте Лефевра отсылок к высшим ценностям я стану называть проявлением системы *А*. Лишних ассоциаций хочется избежать, потому что важно не только

то, влияние каких именно архетипических сил присутствует в тексте Лефевра, но и то, насколько и как оно там присутствует; какие отражающие систему ценностей идеи реально высказаны, а какие можно только предполагать имплицитно содержащимися.

Нет ничего удивительного, что, помимо «истины», «энергии» и «света», система *A* проявляет себя в тексте Лефевра в выражениях, соответствующих идее разума и рациональности. Ансельм Хуфштадер сомневается, в полном ли смысле синонимичны употребляемые Лефевром выражения «*pro veritate collecta*» и «*rationaliter collecta*» (речь идет о перечнях утверждений, касающихся Магдалины: Лефевр называет «*rationaliter collecta*» такие утверждения, которые выведены правильным способом из верных посылок, и потому их можно считать верными)¹⁹, но даже если они чем-то различаются, важно здесь то, что оба выражения безусловно предстают как синонимы, но только синонимы, выражающие не одно понятие, но одну архетипическую систему.

Опора на разум как на архетипическую ценность проявляется в том, как Лефевр относится к толкованию Писаний: они, с его точки зрения, просты и понятны. Разумеется, французский гуманист нигде не объясняет, почему он считает Евангелие простым текстом, и даже не утверждает этого эксплицитно. Такое видение явствует из уже цитированного фрагмента: «*Qui ergo Evangelij energiam non ignorat, minime suspicari debet...*»²⁰, а также из предложения дю Мулену рассмотреть все аргументы Лефевра «*pro prudentia sua*»²¹, после чего, уверен Лефевр, тот, как и многие, кто прочитает трактат о Магдалине, «легко согласится с истиной». Этот идеалистический взгляд внушен Лефевру системой *A* и воспринят как само собой разумеющийся: если Евангелие пронизано божественным светом истины, значит в нем все должно быть ясно и доступно любому внимательному и образованному, т. е. научно смотрящему на текст, читателю²². Исторический нарратив должен толковаться буквально: изгнанные из Магдалины бесы — это именно бесы, а не метафора грехов²³. Буквализм сам по себе, по-видимому, стал в какой-то момент для Лефевра ценностно нагружен. Ради точного следования тексту можно пренебречь опасностью перегнуть палку: если уж в одном месте сказано, что Магдалина была у гробницы Иисуса в одиночестве, а в другом — что в группе других женщин, значит это две разные Магдалины²⁴. Одна испугалась и убежала,

другая осталась; одной Господь явился около гробницы, запретив к Себе прикасаться, другой и ее спутницам – на дороге, где они обняли Его ноги, поклоняясь Ему, и т. д.²⁵

Буквализм, приводящий к дифференциации персонажей и ситуаций и возведенный в ранг ценности, предполагает отрицательное отношение к тому, что разные образы сливаются в один, и вообще к смешениям, напластованиям и сопутствующему им аллегорическому подходу. Поэтому «истина», «свет» и «энергия» в трактатах Лефевра изначально предстают как сущности, отдельные от традиции, сложившейся как раз в результате смешений и напластований, и противоположные ей. Нельзя утверждать, что Лефевр мыслит так же, как протестанты, и отрицает ценность предания вообще, потому что он опирается на раннюю традицию (которая потом сохранилась в Восточной Церкви), а не на одно Писание. Но, во всяком случае, «истина», «свет» и «энергия» – это вещи, не находящие себе места в актуальном положении дел с почитанием Магдалины на Западе. «Veritas» Лефевра, как и положено в соответствии с системой *A* (что чувствует более или менее любой читающий), должна столкнуться с залежами ложных, но привычных представлений. После того как Лефевр кратко изложил свое мнение о смешении в образе Магдалины трех женщин, он не ждет от выслушавшего его д-ра Мулена немедленного согласия:

Правда, этот мой ответ показался тебе необычным и не внушающим доверия. Вероятно, на то была своя причина, ведь ты издавна привык считать совершенно по-другому, а именно, что была всего одна Мария Магдалина... И это то, что практически всеми и повсеместно принято²⁶.

Но Лефевр не собирается нападать на ложный образ Магдалины как на ситуацию, ответственность за которую лежит на Церкви:

Ведь поскольку Церковь свята, без пятна и без морщинки, ее установления святы и истинны, и то, что она установила, она установила истинно и свято. Поэтому если что-то провозглашается в храмах вымышленное, ложное и смехотворное, то мы ничуть не усомнимся отрицать, что это установила, осветила и одобрила святая Церковь. Скорее, это был кто-то, обманувшийся по простоте²⁷.

Лефевр не создает опасности для Церкви, наоборот, в Церкви он видит свою опору (конечно, это не актуальная Церковь-странница со всеми ее ошибками и смехотворными традициями, а все та же идеальная святая Церковь):

Поэтому, если я стою на стороне истины, то долгая и застарелая привычка думать по-другому не должна вступить в противостояние с истиной. А иначе это было бы восстание против Церкви. Ведь Церковь там, где истина²⁸.

Идеальная Церковь в свете системы *A* неизменна²⁹, и если взгляд на Марию Магдалину с течением времени изменился по сравнению с образцовой для гуманиста Лефевра эпохой Отцов, то это свидетельство как раз тех «пятен» и «морщин», которые возникают в результате деятельности вымышленного неизвестного, но влиятельного простака. Как этот совершенно безопасный и почти трогательный собирательный персонаж, так и «привычка» – обозначение консервативных сил в ситуации с Магдалиной – рисуются Лефевром не вступающими в реальный конфликт с истиной, глашатаем которой он является. Ту же покладистость и готовность с легкостью принять истину Лефевр приписывает проповедникам будущего³⁰. В уже цитированном фрагменте письма к Агриппе Неттесгеймскому все противодействие истине также представляется иссякающим и прекращающимся, при том что истина совершенно пассивна, она никак не взаимодействует со «всеми этим», а просто получает возможность проявиться, когда «всё это» разваливается.

В последней части своего первого трактата, еще не думая ни о каких спорах и скандалах, которые возникнут в ответ на него, Лефевр особенно отчетливо рисует картину всеобщего просвещения и примирения. Он высказывает свои взгляды на почитание Марии Магдалины, маскируя их под мнения не названного по имени спутника, вместе с которым Лефевр совершает паломничество на гору, где по преданию святая Магдалина провела последние тридцать лет жизни. Этот идеализированный гуманистический паломник поклоняется одному Христу и во Христе всем святым; почитает Магдалину не только в пространствах, связанных с ее жизнью, но в любом месте, где ее считают покровительницей, пользуется воз-

можно обратиться к Христу и попросить поддержки святой, принимавшей Его в своем доме. Если он «встречает кого-нибудь, кто показывает ему башмак блаженной Анны, или молоко непорочной Девы, или волосы Андрея, или в этом роде»³¹, то совершенно не чувствует себя обязанным верить в истинность конкретных реликвий, а воспринимает их как повод обратиться душой к созерцанию Христа, присутствие Которого в Его Церкви, в конце концов, символизируют эти вещи:

Благословенна Анна, родившая нам Царицу небес, благословенна Царица земли и небес, которая своим девственным молоком вскормила божьего Сына. Благословен Андрей и остальные апостолы, которые некогда на земле сопровождали Создателя жизни, а теперь совершенным образом сопутствуют Ему в небесах, и по благовествованию которых мы были приведены к свету познания истинного Бога...³²

Прозревать за конкретными святыми и святынями облик Бога, являющего Себя в них, — это и есть почитать Его *in spiritu et veritate*³³. И «свет познания истинного Бога» (*lux veri dei cognoscendi*), словосочетание, каждое слово которого представляет собой метафору всей системы *A*, — это квинтэссенция ценностей Жака Лефевра (образ Марии из Вифании, благородной и целомудренной созерцательницы, как изображает ее Лефевр, с очевидностью относится к этой же системе).

В свете познанной истины должно прекратиться и само противостояние между открытием Лефевра о трех женщинах и прежней традицией почитания единой Магдалины. Лефевр завершает трактат хвалой трем святым, почитаемым под единым именем Магдалины, и этот фрагмент, насыщенный отсылками к системе *A*, я приведу почти целиком:

И вот, проделав весь этот путь, я достиг храма святого Максимиана и поклонился там трем святым женщинам, хотя тогда и не знал, что их три. Марии, сестре Марфы, про которую Господь своими святыми устами сказал, что она избрала благую часть. И той, некогда грешнице, которой Господь простил многие ее грехи за то, что возлюбила много. И Марии Магдалине, из которой изгнаны были бесы, которая плача стояла у гробницы. То же самое, что и я, делают, я думаю, и все остальные паломники. Но хотя святых на самом деле три, но если

судить, исходя из любви, и при этом совершенной любви, то они представляют собой одну. Все три ничуть не против того, чтобы им воздавали единую славу, и одной так же угодна слава тройная, ведь удалились от них всякие соперничество и зависть... Так же почитаю их и я, под тем же именем Марии Магдалины, и думаю, что так и надо их почитать со всей Церковью странников, которая допускает, чтобы почитали под временными заемными именами многих святых, чьи настоящие имена известны на небесах и когда-нибудь Христовым милосердием будут известны и верным странникам... И поэтому счастлива та Мария, сестра Марфы, которая по-земному старалась принять Господа небес у себя в гостях и получила брата воскресенным из мертвых, та, которая, сидя у ног Господа и слушая Его внимательнейшим образом, избрала лучшую и простирающуюся в бесконечность часть в жизни. Счастлива и та, некогда грешница, а теперь святая и достойная поклонения, которая, омыв своими слезами ноги Искупителя мира и много возлюбив Самого Искупителя и Дарителя жизни вечной, получила прощение многих грехов. Счастлива, наконец, и та, которая, будучи освобождена от жесточайшего владычества семи бесов, последовала за своим Освободителем и служила имением своим Ему, Кто Своим провидением объемлет вселенную, та, которая первой удостоилась, благодаря своим слезам над могилой, увидеть Господа в славе бессмертия празднующим победу над смертью и ставшая апостолом для апостолов.

Поэтому, если я сказал об их различии и славе что-нибудь не соответствующее их достоинству, то пусть они попросят для меня снисхождения у Того, Кто их всех, как одну, и одну, как всех, увенчал вечной радостью, чтобы позволил и мне прийти в их общество в царстве непреходящей жизни Тот, кто царствует над всеми временами и вместе со всевышним Отцом и Духом Святым правит в бесконечности веков. Аминь³⁴.

Закономерным образом у ценностей Лефевра есть противоположности – качества, кажущиеся ему отталкивающими. В статье об изображении полемистами Магдалины я говорила о том, как разительно противопоставлена Мария из Вифании в трактате Лефевра двум другим выделенным им из традиционного образа Магдалины женщинам: Марии из Галилеи, для описания одержимости которой бесами Лефевр не жалеет красок³⁵, и безымянной грешнице, дурная репутация которой постоянно педалируется Лефевром в ходе доказательства того, что Мария из Вифании и эта женщина – две разные личности³⁶. Так же противопоставлены истинная Церковь и «вы-

мышленное, ложное и смехотворное» в ней. И вообще, духовное и божественное противоположно материальному и с трудом совместимо с ним. Все тот же собеседник Лефевра в паломничестве поучает:

Поклоняйся Богу и простирай свой разум за пределы храмов, видимых пространств и минуй видимый облик предметов, несмотря на то, что тело в это время находится в материальном пространстве, а именно в окружающем нас лесу, и предстоит видимым изображениям. Пусть твоя вера и твое поклонение пребывают не здесь или там, но в духе и истине, потому что так Господь учил нас молиться, когда говорил: «Молитесь же так: Отче наш, сущий на небесах...», чтобы наш разум, когда мы произносим: «на небесах», был удален от постижимого <человеческими> чувствами мира и не зависел бы ни от чего земного и видимого³⁷.

И хотя Лефевр далек от того, чтобы сознательно поддерживать что-то вроде гностической ереси, но архетипическая «подкладка» мировоззрения Лефевра и гностических представлений очевидным образом одна и та же. Правда, как Лефевр представлял все заблуждения мирно рассеивающимися от одного сияния истины, так конкретное и материальное в религии имеет для него настолько небольшое значение, что на все это можно почти не обращать внимания и потому относиться к нему с полной безмятежностью. Описанный Лефевром идеальный паломник почитает и мучеников, и исповедников, молится по-разному, как в данный момент подскажет ему дух, и готов признать любые сомнительные мощи именно потому, что все это само по себе нисколько не важно, а ведет его только к Христу, который «присутствует везде»³⁸.

Приведенное выше завершение первого трактата может показаться парадоксальным, потому что согласие Лефевра почитать трех постулируемых им женщин под единым именем Марии Магдалины отменяет, на первый взгляд, саму идею его сочинения. Но в архетипической системе координат существует возможность признать разные способы действий в равной степени ценными, и фигура Аполлона, то мечущего стрелы, то внимающего Музам, издавна иллюстрировала такую возможность. И так же как в образе античного божества сосуществуют разные его грани, идеи Жака Лефевра не представляются противоречивыми в свете его бессознательной си-

стемы: стремление «защитить благородную сестру Марфы, происходящую из знатного рода, от несправедливого обвинения в том, что она была запятнавшей себя перед всем городом грешницей³⁹», и спокойная уверенность в том, что «настоящие имена известны на небесах», равно базируются на системе *A*.

Цитированные фрагменты предоставляют следующий список слов, которые выражают различные аспекты системы *A*: божественность и святость – «benedictus», «coelum», «divus», «sacer», «sanc-tus»; бесконечность и вечность – «aeternus», «aeternitas», «immorta-litas», «nullo fine»; духовность – «spiritus»; свет – «affulgeo», «lux», истинность – «veritas», «verum», «verus», мудрость – «providentia»; чистота – «sine macula», «sine ruga», «virgineus»; спокойствие и со-гласие – «acquiesco», «minime suspicor»; работа сознания – «cogito», «cognosco» «perattentus» «prudentia», различение и анализ – «dis-tinctio», «elego», превосходство – «consummatus», «corono», «digi-nitas», «gloria», «optimus» «perfectus», «summus», царственность и знатность – «regina», «rex», сила – «facile», «fortis»; победа – «trium-pho», освобождение – «liberator», радость и счастье – «felicitas», «foelix», «triumpho», почитание – «colo», «laus», «pius», «studium», «veneratio», «veneror», любовь – «charitas», «diligio». Слова и соче-тания по отдельности могут быть выражением разных архетипи-ческих систем, поэтому я выбираю небольшие отрезки текста, со-держащие по несколько таких слов, где они имеют возможность усиливать друг друга и создавать тот понятийный и эмоциональ-ный комплекс, который представляет собой отражение системы *A*. Из фрагментов, цитированных в статье, посвященной образам Ма-рий, к списку можно добавить «beatissimus» (святость); «honestus», «illustis», «insignis», «nobilis», «nobilissimus» (знатность); «inconta-minatus» «inculpatus» «purus» (чистота); «contemplativus», «contem-plor» (духовность); «devotio», «reverentia» (почитание).

* * *

Поскольку Джон Фишер смотрит с точки зрения другой си-стемы координат, у него, в первую очередь, вызывают подозрение употребляемые Лефевром слова «истина», «свет» и «энергия» и стоящие за ними ценности. Каждое из этих слов Фишер, очевидно, понимает по-другому, чем Лефевр, но высказывает он свое понима-

ние только по поводу «истины». Обычно же упоминание Лефевром этих символических понятий Фишер толкует *in malam partem* и воспринимает как свидетельство элитарности и гордыни самого французского гуманиста. «Энергию» Фишер обесценивает, стремясь показать, что за этим словом не стоит ничего, кроме самонадеянности Лефевра. «Энергии», которую имеет в виду Лефевр, по Фишеру, на самом деле не существует:

Энергия Евангелия, надо полагать, такая закрытая и тайная вещь, что осталась неизвестной Августину, Григорию, Льву, Беде, Рабану, Бернарду, Ансельму, Ремигию и прочим знаменитым теологам, а постигнута одним Фабром с немногочисленнейшими последователями⁴⁰.

«Свет», как один из самых очевидных символов, отражающих ценности системы *A*, вызывает не прямой, но впечатляющий ответ Фишера. Это происходит при обсуждении образа Марии из Вифании: утверждение Лефевром ее целомудренности соотносится для Фишера со всей архетипической системой, стоящей за позицией Лефевра, и вводимый Фишером образ Люцифера является показателем того, как Фишер вообще воспринимает эту систему, по крайней мере, в те моменты, когда сам находится в рамках другой. Это неправильный свет, свет духовной гордыни, которая во много раз хуже, чем плотские грехи, от обвинения в которых Лефевр пытается спасти Марию из Вифании⁴¹. Образ Люцифера также является метафорой архетипического поведения в системе *A*, но представляет собой выражение ее теневого аспекта, невидимого для самих «носителей» этой системы⁴². К тому же в сказочных сюжетах, играющих важную роль в бессознательном восприятии Фишером Магдалины⁴³, преступление протагониста чаще всего связано с огнем или светом.

Образ Люцифера демонстрирует, что Фишер воспринимает позицию Лефевра как человека, отождествившегося с отцом-богом (то, что Нойманн называет «патриархальной кастрацией» и «уничтожением через дух»⁴⁴) и потерявшего почву под ногами. Следовать за ним нельзя ни в коем случае, потому что его путь – это путь гибристов греческой трагедии и мифологических героев, падавших с высоты, на которую их вознесла собственная гордыня. Фишер многократно упоминает об опасности, заключенной в тео-

рии Лефевра⁴⁵, и это невозможно понять иначе, чем как указание на недоверие не к самой теории, а к архетипической базе, воплощенной в тексте, который эту теорию содержит⁴⁶. Беспокойство Фишера было явно неадекватно (так же как недавние православные страхи по поводу Гарри Поттера или католические страхи по поводу «Кода да Винчи»). В реальности полемика никак не повлияла не то что на простых людей, за которых боялся английский епископ, но даже на научное сообщество того времени: «передовые» протестанты и реформаторы могли придерживаться прежнего взгляда на Магдалину⁴⁷.

На присутствующую в архетипической базе Лефевра, но высказанную в его трактате очень осторожно идею, что Церковь в принципе надо очищать от вкраплений несовершенства и лечить⁴⁸, Фишер отвечает взятым из Плиния Старшего образом врачей-экспериментаторов, которые учатся на пациентах и крайне опасны:

Но я представляю, чем они оба <Лефевр и Клихтов. – А.К.> собираются оправдываться: что они не настаивали на этих своих заблуждениях, а просто рассуждали, очевидно, чтобы самим разобраться. Но если они упражняются подобным образом, то к ним, кто объявляет себя целителями душ, вполне подходит то, что Плиний говорит о медиках, имеющих дело с телом, а именно, что они учатся с опасностью для нашей жизни и их эксперименты кончаются смертями. Потому что как те своей учебой губят людей телесно, так эти рассуждениями устраивают повальную гибель душ⁴⁹.

По нападкам Фишера можно существенно дополнить список слов-символов системы *A* в полемике. В цитируемых фрагментах это слова «*abditus*», «*occultus*», «*paucissimus*», «*solus*», выражающие идею «элитарности», по понятным причинам отсутствующую у Лефевра; «*disco*», «*intellego*», «*nosco*», «*sapio*» – уже упоминавшуюся идею работы сознания; «*regno*», «*triumpho*» и «*dilucidus*» можно присоединить к группам «царственности» и «света». Еще один фрагмент в том же издевательском духе («...*Solus itaque Faber superest: qui quum caeteros omnes vnica venerantes Magdalenam vulgo deputat, solus potest, aut cum admodum paucis intra angustos ecclesiae suae parietes de sua singulari inventione gloriari*». – «Итак, Фабр остается один. И поскольку всех остальных, почитающих единую Магдалину, он относит к “толпе”, то может в одиночестве или в ком-

пании очень немногих хвалиться своим уникальным открытием в тесных стенах собственной церкви») предоставляет слова «*deputo*», «*paucus*», «*singularis*» и «*supersum*», входящие в группу «элитарности»; «*inventio*» – «работы сознания» и «*glorior*», могущее относиться к теневой стороне понятия «почитание». Отрицательный полюс системы *A* выражен у Фишера теми же словами, что и у Лефевра: «*ignoto*» и «*vulgo*».

Разумеется, те образы и та лексика, которой Фишер отвечает на воспринятую им в тексте Лефевра отчасти бессознательную систему координат, лишней раз подтверждают, что архетипическое безошибочно узнается⁵⁰, но готовность воспринимающего субъекта поставить эмоциональный «плюс» или «минус» около явления с архетипическим содержанием остается на его усмотрение. Поскольку для Фишера не имеет смысла важное для Лефевра противопоставление духовного (истинной Церкви на небесах) и материального (Церкви в ее несовершенном земном состоянии), то ценности, на которые опирается Лефевр, кажутся Фишеру пустым местом. Соответственно, с его точки зрения, восприятие «пустого места» в качестве высшей ценности говорит о наваждении и о том, что позиция Лефевра внушена ему Люцифером и иже с ним – это один из возможных способов перевести в слова бессознательные причины отрицательного отношения Фишера к теории Лефевра.

А как обстоит дело с врожденной способностью архетипическое быть понятым у исследователей, занимающихся полемикой о Магдалине?

В статье Ансельма Хуфштадера свидетельства его симпатии к Лефевру и положительного восприятия системы *A* присутствуют, но незаметны и аккуратны. Например, Хуфштадер пишет о Лефевре, что он «применяет диалектическое рассуждение к самому тексту, с целью прийти к ясному пониманию того, что на самом деле гласит Евангелие» («...applies dialectical reasoning to the text itself in order to arrive at a clear idea of what the gospel in fact says»⁵¹). Неясно даже, кому принадлежат в этом тексте слова «text itself», «clear idea» и «in fact», отражающие систему *A*, – автору статьи или, будучи не прямой речью, толкуемому им и воображаемому Лефевру, как персонажу. Или о Йоссе Клихтове (p. 53): «Clichtove's method speaks for itself (совсем как «*veritas*» у Лефевра. – *А.К.*); it is *clear, simple and effective*» (курсив мой здесь и далее. – *А.К.*). Совершенно очевидно,

что «ясность», «простота» и «эффективность», будучи качествами, входящими в систему *A*, представляют собой ценности для исследователя полемики о Магдалине, так же как и для ее участников, выступавших на стороне Лефевра, но искомая ими всеми объективность («Lefèvre's hermeneutic consists of *objective rules* of language and logic...» – p. 54) у Хуфштадера вполне сохранена.

Но в одном месте Ансельм Хуфштадер, толкуя Лефевра, принципиальным, на мой взгляд, образом сместил акцент. Идея исправления и очищения Церкви у Лефевра присутствует только в виде пожелания, но вовсе не как лозунг, призывающий кого бы то ни было к действиям в духе реформаторского насилия. Представление о необходимости действия закономерно возникает по ассоциации с кругом идей, содержащихся в системе *A*, как если бы сознанию необходимо было заполнить некую таблицу, в которой уже содержатся слова, образы и понятия, выражающие систему *A*, а остается представить себе действие, соответствующее всему этому. Действием со стороны Жака Лефевра и являлось написание трактата о Магдалине (в этом смысле он никак не превышал меру своих «полномочий» ученого), но в тексте Лефевр развивает другую возможность, предоставленную системой *A*: ненужность человеческого действия перед лицом просвещающего мир божества (и это было то, что вызвало полное согласие Фишера). То, что в жизнь Церкви вкрались искажения, лежит на совести тех, кто это допустил. Что касается Лефевра, то он предоставляет отвечающим за Церковь результат своего исследования вместе с правом воспользоваться им на благо этой Церкви, выражая надежду на то, что так они и поступят, и к тому же пишет о своей готовности подчиниться их решению⁵².

В статье Хуфштадера человеческое действие, напротив, становится названным и конкретным: «Truth is the supreme note of the Church as Lefèvre conceives it, that ideal Church which *must be realized by practical reforms*»⁵³, «These humanists were seeking to purify a Church which they thought corrupt in the historical as well as the moral sense»⁵⁴ или «At a time when appeals for reform invoked an idealized, not an analytic view of the past, Clichtove and Lefèvre were at least working toward a reforming theology based on scientific history and exegesis»⁵⁵.

Таким образом, система *A* имеет несколько разную конфигурацию у Лефевра и в толковании ее Хуфштадером. Всемогущее

неподвижное сияние архетипа у Лефевра сменяется акцентом на исследовательско-целительской плоскости той же системы у Хуфштадера.

Обозначения противоположного полюса в системе *A* и автоматически возникающая неприязнь к Фишеру у Хуфштадера едва видны: вероятно, два аспекта системы *A* вступают здесь в противоречие, и один – объективность, необходимая ученому, – нивелирует другой – отвращение к антиподу. Слабые проявления этого бессознательного отвращения все же можно увидеть в обесценивании, иногда сопровождающем описание позиции противников Лефевра и Клихтова. Фраза о Фишере «The bishop had the learning to match his opponents step by step in exegesis and patristic analysis» (p. 36), – предполагает гуманистическую науку в качестве ценности априорно, а теологический профессионализм первого оппонента Лефевра, Марка де Грандвалля, явно не попадет в область «learning». Об отсутствии официального мнения Церкви по поводу Магдалины: «It seems a simple point, yet Lefèvre and Clichtove had to keep reminding their opponents of it» (p. 48) – содержит легкую оценочность по отношению к оппонентам и, если усилить и проявить эту оценку, отсвечивает характерным для поведения в духе системы *A* презрением к непонятливости этих оппонентов (именно такое презрение угадывал в тексте Лефевра и, видимо, принимал на свой счет Фишер). Об экзегетическом методе Фишера: «He had no other recourse than the time-honoured *mitis quaedam interpretatio*: “If you will not interpret the gospels freely (*civiliter*), you will either fall into frequent contradictions or you will needlessly multiply both persons and events”» (здесь курсив Хуфштадера, а в следующих цитатах снова мой. – А.К.) (p. 54) – для обнаружения оценки уже не надо прибегать к микроскопу, а перевод «*civiliter*» Фишера как «freely» убирает оттенок тактичности, но добавляет волюнтаризма, могущего ассоциироваться, в свете системы *A* и самого материала, с более или менее карикатурными (усиливаю по-максимуму) «средневековыми извратителями истинного исторического знания».

О статье Хуфштадера невозможно говорить, что исследователь подменил идеи Лефевра собственными фантазиями из той же бессознательной сетки координат – статья подробная, и уже за счет этого описываемые автором интеллектуальные события не поддаются упрощению. Иначе обстоит дело там, где у авторов высокий

уровень информационного стресса, а попросту, они имеют дело с небольшим количеством информации. В работах, касающихся полемики о Магдалине лишь мимоходом, где ученые сильно обобщают, существует большая возможность мифологизировать описываемые факты.

В книге Сьюзен Хоскинс⁵⁶ описание полемики занимает неполных две страницы (250–251). Хоскинс не работала с самими текстами Лефевра и Фишера, соответственно, архетипическое содержание перешло к ней из вторых рук: она ссылается на две работы, одна из них – статья Хуфштадера, другая – книга Э. Суртца о Фишере⁵⁷, и можно посмотреть, что происходит с этим материалом. Проявления бессознательной системы *A* очевидным образом усиливаются, и повествование Хоскинс изобилует мифологизирующими выражениями, разворачивающими систему к читателю ее героической стороной. Лефевр «бросил вызов» («was flying in the face of Catholic tradition»; «challenged an ecclesiastical tradition») – что противоречит сознательной позиции Лефевра⁵⁸. Он «пытался привести научную и гуманистическую целостность (!) в понимание Евангелий» («to bring scholarly and humanistic integrity to the reading of the gospels»). Видно, как слова «scholarly» и «humanistic», будучи поставлены рядом с очевидно и сильно положительно окрашенным «integrity», тоже приобретают оттенок этой «положительности»: все высказывание становится оценочным. После критики со стороны парижских теологов Лефевр «fled to Strasbourg». Это упрощает весь процесс, так как (не говоря уже об употребленном у Хоскинс глаголе «бежал») Лефевр уехал из Парижа еще до осуждения теологическим факультетом его теории, а в Страсбург переселился очень ненадолго, через пять лет после этого, и на самом деле неясно, связано ли было хотя бы его первое передвижение с полемикой о Магдалине.

Тенденциозность проявляется также в том, на какие фрагменты полемики, цитируемые у Хуфштадера и Суртца, Хоскинс обращает внимание. Опираясь на Суртца, Хоскинс приводит хрестоматийный, передаваемый всегда и всеми фрагмент из трактата Фишера, где он описывает практические трудности, с которыми придется столкнуться в случае принятия теории Лефевра⁵⁹ (в переводной книге этот фрагмент потерял автора и был помещен во фразу, где вообще непонятно, кто и кому это говорил), а также передает не-

сколько мыслей из его аргументации, которые, будучи вырваны из контекста, выглядят крайне бессвязно. Сразу после пересказа аргументов Фишера Хоскинс помещает упоминание о письмах Эразма, при этом получается, что слова: «Эразм остроумно написал, как ему жаль, что первая работа Фишера не посвящена более подходящей теме⁶⁰, а также выдал (!) шуточное стихотворение о составном образе Магдалины» («Erasmus wrote wittily that it was a pity that Fisher's first work had not treated of a more suitable theme, and also penned a burlesque poem about the composite Magdalen») – аннулируют и то минимальное уважение, которое может возникнуть у читателя по отношению к позиции Фишера. С другой стороны, Хоскинс цитирует сторонника Лефевра Виллибальда Пиркгеймера и подчеркивает образованность (качество, ценное с точки зрения системы А) всех, кто так или иначе симпатизировал теории трех Магдалин: самого Лефевра, а также дю Мулена де Рошфора, Клихтова и Пиркгеймера, называя их гуманистами (в то время как блестящий выпускник теологического факультета и активный сторонник монастырских реформ – о его карьере говорит Хуфштадер⁶¹, – настоятель Марк де Грандваль, первым выступивший против Лефевра, называется просто «монахом-августинцем»: Лефевр, в таком случае, мог бы быть назван «монахом-доминиканцем»). Важно стремление Сьюзен Хоскинс «очеловечить» сторону и позицию Лефевра, придать им вес и вызвать симпатию: имен, связанных с теорией французского теолога (включая Отцов Церкви, на которых он опирается, его сторонников в полемике и людей, просто упоминаемых в связи с ним), значительно больше, чем трое названных его оппонентов: они, наоборот, – «консервативные ортодоксальные круги» или вообще безликий «Рим», они продуцируют «поток трактатов», и «атакуют» Лефевра, их эмоция – это страх «лишиться большого количества оружия из своего арсенала» (это выражение лишний раз свидетельствует об агрессивности их намерений).

В результате создается картина группы образованных человеческих личностей, героически противостоящих безликой массе обскурантистов. «Луч света в темном царстве» – картинка, описывающая положение героя в мире до его победы, – это очень распространенный в современной культуре способ выражения системы А.

Совсем кратко, но в том же ключе рассматривает историю полемики о Магдалине Кристофер Уиткомб: «Lefèvre's argument, un-

dertaken with *impeccable scholarly exegesis*, effectively undermined the existence of one of the *most popular* saints of the Middle Ages. *Conservative forces* in the Church were not pleased and the reaction to Lefèvre's argument was immediate» или «Moreover, it can be shown that the frescoes also served to reaffirm the Church's belief in Mary Magdalen's identification as a prostitute at a time when this *long-held tradition* was being *challenged* by the French humanist Jacques Lefèvre d'Etaples»⁶². На материале этих маленьких пассажей можно сделать несколько наблюдений. «Impeccable» выражает идею «совершенства», ценности в системе *A* и не соответствует действительности ни с современной точки зрения, ни с множества тогдашних. Вероятно, это слово поставлено, так же как «humanistic integrity» у Хоскинс, просто как «плюс», содержащийся в авторском восприятии. «Scholarly» подчеркивает «научность» подхода Лефевра в противопоставление «ненаучности» подхода, например, де Грандвалля, что означает неизбежную модернизацию этого понятия. «Effectively» воплощает тот же аспект «реформирования», который просвечивал в толковании Лефевра Хуфштадером. «Most popular» (из текста Хуфштадера) в данном случае явно безоценочно, но все-таки выделяется то качество отрицательной части системы *A*, которое у Лефевра и Фишера символизировалось словом «vulgo». «Conservative» – именно мифологизирующее восприятие заставляет видеть в запутанной полемике о Магдалине извечное противостояние старого и нового. Это же восприятие заставляет подчеркивать традиционность – «long-held tradition». «Forces» – вероятно, безоценочно, но, тем не менее, заслуживает быть отмеченным как еще одно подтверждение восприятия «старого» как «сильного». «Новое», разумеется, поступает с ним, как герой, собирающийся очистить мир от хтонического – «challenges» (источник, вероятно, тот же Хуфштадер).

Таким образом, мне кажется очевидным, что нечто (может быть, *Zeitgeist*, поскольку действие и созерцание представляют собой в нашу эпоху ценности несопоставимого масштаба) подталкивает к тому, чтобы усиливать в исследователях, обращающихся к истории спора о Магдалине, восприятие героическо-динамического аспекта системы *A* (причем его выразителями становятся сторонники теории Лефевра), а восприятие божественного и статического уменьшать. Соответственно, противоположным полюсом системы *A* в глазах современных исследователей становится не то, что

было им для Лефевра: не «ложное», «смехотворное», «грязное», «безумное» (последние два – о грешнице и Магдалине, одержимой бесами), вызывающие брезгливость или опасение, – но «безликое», «тупое», «злое и агрессивное», которые должны вызывать явный страх или возмущение, и в этом качестве начинают рассматриваться реальные люди, противники Лефевра в полемике о Магдалине – разумеется, я, в свою очередь, усиливаю оценочность, но общая тенденция, на мой взгляд, именно такова.

Напротив, то, как реагирует на присутствие системы *A* в тексте Лефевра Фишер, говорит о том, что его внимание в основном направлено, как и у Лефевра, на сверхчеловеческий, хотя в его глазах и теневой, аспект, создающий опасность для своих человеческих последователей. Лефевр в этой системе координат – лишь посредник и проводник, который, как надеется Фишер, в любой момент может отказаться от своей роли⁶³, не столь обременительной, как роль героя-просветителя, на которую с разной степенью настойчивости выдвигают его – персонажа наших исторических построений, – ученые, бессознательно опирающиеся на актуальный в наше время миф.

Примечания

- ¹ О ходе полемики см.: *Rex R. The Theology of John Fisher. Cambridge, 1991* (далее – *Rex*). P. 66–67; 224–225; *Hufstader A. Lefèvre d'Étaples and the Magdalen // Studies in the Renaissance. 1969. Vol. 16. P. 31–60*, (далее – *Hufstader*).
- ² *Eversio munitionis quam Iodocus Clichtoveus erigere moliebatur adversus unicum Magdalenam per Ioannem Roffensis ecclesiae in Anglia episcopum. Louvain (1519?) Apud Theodoricum Alostensem* (далее – *Eversio*), sig. a ii, v. Ссылаюсь не на первые издания трактатов, которые всегда упомянуты в работах западных исследователей, а на те, которые были мне доступны. Iodocus Clichtoveus – Josse van Clichtove – Йосс ван Клихтов – фламандский теолог, живший во Франции, бывший ученик Лефевра, выступивший в его поддержку (мне не удалось обнаружить русской традиции произносить его имя, в переводе книги С. Хоскинс – см. примеч. 56 – он упоминается, как Клишту).
- ³ *Reverendi patris Ioannis Fisher Roffensis in Anglia Episcopi, necnon Cantibrigiensis academiae Cancellarii dignissimi, Confutatio Secundae*

Disceptationis per Iacobum Fabrum Stapulensem habitae in qua tribus foeminis partiri molitur quae totius ecclesiae consuetudo vnicae tribuit Magdalenae. Paris, 1519 (далее – Confut.) Fo. II.

- ⁴ Касаткина А.Л. Башня непорочности и дорога преображения: спор Жака Лефевра и Джона Фишера о Марии Магдалине // Вестник РГГУ. № 12/2008 (Серия «История/Studia classica et mediaevalia», Кентавр/Centaurus. Studia classica et mediaevalia. № 5) (далее – Касаткина). С. 210–230.
- ⁵ Хиллман Дж. Миф анализа: Три очерка по архетипической психологии. М., 2005 (далее – Хиллман, 2005). Р. 227: «...Символические образы – не единственный способ, посредством которого архетипы могут демонстрировать свое присутствие. Мы переоцениваем значение исследования символов, веря, что должны найти в них архетипическое. Для высвобождения из этого нижнего уровня проявления архетипического может потребоваться иконоборческое разрушение иллюстративных конфигураций, чтобы душа могла воспринимать фантазию в поведении, в более утонченных формах стиля, голоса, стати и живого разыгрывания мифа».
- ⁶ Ансельм Хуфштадер, перечислив расхождения во взглядах Лефевра и Фишера, задается вопросом, что, в принципе, можно найти между ними общего (Hufstader. Р. 47).
- ⁷ *Jacobi Fabri Stapulensis de Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio, concionatoribus Verbi Divini adprime utilis*. Hagenau, 1519 (далее – Discept. pr.), sig. aaiii, v: «...vt pro prudentia tua tecum cogites, an poterit dicti mei veritas, nedum verisimilitudo apparere.» (...чтобы ты сам рассудил, исходя из собственного здравого смысла, видна ли в моих словах истина, а не только подобие ее.)
- ⁸ Discept. pr., цит. по: *Fisher J. Opera, quae hactenus inueniri potuerunt omnia*. Würzburg, 1597, факсимильное переиздание 1967 г. (далее – Opera). Col. 1396: «...Et eius rei veritatem a sacris eloquiis potius quam ab auctoribus aut iis qui nunc aut scribunt aut ad populum verba faciunt, esse requirendam».
- ⁹ Ibid. Col. 1398, 1416: «At nunc secundum euangelij lucem exploremus, an vna eademque sit mulier in ciuitate peccatrix, Marthae soror: et ex qua Dominus septem repulit daemona...» (А теперь, согласно евангельскому свету, я постараюсь объяснить, одна и та же ли женщина грешница в городе, сестра Марфы и та, из кого Господь изгнал семь бесов...) или «Qui ergo Euangelij energiam non ignorat, minime suspicari debet Mariam Magdalenam Marthae sororem aliquando fuisse illam in ciuitate peccatricem et famosae notae mulierem...» (Стало быть, кто не игнорирует энергию евангелия, тот нисколько не должен по-

дозревать, что Мария Магдалина, сестра Марфы, была когда-то той грешницей в городе и женщиной с дурной славой).

- ¹⁰ Ibid. Col.1396: «De posteris autem non fero iudicium quin potius putauerim eos facile vero acquieturos» (О будущих <писателях и проповедниках> я судить никак не буду, кроме предположения, что они легко согласятся с истиной).

- ¹¹ Ibid. Col. 1400.

- ¹² Rex. P. 66.

- ¹³ Не сохранилось свидетельств того, как Лефевр воспринял критику Фишера. Эразм, хорошо знакомый с обоими полемистами, в письме к Фишеру волновался за Лефевра, и так уже осаждаемого противниками гуманистического метода. Впрочем, пока дискуссия между Лефевром и Фишером не приняла затяжного характера, Эразм скорее завидует Лефевру, у которого такой достойный противник (а с какими отбросами приходится сражаться самому Эразму!). Передавая чье-то мнение, что Фишер обошелся с Лефевром слишком жестко, Эразм высказывает свое: в таких вещах, как споры, с одной стороны, трудно иногда удержаться от того, чтобы хотя бы ненароком не связывать, с другой – даже если ты решил говорить одни комплименты, все равно найдутся такие, кому ты покажешься чересчур зубастым (*Rouschause J. Erasmus and Fisher: Their Correspondence (1511–1524). Paris, 1968* (далее – Rouschause). P. 64–66). За год до этого Эразм возмущался тем, в каких выражениях накидывается «глубоко верующий» и «мягкий» Лефевр на него самого (Ibid. P. 58). Под влиянием критики Фишера Лефевр во втором трактате изменил некоторые пункты своей теории.

- ¹⁴ *Lefèvre d'Étaples. De tribus et unica Magdalena Disceptatio secunda: ad reverendum in Christo patrem D. Dionysium Bricconnetum Episcopum Macloviensem apud Leonem X Pontificem Max. Christianissimi Francorum regis Francisci I oratorem. Hagenau, 1519* (далее – Discept. sec.). Fo. 40, r: «Fortes sunt (fateor) auctores, et auctorum turba plurima est: sed infinitis auctoribus fortius est Euangelium. Fortis est itidem longa consuetudo etiam si erronea sit, et sibi plerunque, quanquam falso, auctoritatem Ecclesiae vendicant: fortior tamen est veritas...».

- ¹⁵ Ibid. Fo. 40, v: «Sic igitur lux Euangelica huic negotio quod tentavimus, affulgeat, <...> quod tamen, etiam si ego decesserim, Deo (cuius est hoc munus) adiuvante, ipsa veritas complebit.»

- ¹⁶ *Herminjard A.-L. Correspondance des Reformateurs I. Geneva, 1866.* P. 52. Цит. по: Hufstader. P. 37: «Per se omnia ista cadent et tandem agnoscetur veritas».

- ¹⁷ Отчасти, может быть, это именно то, что нужно было науке от термина на определенном этапе ее развития: поставить людей, пользующихся

этим термином, в положение вне объекта изучения, оставить их эмоционально незатронутыми и свободными от влияния этого объекта, что по отношению к архетипическому выглядит сейчас так же сомнительно, как попытка посмотреть на вселенную снаружи или усилия по чисто интеллектуальному постижению Бога.

- ¹⁸ Проблему с терминами для архетипов отмечает, например, Хобсон, а его цитирует Э. Самуэлс: «Эти размышления вызывают вопрос о том, уместно ли говорить об архетипах в таких терминах, как “мать”, “ребенок”, “трикстер” или даже “перерождение”. Эти названия предполагают особую материю или содержание, и вполне возможно, что нам придется разработать абстрактные формальные методы представления, такие, как те, что используются в математике или в математической логике» (Самуэлс Э. Юнг и постъюнгианцы; цит. по <http://www.jungland.ru/node/1142> (далее – Самуэлс).

¹⁹ Hufstader. P. 43.

²⁰ См. примеч. 9.

²¹ См. примеч. 7.

- ²² Хуфштадер отмечает, что этот «любой» интерпретатор сильно отличается в понимании Лефевра от того, что впоследствии имел в виду Лютер. Для Лефевра база любой интерпретации – это объективное значение самого текста, соответственно, тот, кому оно открыто, – филолог, гуманист – «эразмианец» (Hufstader. P. 54, примеч. 86). Разумеется, современный ученый, пересказывая и анализируя идеи Лефевра, пользуется современными выражениями понятий, относящихся к системе А: «philological view» – идея «научности», «objectivity of meaning» – идея «реального факта», та же самая, что вставала за «veritas» Лефевра.

- ²³ Discept. pr., цит. по Opera. Col.1419: «Videsne ergo hanc curatam a malignis spiritibus: illi vero peccata dimissa? Quandoquidem exagitari daemonio, morbus est, non peccatum. Et proinde de hac et sociis eius ait Lucas: Quae erant curatae a spiritibus malignis et infirmitatibus, de illa vero: dimissa sunt ei peccata multa: quoniam dilexit multum» (Стало быть, ты видишь: эта исцелена от злых духов, а той отпущены грехи. Поскольку быть мучимой бесом – это болезнь, а не грех. И, соответственно, Лука говорит об этой <женщине> и о ее спутницах: «...которых Он исцелил от злых духов и болезней», – а о той: «Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много»).

²⁴ Ibid. Col. 1402–1408.

- ²⁵ В статье про образ Марии Магдалины у Лефевра и Фишера утверждалось, что одной из причин, по которой Лефевр доказывает присутствие Марии из Вифании у гробницы Иисуса в утро Воскресения,

была важность для него архетипического образа девушки в башне, с которым он соотносил эту Марию (Касаткина. С. 214). Здесь к прежней причине можно добавить еще одну: важность и ценность буквалистской интерпретации, отражающей систему *A*.

- ²⁶ Discept. pr., цит. по: Opera. Col. 1397: «Verum haec mea responsio tibi et nova et non protinus admittenda, forsitan haud sine causa, visa est ut qui longe aliter olim persuasus eras unicam fuisse Mariam Magdalenam... id quod ferme passim vulgoque receptum est».

- ²⁷ Discept. pr., цит. по: Hufstader. P. 46, примеч. 55: «Nec ordinationem Ecclesiae impugnamus. Nam cum Ecclesia sancta sit, sine macula, et sine ruga: sanctam habet veramque institutionem. Et quae instituit: vere sancteque instituit. Quare si qua in templis canuntur, ficta, falsa, ridicula: nihil veriti inficiabimur sanctam Ecclesiam illa instituisse, sanxisse, approbasse. Sed potius aliquem nimia simplicitate deceptum».

- ²⁸ Discept. sec., цит. по: Hufstader. P. 46, примеч. 57: «Quapropter si veritati astipulor: longa et inveterata consuetudo aliter sentiendi nihil obesse debet veritati. Alioqui: Ecclesiae repugnaret. Nam Ecclesia ibi est, ubi est veritas».

- ²⁹ Ibid. P. 45, примеч. 54: «At Ecclesia recipit unam esse et non tres. Sed nonne erat ecclesia temporibus Irenei, Origenis, Eusebii, Chrysostomi, Hieronymi, Ambrosii? Verumtamen tunc plures recipiebat. An nunc alia? At quomodo alia? cum scripta sit. *Una est columba mea...*» (Но Церковь считает, что она одна, а не три. Но разве не было Церкви во времена Иринея, Оригена, Евсевия, Хрисостома, Иеронима, Амвросия? А ведь тогда она считала, что не одна. Или теперь другая Церковь? Да как же другая, если она так описана: «*Но единственная – она, голубица моя*»?..).

Влияние системы *A* приводит к тому, что Лефевр воспринимает неизменной не только Церковь, а и характеры выделенных им в образе Магдалины женщин (Discept. sec., цит. по: Hufstader. P. 58, примеч. 94: «Arbitrarium itaque est, et nulla ratione fultum: dicere Peccatricem Lucae 7 prae se ferre formam poenitentium et incipientium, 8 activorum et proficientium, et 10 contemplantium et perfectorum. Nam revera, ut hae vitae variae sunt, ita tria diversa in Evangelio exemplaria sibi vendicant. Poenitentes et incipientes, unum: Peccatricem. Agentes et proficientes, alterum: Mariam Magdalenam. Contemplantes et consummati, tertium: Mariam Marthae sororem») (Итак, это произвольно и не подкреплено никакими доводами, что в седьмой главе у Луки говорится про грешницу, что она представляет кающихся и новообращенных, в восьмой – ведущих деятельную жизнь и продвигающихся вперед, и в десятой – созерцателей и совершенных. Потому что на самом деле как различны три образа жизни,

так и евангельские примеры для них различны: для кающихся и ново-обращенных один – это грешница. Для ведущих деятельную жизнь и продвигающихся другой – это Мария Магдалина. Для созерцателей и достигших совершенства третий – это Мария, сестра Марфы).

³⁰ См. примеч. 10. Наука принимает выводы Лефевра, но проповедники нуждаются в образах, которые могли бы символизировать развитие души. На это указывал Фишер, а живучесть композитного образа Магдалины, по сей день фигурирующего в рассуждениях искушенных в критике евангельского текста доминиканцев, демонстрирует несостоятельность надежд, подогреваемых системой *A*.

³¹ Discept. pr., неотмеченный лист после sig. ddiii.

³² Ibid.: «Benedicta sit Anna, quae nobis reginam coeli peperit, benedicta sit caeli terraeque regina, quae suo virgineo lacte, filium dei pavit. Benedictus sit Andreas, et reliqui apostoli, auctorem vitae olim in in teris sequuti, nunc autem eundem in caelis perfecte assequuti, per quorum praedicationem ad veri dei cognoscendi lucem sumus evecti...».

³³ Ibid.

³⁴ Discept. pr., sig. ee, v – eei: «Sic itaque emenso itinere ad aedes divi Maximini perveni atque inibi tres, quamvis tunc tres esse nescirem, veneratus sum, Mariam sororem Marthae, quam dominus sacro ore dixit, optimam partem elegerit. Et illam olim peccatricem, cui a domino dimissa sunt peccata multa; quoniam dilexit multum. Et Mariam Magdalenam a qua septem ejecta fuere daemonia quae stetit ad monumentum, foris plorans. Quod idem (autumo) caeteri alii faciunt peregrini. Et quamvis re ipsa tres sint, charitate tamen, et consummata quidem charitate, una sunt. Neque tribus displicet, una laude celebrari, neque uni triplici, facessit iam procul ab eis, simultas omnis, omnis invidia... Quas et ego sub eodem nomine, Maria inquam Magdalena, veneror, censeoque venerandas cum viatorum ecclesia, quae etiam multis quorum vera nomina in coelo cognoscuntur et a piis viatoribus CHRISTI miseratione tandem cognoscentur,.. concessit, ut sub mutuario nomine venerationis ritu coleant. Foelix igitur illa Maria Marthae soror, quae dominum coeli, terreno alacriter suscipiens hospitio, fratrem ex mortuis redivivum suscepit, quae ad pedes domini, audiendi studio perattenta, optimam vitae partem nullo fine claudendam delegit. Foelix et illa olim peccatrix, nunc veneranda, nunc sancta quae lachrymis suis pedes redemptoris mundi, rigans, et ipsum redemptorem, vitaeque largitorem aeternae multum diligens, veniam multorum peccatorum obtinuit. Foelix denique et illa, quae saevissima septem daemoniorum Tyrannide expulsa, suum sequuta est liberatorem, et ei de facultatibus suis ministravit, qui sua providentia sustinet universa, quae et prima lachrymis suis ad sepulchrum, obtinuit

videre dominum in immortalitatis gloria et devicta morte triumphantem, apostolis apostola.

De quarum distinctione et gloria, si quid minus pro dignitate dictum sit, nobis apud eum qui omnes ut unam, et unam ut omnes aeterna felicitate coronat, comprecantur veniam, ut nobis tandem ad earum consortium, in regno illo vitae non deficientis, idem ipse pervenire concedat, qui saeculorum omnium rex est, atque cum summo patre, et spiritu sancto, in saeculorum aeternitate regnat. Amen».

³⁵ Discept. pr., sig. b iii, v. См.: Касаткина. С. 214.

³⁶ Ibid. С. 213–214.

³⁷ Discept. pr., неотмеченный лист после sig. ddiij, r-v: «Deum adora et mentem extra templa et visibilia loca visibilesque rerum imagines exere, quamvis corpus interea materialibus locis pro conditione sylvae qua circumdamur detineatur et simulacris visibilibus astet, ut tuus cultus, tuaque adoratio sit neque hic neque ibi sed in spiritu et veritate, sic instruente nos domino orare, cum dicebat. Sic ergo vos orabitis Pater noster qui es in coelis, ut mens nostra, cum oramus in coelis, esset a rebus sensibilibus advocata, et nulli terrenarum visibiliumque rerum haerens».

³⁸ Discept. pr., sig. ee, r.

³⁹ Opera. Col. 1408: «...nobilem illam natalibusque illustrem Marthae sororem ab hac iniuria vindico, quod sordida fuerit in civitate peccatrix...».

⁴⁰ Opera. Col. 1416: «Tam scilicet, occulta est & abdita illa Euangelij energia, vt Augustino, Gregorio, Leoni, Bedae, Rabano, Bernardo, Anselmo, Remigio, caeterisque magni nominis theologis ignorata sit: & soli Fabro cum paucissimis intellecta».

⁴¹ Confut. Fo. X, r (см.: Касаткина. С. 221 и примеч. 37).

⁴² Хиллман Дж. Внутренний поиск: сборник работ разных лет. М., 2004 (далее – Хиллман. 2004a). Р. 188, примеч. 7: «Наша политеистическая психология не содержит одинокого дьявола, которому принадлежат все разрушительные процессы... В этом плане тень не является отдельным архетипом, а представляет архетипическое различие внутри самих богов, всегда пребывает с ними и никогда не низвергается в человеческий мир. Каждый бог имеет свою тень и отбрасывает ее в соответствии с тем, каким образом он (богиня) участвует в формировании космоса. Каждый бог есть тот или иной путь, идя по которому мы образуем собственную тень».

⁴³ Касаткина. С. 217.

⁴⁴ Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания; цит по: <http://macroevolution.narod.ru/noiman.htm> (далее – Нойманн).

⁴⁵ Например, Opera. Col. 1397, или цитированный далее (примеч. 49) фрагмент: Confut. Fo. III, v.

⁴⁶ Подобное беспокойство характерно для смотрящего на систему *A* «снаружи», т. е. с такой точки зрения, которая не предполагает очарованности и переживания божественности ее архетипического содержания. Нойманн, книга которого посвящена «эго» и сознанию (представляющим систему *A*), о переразвитии сознания говорит тем же (*mutatis mutandis*) тоном, что Фишер о теории Лефевра: «Это отщепление бессознательного, с одной стороны, приводит Эго к потере смысла жизни, а с другой – к активизации глубоко лежащих слоев, которые теперь стали опасно разрушительными и опустошают самодержавный мир Эго надличностными вторжениями, коллективными эпидемиями и массовыми психозами. Ибо нарушение взаимно компенсирующих взаимоотношений между сознанием и бессознательным представляет собой явление, которым не стоит пренебрегать. Даже если оно не является настолько острым, чтобы вызвать психическое заболевание, утрата инстинкта и чрезмерная акцентуация Эго вызывают последствия, которые, увеличиваясь в миллионы раз, констеллируют кризис цивилизации».

⁴⁷ Rex. P. 68.

⁴⁸ Лефевр обозначает то, против чего направлен его трактат, очень расплывчато – «abusus», а меры по борьбе с этим находятся в ведении пап, и глагол, обозначающий их действие, стоит в смиренном *coniunctivus optativus*: «*Quod ex his cognitis non tollitur ritus ecclesiae, sed abusus qui vero ritui contrarius est. Quod non impugnatur ordinatio ecclesiae, quodque ordinata non sint ab ecclesia quae ficta sunt, falsa et ridicula. Quod accurata diligentia pontificum invigilare deberet super iis quae in ecclesia canuntur, superflua, falsaque resecando, et vera, necessariae edificationi relinquendo*» (...Что знание об этом не уничтожает церковного богослужения, но <лишь> злоупотребление, которое настоящему богослужению противоположно. И что нет никакой атаки на установления Церкви, и Церковью не было бы установлено то, что является ложным и смехотворным измышлением. И что заботливая бдительность понтификов должна была бы быть направлена на то, что провозглашается в Церкви, отсекая лишнее и ложное, а истинное и необходимое оставляя на месте). – *Discept. pr.*; цит. по: *Cameron R. The Attack on the Biblical Work of Lefèvre d'Étaples 1514–1521 // Church History. Vol. 38, № 1 (Mar., 1969). P. 9–24, P. 16, примеч. 42).*

⁴⁹ *Confut. Fo. III, v*: «...Sed video quid sint ambo praetexuri. Nempe se non serio errores istos asseverasse, sed disceptasse dumtaxat, nimirum ut ita discerent ipsi. Atqui si ad hunc modum discunt, profecto quod Plinius de medicis corporum ait, recte in istos, qui se medicos profitentur anima-

- rum, dici potest: quod nostris videlicet periculis discunt et per experimenta mortes agunt. Nam ut illi discendo multa interimunt corpora, ita et isti disceptando ingentem faciunt animarum stragem». Правда, Фишер мог это написать, скорее, в ответ на тексты Клихтова, у которого идеи системы *A* получили более программное выражение.
- ⁵⁰ Хиллман. 2005. Р. 216: «Под рубрикой того или иного бога можно классифицировать громадный набор страстей, идей, событий, объектов, которые “держатся все вместе”, так как архетипическая конфигурация, которой принадлежат эти элементы, обеспечивает их врожденной способностью быть понятыми. Архетип позволяет группировать события, и мистическая власть фигур богов придает каждому тривиальному факту в залах разума заряд эмоциональной ценности. Предметы и события соединены не просто по законам ассоциации, которые, по существу являются внешними и даже механистическими, но по принципу их врожденной принадлежности к определенному мифическому значению».
- ⁵¹ Hufstader. Р. 42.
- ⁵² Cameron. Р. 17, примеч. 43.
- ⁵³ Характерно, что первое утверждение Хуфштадер подкрепляет расплывчатой цитатой из Лефевра, см. примеч. 29).
- ⁵⁴ Hufstader. Р. 46.
- ⁵⁵ Ibid. Р. 53.
- ⁵⁶ Haskins S. Mary Magdalen: Myth and Metaphor. London, 1993. С тех пор книга была переиздана много раз. Существует неаккуратный и подозрительный (я буду специально его цитировать) русский перевод: Хоскинс С. Мария Магдалина: важнейшие исторические факты. М., 2008 (О Лефевре и Фишере – С. 307–308).
- ⁵⁷ Surtz E.L. The Works and Days of John Fisher. Cambridge, Mass., 1967. С. 5–7, 157–160, 274–289 и примечания.
- ⁵⁸ В первых строках статьи Хуфштадера также говорится: «In his theory of the three Marys this pious humanist *challenged* an ecclesiastical tradition with his own critical reading of scripture». Но то, что не выглядит навязчивым в обстоятельной статье, становится одной из немногих (и похожих одна на другую) единиц информации о Лефевре в краткой передаче истории полемики у Хоскинс и далее у Уиткомба.
- ⁵⁹ Opera. Col. 1395.
- ⁶⁰ Судя по тексту Эразма, в тот момент шутить он не собирался, более того, обещал Фишеру помощь с изданием книги (Rouschause. Р. 68).
- ⁶¹ Hufstader. Р. 36.
- ⁶² Witcombe Ch. L.C.E. The Chapel of the Courtesan and the Quarrel of the Magdalens // Art Bulletin. 2002. Р. 273–292; фрагменты о полемике

см.: <http://witcombe.sbc.edu/davincicode/magdalen-quarrel.html> и http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-2091567_ITM.

- ⁶³ *Confut.* Fo III, v – Fo V, r: «Mihi profecto charissimus uterque fuit, tam Iodocus quam Faber, tametsi nunquam eos viderim, tum ob doctrinam, tum ob vitae probitatem, qua praeditos illos audiverim saepe. Neque ullo unquam odio (deum testor) quiquam in alterutrum eorum scripsi, nisi tuendae solius veritatis gratia, ad quam illos reverti vehementer cupio, neque suis tantopere iudiciis inniti. Neque enim ulla potest arrogantia maior esse, quam ut isti se putent solos habere spiritum dei, solos Euangelia nosse, et veritatem denique solos obtinere. Sed dabit iis deus (opinor) meliorem mentem, ut resipiscant ab errore, et cum ecclesia tandem unicam venerentur Magdalenam, que non solum daemoniaca fuerat, sed et peccatrix euangelica, atque etiam Marthae soror» (Для меня оба они, как Фабр, так и Йодок (Йосс ван Клихтов. – А.К.), действительно очень дороги (хотя я их никогда не видел), благодаря и учености их, и праведной жизни, о которой я много слышал. И Бог свидетель – я никогда ничего не писал против кого-либо из них, кроме как ради одной только истины, и я очень хочу, чтобы они вернулись к ней и не полагались исключительно на свои суждения. Ведь это высшая степень самонадеянности – считать, что только ты проникнут божественным духом, только ты понимаешь Евангелия, и вообще, только ты обладаешь истиной. Но я думаю, Господь приведет их к более подобающему состоянию ума, и они откажутся от своего заблуждения и вместе со всей Церковью станут в конце концов почитать единую Магдалину, бывшую когда-то не только одержимой, но и грешницей, а также и сестрой Марфы).



СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ZPE – Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

ВДИ – Вестник древней истории

ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения

ИАК – Известия Императорской археологической комиссии

Agora XV – The Athenian Agora. Vol. XV. Inscriptions: The Athenian Councillors / Ed. B.D. Meritt, J.S. Traill. Princeton, 1974

AHDE – Anuario de historia del derecho español. Madrid, 1924–

AJPh – American Journal of Philology

AM – Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts. Athenische Abteilung

Aug. De civ. Dei – Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1850–1880. T. 41

Aug. De lib. arb. – Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1850–1880. T. 32

Brev. – Breviarium Alarici, seu Lex Romana Visigothorum / Ed. C.G. Hänel. Leipzig, 1849.

Cic. Leg. – Marcus Tullius Cicero. De legibus // De re publica. De legibus / Ed. C.W. Keyes. London, 1928 (Loeb Classical Library)

Chilperici edictum... – Chilperici regis edictum // Capitularia Legi Salicae addita // Coll. – Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum Collatio // Iurisprudentiae Antejustinianae quae supersunt / Ed. E. Huschke. Lipsiae, 1886

CJ – Classical Journal

ClPh – Classical Philology

Concilios – Concilios visigóticos y hispano-romanos // Ed. por J. Vives, T. Marin Martínez, G. Martínez Díez. Barcelona; Madrid, 1963

- CTh. – Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Simordianis / Ed. Krueger P., Mommsen Th. Berolini, 1905
- D. – Iustiniani Digesta // Corpus Iuris Civilis. T. 1 / Ed. Th. Mommsen, P. Krueger. Berlin, 1954
- FgrHist – Jacoby F. Die Fragmente der griechischen Historiker. Tl. I–III. Berlin; Leiden, 1923–1958
- Form. Marc. – Marculfi Formulae // MGH: Legum sectio V: Formulae / Ed. K. Zeumer. Hannoverae, 1886. P. 32–111
- Gai Inst. – Gai Institutiones / Ed. B. Kuebler. Leipzig: Teubner, 1935
- Gai. Inst. – Gai Institutionum commentarii quattuor / Ed. E. Seckel, B. Kuebler. Leipzig, 1935
- GRBS – Greek, Roman and Byzantine Studies
- Greg. Turon. Hist. Franc. – Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri decem / Ed. W. Arndt, Br. Kursch // MGH: SRM. T. 1. Hannoverae, 1884–1885
- Hieron. Epist. – Eusebii Hieronymi Epistulae, 1–70 / Ed. I. Hibernus // Corpus christianorum ecclesiasticorum latinorum. Vol. 54. Wien, 1910/1918
- Hil. Pict. De Trin. – Hilarii Pictavensis De Trinitate Libri Duodecim // Sancti Hilarii episcopi Pictavensis Opera omnia / Ed. P. Smulders // Corpus Christianorum. Series Latina. Vol. 62. Turnhout, 1980
- IG I³ – Inscriptiones Graecae. Editio tertia. Vol. I: Inscriptiones Atticae Euclidis anno anteriores / Ed. D.M. Lewis. Berlin, 1981
- IG II² – Inscriptiones Graecae. Editio minor. Vol. II–III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores // Ed. J. Kirchner. Berlin, 1913–1940
- Isidori Differ. – Isidorus Hispalensis. Liber Differentiarum sive de proprietate sermonum // Corpus Christianorum Series Latina CCSL 111A / Ed. M.A. Andrés Sanz. Turnhout: Brepolis, 2006
- Isidori Etym. – Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX / Ed. W. M. Lindsay. Oxford, 1911
- Isidori Sent. – Isidorus Hispalensis. Sententiae // Corpus Christianorum Series Latina. CCSL 111 / Ed. P. Cazier. Turnhout: Brepolis, 1998
- JHS – Journal of Hellenic Studies
- JOAI – Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien
- Lex Ribuar. – Lex Ribuaria / Ed. F. Beyerle, R. Buchner // MGH: LNG. T. 3. Par. 2. Hannoverae, 1954
- Lex Sal. – Pactus Legis Salicae / Ed. K. Eckhardt // MGH: LNG. T. 4. Par. 1. Hannoverae, 1962

- Lex Thuring. – Lex Anglorum et Werinorum hoc est Thuringorum / Ed. K.F. von Richthofen // MGH: LL. T. 5. Hannoverae, 1865–1889. P. 103–144
- LVis – Leges Visigothorum // MGH. Legum sectio: I. T. 1. Lipsiae, 1902
- MGH: Legum Sectio I: Leges nationum germanicarum. T. 4. Par. 1. Hannoverae, 1962. P. 261–263
- NGG – Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen
- OUCS – Odense University Classical Studies
- Paul. Sent. – Pauli Sententiae // Iurisprudentiae Anteiustinianae quae supersunt. Vol. 1–2 / Ed. Ph.Ed. Huschke. Lipsiae, 1886
- PGM – *Preisendanz K., Albert H.* Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri. Stuttgart, 1973–1974.
- PL – Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1850–1880
- RhM – Rheinische Museum für Philologie
- SPAW – Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse
- TAPhA – Transactions and Proceedings of the American Philological Association
- Tert. Adv. Iud. – Q.S.F. Tertulliani Adversus Iudeos / Ed. H. Tränkle. Wiesbaden, 1964
- Tert. Lib. Scorp. – Tertulliani Liber Scorpiace / Ed. A. Reifferscheid, G. Wissowa // Corpus christianorum ecclesiasticorum latinorum. Vol. 20. Wien, 1890

ABSTRACTS

O.V. Aurov

The Concept of “Hereditas” in the IVth – early IXth Century: An Episode from the History of “Vulgarisation” of Roman Law

The article is dedicated to the problem of the evolution of the Latin term “hereditas”. This word was used in the terminology of Roman hereditary law since the period of the “Laws of the XII Tables”. But in Christian Latin texts since the beginning of the 3rd century A.D. we see the other significance of the term, which reflected the content of the Greek word κλήρον (“kleros”) (“share”, “part”, “property given to another person”) as a translation of the Hebrew נַחֲלָה: (“nachalah”) (“possession”, “land”, “portion”, “part”). This pure Christian significance of the word began to penetrate into the terminology of postclassical Roman law only in the 5th cen. A.D. as one of the results of the Christianization of Law. But it became firmly established in the new sphere only in the next century, when we see it in the text of the Frankish “Salic Law” in ex-Roman Gaul. In Frankish law the term was influenced by the tradition of the Germanic version of the institute of inheritance – the “alodis”. The duality of legal terminology “hereditas”-“alodis” became a characteristic feature of Frankish law till the Carolingian times. It was preserved in the legal tradition of the region till the beginning of the process of the reception of the “jus commune”, which was a scholastic synthesis of the Justinian and the reformatting Canon laws.

Keywords: Early Middle Ages; barbarian law; inheritance; “hereditas”; the Vulgar Roman Law; the “Itala”; the “Vulgata”; Franks; Merovingians; “Salic Law”; the Gaul.

E.Yu. Chepel

Greeks who Conceived Barbarian Cruelties: The Image of the Barbarian in Euripides’ “Trojan” Tragedies

In the tragedies “Andromache”, “Hecuba” and “The Trojan Women”, the Greek-barbarian opposition appears to be an essential means of creating the ethos of characters, the elaboration of tragic conflict and the emotional influence on the audience. The lexical, thematic and structural analysis of three scenes, representing the clash of Greek and barbarian worlds, makes it possible to question the traditional approach to the image of the barbarian in Euripidean tragedies as a phenomenon of the Greek “Enlightenment” and sophistic and to regard it first and foremost as an element of poetics.

Keywords: Greek tragedy, Euripides, barbarization of the Greeks, barbarians, “Trojan” tragedies of Euripides.

I.V. Ershova
The Notion of “Three Styles”
in Spanish Theoretical Thought of the XVth Century

The paper analyzes the theoretical implications of the concept designated by the Latin term *genera dicendi* and its Spanish equivalents in Spanish literary thought in the middle and second half of the XV century. This period marks the starting point of the elaboration of literary theory in Spain, and that makes it most interesting for analysis from rather different angles. One might investigate the process of terminological adaptation; the intersection and mutual influence of different disciplines dealing with verbal (stylistic) expression (rhetoric, grammar and poetics); and, last but not the least, the way of adjusting the doctrine to the peculiar cultural situation of XV century Spain. In the paper it is shown that the first adaptations of the “three styles” theory in Spain are dealing exclusively with poetry and seek to prove its higher status as such.

Having analyzed theoretical statements made by such prominent poets as Juan de Mena and marquis de Santillana, the author maintains that their distinction of “kinds of speech” was initially based on the ideas of Dante. However, their definitions are also influenced by pure rhetorical classifications (e. g. on L. Bruni’s scheme taken from his translation of the *Iliad*). Therefore, one might observe that they start to separate contents and its emotional modality from the notion of verbal diction itself. The doctrine of styles as such gradually transforms into discussions of poetry as a whole and the stages in the development of poetic language, above all.

Keywords: literary theory, medieval Spanish literature, theory of styles, poetical treatises, literary styles and genres

S.G. Karpyuk
Two Patriotisms in Thucydides

The article deals with Thucydides’ view to patriotism. The historian undoubtedly was a patriot of Athens, his native city-state, with some admixture of Panhellenic patriotism. But in his work he also wrote about a new type of patriotism, influenced by the theories of sophists. The speech of Alcibiades (VI, 92) became a manifesto of a new type of patriotism.

Keywords: Thucydides, patriotism, Athens, democracy, classical Greece, ancient Greek historiography, sophists

A.L. Kasatkina
A Scholar and a Contemplator, a Presumptuous Experimentalist,
a Hero Battling a Dragon: Archetypal Content in Jacques Lefèvre
d’Étaples’ Treatises on Mary Magdalen

This article is an attempt to describe the archetypal “coordinate system” that is reflected in Jacques Lefèvre d’Étaples’ treatises on Mary Magdalen. This French human-

ist argued for the existence of three different personages in the gospels, merged into one within the cult of Magdalen. We show how Lefèvre's theory corresponds with this system. The main values of the system - "truth", "light", "spirit", "rationality" – determine Lefèvre's method and his position as a scholar and a member of the Church, yet remain somewhere unconscious. The second part of this paper is focused upon the perception of the archetypal framework above by the readers: Lefèvre's contemporary and opponent John Fisher and the researchers of the Magdalen polemics in XX century.

Keywords: Jacques Lefèvre d'Étaples, John Fisher, Mary Magdalen, polemic, humanism, psychic, unconscious, archetypal, numinous, symbol, values, apollonic.

E.S. Krinitsyna

"Lex autem iuris est species":
The Conception of Law (*lex*)
in the Works of Isidore of Seville

The law (*lex*) is a basis of Roman legal tradition, as well as in the legal tradition of kingdom of Toledo. There the conception of perfect law was elaborated by Isidore of Seville (about 570 – 636). According to his interpretation *lex* is not only the supreme divine law, but also the law promulgated by people. The perfect law is sound, reasonable and equally applicable to each person.

The laws are promulgated by the king, but at the same time they must be approved by all his subjects, so they are equally binding for all. Isidore insists on the king's obedience to the law, which he regards as a guarantee of stability for the kingdom as a whole. The royal laws must serve to foster the kingdom's prosperity and the happiness of the subjects. In the process of elaborating his conception Isidore departed from the heritage of antiquity as well as from biblical and patristic tradition

Keywords: Law, Isidore of Seville, Roman legal tradition, ideal of law, ideal of legislator, kingdom of Toledo, heritage of Antiquity.

T.V. Kudryavtseva

The Judicial Magic in Classical Greece

The article shows how in classical Greece litigants turned to magic and witchcraft in order to guarantee a favorable outcome of a trial. The body of magic material consists mainly of curse tablets (*defixiones*) and voodoo dolls (*Rachepuppen*). The commissioning a curse tablet against prospective judicial opponents was a common practice in the Greco-Roman world from the end of VIth cent. B.C. to Vth cent. A.D. The largest group came from classical Athens; it helps to clarify details and circumstances of Athenian legal proceedings. Some examples attest that aggressive magic was used not only by "commoners" in their civil suits but also by the political groups pursuing their aims in the "state" suits. The market for magic services gave rise to professionals playing a leading role in inscribing and placing a tablet. In Hellenistic Athens judicial magic faded away together with the decline of people courts; but the

“classical experience“ was successfully adopted by the Hellenistic world and the Roman Empire.

Keywords: Magic, classical Greece, courts, Athens, curse tablets (defixiones), voodoo dolls (Rachepuppen).

O.L. Levinskaja

Odysseus at Thesmophoria

The author analyses the famous scene in Homer's *Odyssey* (book 10), where Circe turns Odysseus's companions into pigs. The paradox is that the very kernel of the scene, transformation itself, is described with the least care. At the same time, this description has a few peculiarities – lexical (the usage and semantics of the word *κευθμῶν* in Hermes' speech), syntactical (the specific comparison of Odysseus companions with pigs in the same speech), stylistical (the extreme conciseness and non-formulaic character of the lines, containing the description of transformation), narratological (the position of this description in the series of double stories the whole scene consists of). All these peculiarities can be systematically explained in the light of the peculiar sacrifice during Thesmophoria, when pigs were sunk into underground pits. In the light of this rite the general problem of the genesis of Circe's image could be also solved.

Keywords: Homer, Odysseus, Circe, pigs, transformation, narration, double stories, Thesmophoria, cult, sacrifice, “megara”.

I.M. Nikol'sky

Lactantius's *De Mortibus Persecutorum*: the Problem of Sources for the Christian Historian

The main subject of this article is the problem of sources for the historical work *De mortibus persecutorum*, ‘On the Deaths of Persecutors’, which was written by Christian apologist Lactantius (about 260 – about 325) soon after Edict of Milan (313) had been published. The present study is an attempt to fix range of sources of DMP. This problem seems to be rather difficult and interesting, because references in Lactantius's work are rare.

Keywords: Historical Source, Historiography, Christianity, Lactantius.

E.V. Rung

The Definition and Periodization of Historical Events in Greek Narrative Tradition of Classical Period

The article deals with the approaches of ancient Greek historians to the definition and periodization of historical events. Some definitions of wars (*ta Medika*, *ho Medikos polemos*, *ho Attikos polemos* etc) are considered in this paper. The consideration of this subject resulted in the conclusion that the appearance of some terms for histori-

cal events in the Greek narrative tradition of classical period was connected with the graduate process of Greek thinking and re-thinking of the past.

Keywords: Herodotus, Thucydides, Xenophon, Oxyrinchus historian, war, periodization.

A.M. Smorchkov

The Question of the Auspices in the Patrician-Plebeian Struggle

The author considers magistrates of the Roman Republic to be entitled to the public auspices in electoral assembly. Consequently he repudiates the opinion of special original connection between the patricians and the auspices. Exceptional right of the patricians' part of the senate on the public auspices during the interregnum meant not the exercise of auspices – because it always was an individual act – but the right to perform the ritually perfect (from the auspicial point of view) high magistrates' elections. Patricians' appeal to the auspices in connection with the prohibition on the intermarriage between patricians and plebeians instituted by the Laws of the XII tables and this prohibition itself reflected the objective wish of the aristocracy to fix social differences and thereby to prevent the creation of the common patrician-plebeian community (*civitas*).

Keywords: Rome, Republic, auspices, elections, patricians, plebeians, interregnum, civil community (*civitas*).

I.E. Surikov

Paradoxes of “Father of History”: Herodotus as a Researcher of Archaic and Classical Greece

The article in some measure presents results of work conducted by the author during last years on subjects connected with legacy of the first ancient historian whose book is preserved for us completely. Herodotus' place in historiography is highlighted in concern with “Greek” parts of his treatise (although, as is well-known, Eastern topics are of no less importance in the *Histories*). Primary attention is paid to problems of Herodotus' research methods (as methods of a historian leaning mainly on oral tradition), but correspondingly it appears necessary to touch upon some questions of his general outlook (historiosophy, religiosity, political views). Such features of Herodotus' work are examined in most detail, which can look paradoxical, un-usual in the context of modern notions of specificity of historiography as a form of scientific knowledge. Herodotus is characterized as a representative of the Archaic tradition of historiography.

Keywords: Herodotus, ancient Greek historiography, archaic Greece, classical Greece, ancient Greek religion, historiosophy.

D.O. Torshilov
The Words of Hesiodic Muses (Theogony 26–28)
and the Tradition of Amoebaean Verse

In the course of Hesiod's poetic initiation, Muses address him with some words that are constantly getting different interpretations in contemporary scholarship. This variety of interpretations depends mainly on the point of view, as the passage in question could be approached from a historical, literary, cultural, philosophical, religious prospective. However, if we focus not on the meaning, but on the form of these few lines, one can detect striking parallels with the amoebaean verse of Greek bucolic poetry (this type of verse is also known in other folklore traditions). There are some further reasons for connecting this episode with the tradition of folklore bucolics: the bucolic context of Muses' epiphany; the motif of cow or herd of cattle as an element of the myth of poetic initiation myth (there are similar stories about Apollo, Cerambus, Archilochus, along with other Indo-European parallels); the first line being an invective against Hesiod is reminiscent of the tradition of "wrangles" widespread in amoebaean folklore; amoebaean singing of Muses was also maintained in Greek epic tradition; specific correlation between parallelism and antithesis of form and meaning in the pair of lines (that cannot be reduced to a mere anaphora).

Keywords: Hesiod, Muses, amoebaean verse, bucolic, archaic poetics, folklore, poetic initiation.

H. Tumans
Pericles Forever

The aim of the paper is to review the phenomenon of Pericles' longevity in historiography. In fact, Pericles is the most fortunate personage in the antique historiography. Starting from the famous Ancient Greek History study by George Grot, liberal-democratic literature shows a classical panegyric image of Pericles which is relevant until today. Pericles was highly estimated by fascist German historiography, where he was called "the Great Leader of the Nation" and his maritime expansion program was compared with the Third Reich's fleet program. At the same time, school books in the Soviet Union praised Pericles as an outstanding politician and leader of democracy. So, Pericles was praised by three diametrically opposite political regimes. This phenomenon can be explained in two ways: by Pericles' controversial policy and by his personal qualities. In terms of Pericles' policy, obviously, the fact that Pericles was the leader of a democratic state while at the same time holding the reins of power in his hands has played a decisive role for comprehension of Pericles as both an "Excellent Democrat" and "the Father of a Nation". In terms of Pericles' character, all the available sources on this personage describe him as an extraordinary personality who has been graced by many qualities necessary for a politician, as well as for a politician in modern times.

Keywords: Pericles, Cimon, politics, democracy, Athens, citizen.

Ju. Ya. Vin
“Autourgia”:
the Peculiarity of Byzantine Economy or Mentality?

The article contains a reinterpretation of the concept “autourgia”, which reflected the ideas regarding the methods of economic activity as a phenomenon of the mentality and social consciousness of the Byzantines in conditions of transition from home production to commodity production. Byzantine society perceived the idea of “auturgia” as indissolubly connected with peasant labor. The process of formation of the market economy didn’t introduce any radical changes into this conception, the basic elements of which appeared already at the beginning of the Middle Ages. The initial low level of prestige of agriculture was motivated by the part played by the labor of dependent peasants and slaves in this branch of the economy. The triumph of Christianity didn’t change this stereotype. At the same time, the initial nature of the “auturgia” was partially masked by the Byzantine system of government with its fiscal perception of economic relations.

Keywords: Byzantium, the history, the culture, the mentality, the economic thought, the auturgia, the autarkia-“self-sufficient”, the natural economy, the byzantine peasantry, the historical anthropology.



СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Ауров Олег Валентинович – кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Историко-архивного института РГГУ. Сфера научных интересов: История средневековой Испании. E-mail: olegaur1@yandex.ru.

Вин Юрий Яковлевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, специалист по истории Византии. E-mail: hkn@igh.ras.ru.

Ершова Ирина Викторовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры сравнительной истории литератур историко-филологического факультета Института филологии и истории РГГУ. Сфера научных интересов: испанская литература, литература и культура средних веков, история и теория эпоса. E-mail: i.v.ershova@list.ru.

Карпук Сергей Георгиевич – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, профессор кафедры истории древнего мира Института восточных культур и античности РГГУ. Сфера научных интересов: история древней Греции, Фукидид, климат в древности. E-mail: oxlos@yandex.ru.

Касаткина Анна Леонидовна – старший преподаватель кафедры классической филологии Института восточных культур и античности РГГУ. Сфера научных интересов: латинская литература, античное наследие в европейской культуре. E-mail: sohatskaja@mail.ru.

Криницына Елена Сергеевна – аспирантка Центра истории римского права и европейских правовых систем Института всеобщей истории РАН. E-mail: elena.fontis@gmail.com.

Кудрявцева Татьяна Владимировна – доктор исторических наук, зав. кафедрой всеобщей истории РГПУ им. А.И. Герцена. Сфера научных интересов: история древней Греции, суды, ораторы, древнее право. E-mail: tatyana@yandex.ru.

Левинская (Ахунова) Ольга Леонидовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры классической филологии Института восточных культур и античности РГГУ. Сфера научных интересов: древнегреческая и римская литература, восточное влияние в классической литературе и культуре. E-mail: levinskaja@mail.ru.

Никольский Иван Михайлович – аспирант Института восточных культур и античности РГГУ. Сфера научных интересов: позднеантичная литература и историография. E-mail: ivan.nikolsky@mail.ru.

Рунг Эдуард Валерьевич – доктор исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира и средних веков Казанского государственного университета. Сфера научных интересов: история древней Греции, древняя Персия, международные отношения. E-mail: eduard_rung@mail.ru.

Сморчков Андрей Михайлович – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира Института восточных культур и античности РГГУ. Сфера научных интересов: взаимодействие сакральных и политических институтов, магистратская власть, жрецы, храмы и храмовое строительство в эпоху Римской Республики. E-mail: smorchkovtuber@yandex.ru.

Суриков Игорь Евгеньевич – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, профессор кафедры истории и теории культуры РГГУ. Сфера научных интересов: история древней Греции, Геродот, политическая жизнь архаических и классических Афин. E-mail: isurikov@mail.ru.

Торишилов Дмитрий Олегович – кандидат филологических наук, доцент кафедры классической филологии Института восточных культур и античности РГГУ. Сфера научных интересов: древнегреческая мифология и мифография, древнегреческая литература классического и эллинистического периодов. E-mail: septentriones@lavabit.com.

Туманс Харийс – профессор Латвийского университета (Рига). Сфера научных интересов: история древней Греции, древние Афины, религия. E-mail: harijs@lanet.lv.

Елена Юрьевна Чепель – аспирант Института восточных культур и античности РГГУ. Сфера научных интересов: история античной литературы, древнегреческая трагедия. E-mail: eupraksia@gmail.com.



LIST OF CONTRIBUTORS

- Oleg V. Aurov* – Associate Professor, Department of General History, Russian State University for the Humanities. Sphere of interests: history of medieval Spain.
- Yurij Y. Vin* – Ph. D., Senior Fellow, Institute of General History of Russian Academy of Sciences. Sphere of interests: economic history of Byzantium, computing in Humanities.
- Irina V. Ershova* – Associate Professor, Department of Comparative Literary History, Institute of Philology and History, Russian State University for the Humanities. Sphere of interests: Spanish literature, medieval literature and culture, history and theory of epic.
- Sergey G. Karpyuk* – Russian Academy of sciences, Institute of World History, leading researcher, Russian State University for the Humanities, professor. Sphere of interests: history of ancient Greece, Thucydides, ancient climate.
- Anna L. Kasatkina* – Senior Lecturer, Department of Classics, Institute of Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities. Sphere of interests: Latin literature, reception of classical heritage in later European culture.
- Elena S. Krinitsyna* – postgraduate student, Russian Academy of Sciences, Institute of World History. Sphere of interests: Early Medieval History of Spain, history of Early Medieval Hispanic law.
- Tatyana V. Kudryavtseva* – Russian State Pedagogical University, St. Petersburg, head of the Department of General History. Sphere of interests: history of ancient Greece, courts, orators, ancient law.
- Olga L. Levinskaya (Akhunova)* – Associate Professor, Department of Classics, Institute of Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities. Sphere of interests: Greek and Roman literature, Eastern influence on classical literature and culture.

Ivan M. Nikolsky – Associate Professor, Center for Classical Studies, Institute of Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities. Sphere of interests: Literature and historiography of late Antiquity.

Eduard V. Rung – Kazan State University, assistant professor. Sphere of interests: history of ancient Greece, ancient Persia, international relations.

Andrey M. Smorchkov – Associate Professor, Department of Ancient World, Institute of Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities. Sphere of interests: interaction between the sacral and political institutions, magistrate's power, priests, temples and temple's building in Roman Republic.

Igor E. Surikov – Russian Academy of sciences, Institute of World History, leading researcher; RSUH, professor. Sphere of interests: history of ancient Greece, Herodotus, politics of archaic and classical Athens

Dmitry O. Torshilov – Associate Professor, Department of Classics, Institute of Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities. Sphere of interests: Greek mythology and mythography, classical and Hellenistic literature.

Harijs Tumans – University of Latvia, Riga, professor. Sphere of interests: history of ancient Greece, ancient Athens, religion.

Elena Yu. Chepel – graduate student, Institute of Oriental and Classical Studies (RSUH). Sphere of interests: history of classical literature, Greek tragedy.

Редактор *Е.П. Шумилова*
Компьютерная верстка *О.Б. Малахова*

Подписано в печать 21.04.2010.
Формат 60х90 1/16.
Усл. печ. л. 21,0. Уч.-изд. л. 23,1.
Тираж 1050 экз. Заказ №

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rggu.ru
www.knigirggu.ru