

HYROTNEKA I

ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ
АНТИЧНОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ



А К В И Л О Н
AQUILO PRESS

Hypothekai

JOURNAL ON THE HISTORY OF
ANCIENT PEDAGOGICAL CULTURE



ISSUE 8

IMAGES OF TEACHERS AND STUDENTS
IN THE ANCIENT TRADITION

2024

Hypothekai

ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ



ВЫПУСК 8

ОБРАЗЫ УЧИТЕЛЕЙ И УЧЕНИКОВ
В АНТИЧНОЙ ТРАДИЦИИ

2024

Hypothekai
JOURNAL ON THE HISTORY
OF ANCIENT PEDAGOGICAL CULTURE
ISSUE 8 (2024)

EDITOR IN CHIEF

Victoria K. PICHUGINA, Dr.Sc. (Education) (Moscow, Russia)

DEPUTY EDITOR-IN-CHIEF

Andrej Yu. MOZHAJSKY, Cand.Sc. (History) (Moscow, Russia)

EDITORIAL BOARD

Lyudmila N. AKSENOVSKAYA, Dr.Sc. (Psychology), (Saratov, Russia); Nina
A. ALMAZOVA, Cand.Sc. (Art History), (Saint Petersburg, Russia); Evgeniy
V. AFONASIN, Dr.Sc. (Philosophy), (Kaliningrad, Russia); Anna S. AFONASINA,
Cand.Sc. (Philosophy), (Kaliningrad, Russia); Alexander G. BERMUS, Dr.Sc.
(Education), (Rostov-on-Don, Russia); Adam FIJALKOWSKI, PhD, (Warsaw, Poland);
Alexander A. KLEYMEONOV Dr.Sc. (History), (Tula, Russia); Emiliano METTINI,
Cand.Sc. (Education), (Moscow, Russia); Maya S. PETROVA, Dr.Sc. (History),
(Moscow, Russia); Brett M. ROGERS, PhD, (Tacoma, USA), Roman V. SVETLOV,
Dr.Sc. (Psychology), (Kaliningrad, Russia); Valeriy N. VDOVIN, Cand.Sc. (Politics),
(Almaty, Kazakhstan); Michail A. VEDESHKIN, Cand.Sc. (History), (Moscow,
Russia), Yana A. VOLKOVA, Dr.Sc. (Philology), (Moscow, Russia); Maria A.
POLYAKOVA, Dr.Sc. (Education), (Kaluga, Russia); Alexander A. SANZHENAKOV,
Cand.Sc. (Philosophy), (Novosibirsk, Russia); Anna S. STEPANOVA Dr.Sc.
(Philosophy), (Saint Petersburg, Russia), Sergey V. Zanin, Dr.Sc. (History),
(Samara, Russia)

Issue editor: Victoria K. PICHUGINA

Executive Secretary of the Issue: Zinaida A. Lurie

Published from 2017

the journal registered with the Federal Service for
Supervision in the Sphere of Communications,
Information Technologies and Mass
Communications (Roskomnadzor) (registration
certificate No. 77–71738 of November 30, 2017)

Frequency: 1 time per year

Founder: Victoria K. PICHUGINA

All materials are peer reviewed

Editorial address: Zhukovskiy St. 16,
Moscow, 101000, Russia

Tel.: + 7 9177257626

e-mail: Pichugina_V@mail.ru

website: www.hypothekai.ru

Indexed by Directory of Research Journals Indexing (from 2017), **CyberLeninka**
(from 2018), **Crossref** (from 2018), **Scilit** (from 2018), **Russian Index of Scientific
Quotation** (from 2018), **Directory of Open Access Journals** (from 2019),
AWOL (from 2019), **Miar** (from 2019 г.), **ERIHPLUS** (from 2019) The journal is included
in the list of peer-reviewed scientific publications
of the Higher Attestation Commission of the Russian Federation

Hypothekai
ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ
АНТИЧНОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ
ВЫПУСК 8 (2024)

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

д.п.н., проф. РАО В.К. ПИЧУГИНА (Москва, Россия)

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

к.и.н. А.Ю. МОЖАЙСКИЙ (Москва, Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

д.псих.наук, проф. Л.Н. АКСЕНОВСКАЯ (Саратов, Россия);
канд. искусствоведения, доц. Н.А. АЛМАЗОВА (Санкт-Петербург, Россия);
д.филол.н., проф. Е.В. АФОНАСИН (Калининград, Россия); к.филол.наук
А.С. АФОНАСИНА (Калининград, Россия); д.п.н., проф. А.Г. БЕРМУС (Ростов-на-
Дону, Россия); к.политич.н. В.Н. ВДОВИН (Алматы, Казахстан); к.и.н., доц.
М.А. ВЕДЕШКИН (Москва, Россия); д.филол.н., доц. Я.А. ВОЛКОВА (Москва,
Россия); д.и.н., проф. С.В. Занин (Самара, Россия), к.п.н. Эмилиано МЕТТИНИ
(Москва, Россия); д.и.н. А.А. КЛЕЙМЕНОВ (Тула, Россия); д.и.н., доц. М.С.
ПЕТРОВА (Москва, Россия); д.п.н. М.А. ПОЛЯКОВА (Калуга, Россия); PhD,
Associate Professor Брэтт М. РОДЖЕРС (Такома, США); к.филол.н. А.А.
САНЖЕНАКОВ (Новосибирск, Россия); д.филол.н., проф. Р.В. СВЕТЛОВ
(Калининград, Россия); д.филол.наук, доц. А.С. СТЕПАНОВА (Санкт-Петербург,
Россия); PhD, Professor Адам ФИЯЛКОВСКИЙ
(Варшава, Польша).

Редактор выпуска: В.К. Пичугина

Ответственный секретарь выпуска: З.А. Лурье

Выходит с 2017 года
Журнал зарегистрирован в Федеральной
службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых
коммуникаций (Роскомнадзор)
(свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77–
71738 от 30 ноября 2017 г.)
Периодичность: 1 раз в год

Публикуемые материалы рецензируются
Учредитель: В.К. Пичугина
Адрес редакции: Россия, 101000,
Москва, ул. Жуковского 16
Тел. + 7 9177257626
e-mail: Pichugina_V@mail.ru
сайт: www.hypothekai.ru

Издание индексируется в **Directory of Research Journals Indexing** (с 2017 г.),
КиберЛенинке (с 2018 г.), **Crossref** (с 2018 г.), **Scilit** (с 2018 г.), **РИНЦ** (с 2018 г.),
Directory of Open Access Journals (с 2019 г.),
AWOL — The Ancient World Online (с 2019 г.), **Miar** (с 2019 г.), **ERIHPLUS** (с 2019 г.)
Журнал включен в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ
(5.8.1. Общая педагогика, история педагогики и образования
и 5.6.2. Всеобщая история [исторические науки])

УДК 37.01; 9.93; 1 (091)
ББК 74/03 (2); 63.3; 87.3
Н 99

ГΥΡΟΤΗΚΑΙ. ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ / В.К. Пичугина (Ред.) —
М.: Аквилон, 2024. Вып. 8. Образы учителей и учеников
в античной традиции — 192 с.

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ ВЫПУСКА

Е.А. БУЗДАЛИНА, А.В. КАРГАЛЬЦЕВ, З.А. ЛУРЬЕ
А. ПАСКУАЛ-МАРТИН, Ф.В. ПЕТРОВ, М.С. ПЕТРОВА
В.К. ПИЧУГИНА, И.В. ПРОЛЫГИНА

ГΥΡΟΤΗΚΑΙ. JOURNAL ON THE HISTORY OF ANCIENT
PEDAGOGICAL CULTURE / Victoria K. PICHUGINA (Ed.) —
Moscow: Aquilo Press, 2024. Issue 8. Images of teachers
and students in the ancient tradition — 192 p.

TEAM OF CONTRIBUTORS

Ekaterina A. BUZDALINA, Alexey V. KARGALTSEV
Dmitry S. KURDIBAYLO, Zinaida A. LURIE, Àngel PASCUAL-MARTÍN
Philipp V. PETROV, Maya S. PETROVA, Victoria K. PICHUGINA
Irina V. PROLYGINA

ISSN 2587–7127



А К В И Л О Н
AQUILO PRESS

© В.К. ПИЧУГИНА, ред., 2024
© Коллектив авторов, 2024
© Издательство «Аквилон», 2024

© Victoria K. PICHUGINA, ed., 2024
© Contributors, 2024
© Aquilo Press, 2024

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

All rights reserved

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

ОГЛАВЛЕНИЕ

Образы учителя и ученика в античной традиции (<i>Предисловие редактора</i>).....	9
Images of the teacher and student in the ancient tradition (<i>Preface</i>).....	10
Bilder des Lehrers und Schülers in der antiken Tradition (<i>Vorwort der Chefredakteurin</i>).....	11
Immagini del maestro e dello studente nella tradizione antica (<i>Intoduzione del Redattore</i>).....	12

УЧЕНИЧЕСКИЙ ПУТЬ ВЕЛИКИХ И ПРОСТЫХ

A young Socratic fellow a certain Hippocrates in Plato's <i>Protagoras</i> (Àngel PASCUAL-MARTÍN).....	14
Древнегреческий театр как школа для города: почему Сократ не был театралом (В.К. ПИЧУГИНА).....	36
Гален как представитель греческой <i>paideia</i> эпохи Второй софистики (И.В. ПРОЛЫГИНА).....	55

БОЖЕСТВЕННЫЕ УЧИТЕЛЯ И ИХ УЧЕНИКИ

Концепция души христианских учителей Ранней Церкви (А.В. КАРГАЛЬЦЕВ)	74
Учительство Христа в классической западноевропейской иконографии (З.А. ЛУРЬЕ).....	89

ОБРАЗ УЧИТЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИОГРАФИИ

Макробий в англоязычных исследованиях (М.С. ПЕТРОВА).....	110
Литературное наследие Августина как исследовательское направление в современной науке (Ф.В. ПЕТРОВ)	135
Breviarium rerum gestarum populi romani в отечественной и зарубежной историографии: к вопросу об источниках Феста (Е.А. БУЗДАЛИНА).....	168
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	184

CONTENTS

Образы учителей и учеников в античной традиции (<i>Предисловие редактора</i>).....	9
Images of teachers and students in the ancient tradition (<i>Preface</i>).....	10
Bilder des Lehrers und Schülers in der antiken Tradition (<i>Vorwort der Chefredakteurin</i>).....	11
Immagini dei maestri e dei discepoli nella tradizione antica (<i>Introduzione del Redattore</i>).....	12

SCHOLARLY PATHS OF GREAT AND ORDINARY

A young Socratic fellow a certain Hippocrates in Plato's <i>Protagoras</i> (Àngel PASCUAL-MARTÍN).....	14
Ancient Greek theater as a school for the city: why Socrates was not a theatergoer (Victoria K. PICHUGINA).....	36
Galen as representative of Greek <i>paideia</i> of the second sophistic era (Irina V. PROLYGINA)	55

DIVINE TEACHERS AND THEIR STUDENTS

The concept of the soul of Christian teachers of the Early Church (Alexey V. KARGALTSEV).....	74
Christ as Teacher in classical European iconography (Zinaida A. Lurie).....	89

TEACHER'S IMAGE IN THE CONTEXT OF HISTORIOGRAPHY

Macrobius in English-language research (Maya S. PETROVA)	110
Augustine's literary legacy as research focus in contemporary scholarship (Philipp V. PETROV)	135
Breviarium rerum gestarum populi romani in Russian and foreign historiography: concerning Festus' sources (Ekaterina A. BUZDALINA).....	168
CONTRIBUTORS.....	184

ОБРАЗЫ УЧИТЕЛЕЙ И УЧЕНИКОВ В АНТИЧНОЙ ТРАДИЦИИ

(ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА)

Этот выпуск журнала продолжает серию ежегодных тематически подобранных материалов по истории античной педагогической культуры. Как и предыдущий, он объединяет научные статьи, которые позволяют представить читателю широкий спектр мнений, принадлежащих представителям различных научных школ и направлений, а также инициировать междисциплинарное поле для научных дискуссий.

Тема выпуска — «Образы учителей и учеников в античной традиции». История педагогической культуры — это причудливый калейдоскоп образов учителей и учеников: великих и простых, божественных и светских, похожих и очень разных. Сократ — один из самых неординарных представителей античной эпохи — утверждал, что далеко не каждый может быть, как учителем, так и учеником. Это утверждение продолжает звучать и в современном педагогическом дискурсе, где у учителя и ученика появились новые права и обязанности.

Выпуск акцентирует внимание не только на текстовой, но и на визуальной составляющих в античной педагогической традиции, которые позволяют увидеть динамику определений / описаний учителей и учеников. Первая часть — «Ученический путь великих и простых» — включает статьи, исследующие образовательные пути великих / обычных учеников. Особенности пайдеи для не совсем обычных учеников, искавших наставника, который бы помогал и поддерживал, приободрял и подсказывал, понимал и приподнимал над повседневностью — важный, но мало разработанный раздел античной дидактики. Вторая часть — «Божественные учителя и их ученики» — акцентирует внимание на божественном наставлении / научении, которое перемещает учителей, а иногда и их учеников в плоскость обретения если не бессмертия, то особого почитания. Третья часть — «Образ учителя в контексте историографии» —

включает статьи, рассматривающие новые исследовательские направления по изучению феноменов учительства / ученичества.

По вопросам предоставления материалов и уточнения тем последующих выпусков, а также для высказывания замечаний, пожеланий и комментариев просим обращаться к главному редактору по следующему электронному адресу: Pichugina_V@mail.ru — Пичугина Виктория Константиновна.

IMAGES OF TEACHERS AND STUDENTS IN ANCIENT TRADITION

(PREFACE)

This issue of the journal continues the series of annually selected materials thematically focused on the history of ancient pedagogical culture. Like the previous one, it brings together scholarly articles that present readers with a wide range of opinions from representatives of various academic schools and directions, as well as initiates an interdisciplinary field for scholarly discussions.

The theme of this issue is “Images of Teachers and Students in Ancient Tradition”. The history of pedagogical culture is like a whimsical kaleidoscope of images of teachers and students: great and ordinary, divine and secular, similar and very different. Socrates, one of the most extraordinary figures of the ancient era, asserted that not everyone can be both a teacher and a student. This assertion continues to resonate in modern pedagogical discourse, where teachers and students have acquired new rights and responsibilities.

The issue focuses not only on the textual but also on the visual components of the ancient pedagogical tradition, offering insights into the evolving descriptions / definitions of teachers and students. The first part, “Scholarly Paths of the great and the ordinary”, includes articles exploring the educational paths of of great / ordinary students. Exploring the nuances of paideia for those unconventional students, who sought mentors capable of guiding, supporting, encouraging, advising, compre-

hending, and transcending the mundane, sheds light on an important yet often overlooked section of ancient didactics.

The second part, “Divine Teachers and Their Students”, focuses on divine guidance and teaching, which often bestows upon teachers and sometimes their students a level of reverence akin to immortality. The third section, “Teacher's Image in the Context of Historiography”, contains articles that delve into new research directions exploring the phenomena of teaching and learning.

To submit materials and check the theme of the next issues, as well as to make remarks, suggestions and comments, please contact the Editor-in-Chief at the following e-mail address: Pichugina_V@mail.ru — Victoria Pichugina.

BILDER DES LEHRERS UND SCHÜLERS IN DER ANTIKEN TRADITION

(VORWORT DER CHEFREDAKTEURIN)

In dieser Ausgabe wird die Reihenfolge jährlicher thematischer Materialien zur Geschichte der alten pädagogischen Kultur fortgesetzt. Wie auch die vorhergehende Ausgabe enthält sie originale Forschungen, die dem Leser eine breite Palette an Meinungen von Vertretern verschiedener wissenschaftlicher Schulen und Richtungen sowie ein interdisziplinäres Feld für wissenschaftliche Diskussionen präsentieren lassen.

Das Thema der Ausgabe heißt “Bilder des Lehrers und Schülers in der antiken Tradition”. Die Geschichte der pädagogischen Kultur ist ein facettenreiches Kaleidoskop von Lehrer- und Schülerfiguren: hervorragenden und gewöhnlichen, göttlichen und säkularen, ähnlichen, aber doch sehr unterschiedlichen. Sokrates, einer der herausragendsten Vertreter der Antike, vertrat die Ansicht, dass nicht jeder gleichzeitig Lehrer und Schüler sein kann. Auch im heutigen pädagogischen Diskurs, in dem Lehrer und Schüler neue Rechte und Pflichten haben, behält diese Aussage ihre Gültigkeit.

Die Ausgabe hebt nicht nur die textlichen, sondern auch die visuellen Bestandteile in der alten pädagogischen Tradition hervor, die die Dynamik der Definitionen und Beschreibungen von Lehrern und Schülern nachzuvollziehen ermöglichen. Im ersten Teil "Der Lehrpfad der hervorragenden und gewöhnlichen Schüler" werden Artikel präsentiert, die die Bildungswege bedeutender Lehrer näher untersuchen. Die Besonderheiten der Paideia für ungewöhnliche Schüler, die nach einem Mentor suchten, der ihnen half, unterstützte, ermutigte, anspornte und über den Alltag hinaushob, bilden einen bedeutenden, jedoch wenig erforschten Aspekt der antiken Didaktik.

Im zweiten Teil "Göttliche Lehrer und ihre Schüler" liegt der Fokus auf der göttlichen Anleitung und Lehre, durch die Lehrer und manchmal auch ihre Schüler befähigt werden, eine besondere Ehre zu erlangen.

Im dritten Teil "Das Bild des Lehrers im Kontext der Geschichtsschreibung" präsentieren Artikel neue Forschungsansätze zur Untersuchung der Phänomene des Lehrens und Lernens.

Mit allen Fragen nach der Bereitstellung von Materialien, Vorbereitung weiterer Bände sowie mit Kommentaren und Vorschlägen wenden Sie sich bitte an die Chefredakteurin Victoria K. Pitschugina, E-Mail-Adresse: Pichugina_V@mail.ru

IMMAGINI DEI MAESTRI E DEI DISCEPOLI NELLA TRADIZIONE ANTICA

(INTODUZIONE DEL REDATTORE)

Il presente numero della rivista continua la serie dei materiali di storia della cultura della pedagogia antica che vengono scelti annualmente. Il presente numero, così come il precedente, riunisce articoli scientifici, che permettono di presentare al lettore un ampio spettro di opinioni sostenute da diverse scuole e indirizzi scientifici e, altresì, permette di aprire un campo interdisciplinare di discussioni scientifiche.

Tema del numero: “Immagini del maestro e dello studente nella tradizione antica”. La storia della cultura pedagogica è un bizzarro caleidoscopio di modelli di maestri e discepoli: grandi e piccoli, religiosi e laici, simili tra loro o completamente agli antipodi. Socrate — uno dei più originali rappresentanti della cultura antica — affermava che non tutti possono essere maestro e discepolo. Questa affermazione continua ad echeggiare nel discorso educativo moderno, dove i maestri hanno ricevuto nuovi diritti e obblighi.

Il numero rimarca l’attenzione non solo sugli aspetti testuali, ma anche visuali della tradizione pedagogica antica che permettono di vedere la dinamica delle definizioni relative ai maestri e ai discepoli. La prima parte — “La formazione dei grandi e degli ordinari” include articoli che studiano il *cursus studiorum* di grandi e comuni discepoli. Le peculiarità della *paideia* per discepoli non propriamente semplici in cerca di una guida che potesse aiutarli e sorreggerli, incoraggiarli e dare loro suggerimenti, comprenderli e portarli al di sopra dei fenomeni di ogni giorno, è un importante settore poco studiato della didattica antica. La seconda parte “Maestri divini e i loro discepoli” riguarda gli insegnamenti / precetti che trasferisce i maestri, e a volte i loro discepoli in una dimensione che, se non porta all’acquisizione dell’immortalità, perlomeno, crea una particolare devozione nei confronti dei maestri.

La terza parte “Immagini dei maestri nel contesto istoriografico” include articoli che riguardano ambiti di ricerca che studiano il fenomeno dell’insegnamento e del discepolato.

Per questioni riguardanti l’invio di materiali e per precisare i temi dei numeri seguenti, nonché per esprimere le vostre considerazioni, suggerimenti e commenti, vi preghiamo di rivolgervi al redattore generale via posta elettronica all’indirizzo: Pichugina_V@mail.ru — Pichughina Viktoria Konstantinovna.

**A YOUNG SOCRATIC FELLOW
A CERTAIN HIPPOCRATES
IN PLATO'S *PROTAGORAS***

Àngel PASCUAL-MARTÍN

The Socratic narration in Plato's *Protagoras* begins with the appearance of a young man. Early in the morning, a boy who had just learned that the sophist from Abdera is in town and who is yearning to meet him, goes to Socrates to request his accompanying. It is for this young man, and thanks to him, that Socrates, after a careful examination, decides to attend the gathering at Callias' house to converse with Protagoras. According to the narrative, the boy is the true catalyst for Socrates' attention and dedication to the sophist and, consequently, the real promoter and instigator of the dialogue. This paper mainly aims at shedding some light on the ethos and psychology of this young man named Hippocrates. Far from the picture often presented of him, merely of an innocent and helpless young man exposed at the dangers of the sophists' teachings, this work stresses the boldness and excitement of a passionate and impulsive fellow whose irrationality is a potential threat not only for himself, but especially for those surrounding. In addition to the analysis of his ethos and psychology, the paper opens discussing to what extent and in what sense Hippocrates may be considered an associate of Socrates, and ends up speculating, relying on the *Protagoras*, about the possible causes that brought to the corruption of the souls of youth's as such.

The Socratic narration in Plato's *Protagoras* begins with the appearance of a young man. Early in the morning, a boy who had just learned that the sophist from Abdera is in town and who is yearning to meet him, goes to Socrates to request his accompanying. It is for this young man, and thanks to him, that Socrates, after a careful examination, decides to

HYПОТНЕКАΙ
2024. Вып. 8. С. 14–35
УДК 37.01; 1 (091)

HYПОТНЕКАΙ
2024. Issue 8. P. 14–35
DOI: 10.32880/2587-7127-2024-8-8-14-35

attend the gathering at Callias' house to converse with Protagoras. According to the narrative, the boy is the true catalyst for Socrates' attention and dedication to the sophist and, consequently, the real promoter and instigator of the dialogue¹.

The young man in question is named Hippocrates. He is presented as the son of Apollodorus and the brother of Phason, “Ἰπποκράτης, ὁ Ἀπολλοδώρου υἱὸς Φάσωνος δὲ ἀδελφός” (310a7-8, 316b8, 328d7)², a countryman of those belonging to a prominent and prosperous family, “τῶν ἐπιχωρίων, (...) οἰκίας μεγάλης τε καὶ εὐδαίμονος” (316b8-9), and considered by the Platonic main character as one of his companions, “ἡμῶν τῶν ἐταίρων”, “ὦ ἐταῖρε” (313b1-2, c8). It seems that, like some other associates of Socrates who complete the cast of the dialogue, Hippocrates is a teenager. He says he was just a child, “παῖς”, the last time the celebrated sophist was in Athens (310e4). Socrates still considers him young, “νέοι” (314b4, 318e1), the sophist regards him as a young man, “νεανίσκου” (317e5, 318a5), and the same Hippocrates considers himself still too young, “νεώτερός” (310e3), to go to Protagoras by himself. Therefore, according to the chronology that places the scene of the dialogue in 433 BC³ and dates Protagoras' previous visit to Athens between twelve and seventeen years earlier⁴, the young man would be between

¹ Strauss (2022). P. 250, 352: without the boy, the dialogue cannot be understood; the entire work revolves around him.

² It is worth mentioning that the name of his brother, Phason, is evoked alongside the patronymic only in the first instance, when Socrates introduces the young character to the anonymous recipient of the narration. According to Barlett (2016). P. 227, to mention the brother, added to the custom of introducing someone by the patronymic, would indicate that the interlocutor may not know Hippocrates, but rather the other of Apollodorus's sons. Arieti & Barrus (2010). P. 36 consider that if family members are to be mentioned, it is because “Hippocrates” is a fairly common name and would be difficult to identify the man otherwise. That it is difficult to identify him is also stated by Strauss (2022). P. 95.

³ Nails (2002). P. 309–310, places the *Protagoras* among Plato's dialogues that may have a precise dramatic dating. For a collection of all the dramatic elements that directly or indirectly allude to a possible specific dating, see Serrano & Díaz de Cerio (2005). P. CXXV–CXXXI. Nails (2002) opinion is shared by Schleiermacher (1836), Adam & Adam (1893), Morrison (1941), Taylor (1991), or Lampert (2010), all of the placing the dialogue in 433 BC.

⁴ According to the commonly accepted chronology regarding the life of Protagoras, his earlier and first visit to Athens seems to have covered the late

sixteen and twenty years old. If so, Hippocrates would be roughly the same age as Alcibiades and Callias, slightly older than Agathon and Charmides, and some time younger than the sons of Pericles¹.

The status of companion, “ἑταῖρος”, that Socrates grants to the young man, which by default recalls some of the other young men just mentioned, is further completed and specified by the action of the dialogue. The son of Apollodorus maintains with Socrates a certain closeness and trust², the sort of relationship that allows him to both report his daily vicissitudes to Socrates (310c3-4), as well as to turn to him in case he wishes any favor (310a7-310b1). However, the nature and depth of this association, especially on an intellectual level, does not seem entirely flourishing. It is true that Hippocrates turns to Socrates with a seemingly intellectual concern, namely, that Protagoras shall make him wise, “ποιήσει καὶ σὲ σοφόν” (310d5-7). But it is equally true that this concern does not involve regarding Socrates as anything resembling a wise man or a teacher³, nor does it involve expecting from him any sort of advice or assistance concerning these matters⁴. This would indicate that despite the acquaintance, Hippocrates does not properly represent the kind of follower accustomed to Socratic pursuits, but rather an ordinary young man who does not arouse any special interest⁵.

450s to 445 BC, two years before the foundation of panhellenic colony at Thurii. The second visit, corresponding to our dialogue, would span from 433 to 430–429 BC. Meanwhile, the third and final visit must be placed during the Peace of Nicias, around 422 BC. See Morrison (1941).

¹ Regarding the ages of these characters, see Nails (2002). She believes Hippocrates should be at most 20 years old, places his birth around the late 450s BC, and Alcibiades's in 451 BCE. Referring to the beginning of the *Protagoras*, more precisely, to the words of the anonymous companion, according to whom the son of Clinias already appears as a man, “ἐφαίνετο ἀνὴρ ἔτι” (309a2), with his beard starting to grow, “πώγωνος ἤδη ὑποπιμπλάμενος” (309a3), it seems that Hippocrates represents someone slightly younger than Alcibiades. Cf. Sauppe (1889). P. 7, who considers that Hippocrates would be between 23 and 24 years old.

² Songe-Møller (2017). P. 168, shares this opinion, taking as indicative of the acquaintance between both characters the fact that Socrates recognizes his voice (310b3-4).

³ Strauss (2022). P. 97; Goldberg (1983). P. 75; Segvic (2006). P. 253.

⁴ Gonzalez (2000). P. 115.

⁵ Strauss (2022). P. 2, 136.

In the same vein, it is also uncertain the level of connection and familiarity this young man has with the Athenian cultural and political environment. Hippocrates, as befits the family background with which he is introduced, shares some of the aspirations proper to Athenian aristocratic youth. He seeks from the sophists the education befitting free men, “ἀλλ’ ἐπὶ παιδείᾳ, ὥς (...) τὸν ἐλευθέρων πρέπει”, rather than the expertise of a trade (312b2-3). At the same time, he hopes to become, with the help of this education, someone of renown in the city, “ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει” (316b6-c1) (cf. *Theages*, *Alcibiades*). Furthermore, according to his status, he has some access, both in terms of interaction and information, with the city's elites and their affairs; he has at least some sort of access as to be acquainted of Protagoras' visit (310b6; 310c6) and of his lodging at Callias' house (311a1-2). However, the scene also suggests that while we cannot consider Hippocrates a complete outsider to these circles, neither can we think of him as an insider, at least not as a first or second-tier insider, but rather, as a third-tier one¹. This is evidenced by the fact that, despite being aware of Protagoras' arrival, he learns about it a day later (310b7) and is unaware of the coincident presence of Hippias and Prodicus (314b6-c2). But especially revealing is his insignificant role in the scene once he has been introduced to the sophist and the topic of the dialogue that the latter will have with Socrates is presented. Particularly insignificant if we contrast it with the role played by Critias and Alcibiades, or even Callias, at a certain point in the conversation (335c7-338e6)².

To all of this, whether this young man named Hippocrates is a historical figure or whether we are dealing with a Platonic invention remains unknown. There is almost unanimous agreement that, apart from *Protagoras*, we do not have additional evidence to prove his existence³. Nor do we have any evidence of Apollodorus, and much less of Phason, who are respectively indicated as the father and brother of the young man⁴. There-

¹ Strauss (2022). P. 95: “So he is not a Young man as well known as is Alcibiades, for exemple”. Cf. Nails (2002). P. 169–170 who considers simply that Hippocrates is not an outsider.

² Cf. Monserrat, Casasampera, and Olivares (1999).

³ Adam & Adam (1893). P. 78, n. 2; Taylor (1991). P. 65; Ildefonse (1997). P. 146, n. 9; Capra (2004). P. 23; Serrano y Díaz de Cerio (2006). P. LIV; Arietti & Barrus (2010). P. 9, 31; Gonzalez (2014). P. 35.

⁴ According to Nails (2002) and Serrano y Díaz de Cerio (2005). P. 125, n. 5, the dramatic chronology would make practically impossible for Hippocra-

fore, the idea that he is a real person is pure speculation. Only Nails (2002) believes so and tries to demonstrate it. Relying on the fact that Hippocrates is a common Alcmeonid name (Pericles' grandfather and one of his nephews, Ariphron's son, are so named¹), and considering that, otherwise, the young man's mere presence at Callias' house and the public praise to his family could not be here justified, she speculated about our Hippocrates being nephew of the great στρατηγός².

Boldness and (terrifying) excitement

As soon as Socrates begins narrating, the first news about Hippocrates are provided. The character of the young man gets at first reflected in the circumstances and the way he addresses Socrates, but also in his own account of the issues that kept him busy before the visit.

Hippocrates bursts into Socrates' house in the middle of the night, before sunrise, “νυκτὸς (...) ἔτι βαθέος ὄρθρου” (310a7). As evidenced by Socrates' worry, “μὴ τι νεώτερον ἀγγέλλεις”; (310b5-6), at this time, a visit — if it is a friendly visit, and not an assault — normally responds to bad news, to a calamity³. So, why does he arrive now? “καὶ τοῦ ἔνεκα

tes's father to be the Socratic Apollodorus who narrates the *Symposium* and who witnesses Socrates' death in the *Phaedo* (59b). Cf. Altman (2021). For the same reasons, Nails also finds it unlikely that would be the Apollodorus of Cyzicus mentioned in the *Ion* (541c-d), as at the time of the dialogue he would not have been naturalized as an Athenian citizen yet. Concerning Phason, we do not have any additional information.

¹ In fact, the latter is the historical Hippocrates who comes closest in age to ours. He would be Hippocrates of Cholargos, an Athenian general during the Peloponnesian War, and the son of the same Ariphron mentioned in the *Protagoras* being temporary in charge of the education of Clinias, the younger brother of Alcibiades (320a7). See Thuc. IV and Xen. *Mem.* III.5.4 for more information on him. According to Denyer (2008). P. 68, and McCoy (2017). P. 156, names incorporating the lexeme “Hippo-” would be common in aristocratic lineages. On the other hand, Arieti & Barrus (2010). P. 36, relying on Aristophanes' *Clouds*, suggest that in a poetic and dramatic context, names starting with “Hippo-” might be used to refer to young learners.

² Nails (2002). P. 169–170. Cf. Lampert (2010). P. 28, n. 17, who considers the identification of this Hippocrates with a certain nephew of Pericles to be murky. Halfway, Taylor (1991). P. 65 believes that, as would be typical in Plato's works, the figure of Hippocrates is inspired by a historical character.

³ “τι νεώτερον” expresses interest in last-minute events that deserve to be noticed (*Euthyphro* 2a), but not in a neutral sense. Regarding the unexpected,

τηνικάδε ἀφίκου”; (310b7-8). The presence of Protagoras in the city (310b8) and Hippocrates' intention to become his disciple — something Socrates does not see it as necessary by any means (313b5) — doesn't seem to be important enough to present oneself early in the morning to ask Socrates to immediately accompany him to the sophist (310e2-311a2)¹. However, it is not just about the timing. The manners of the boy also warn about his character and behavior. Hippocrates' way of accessing to Socrates is excessive and beyond all standards. As we mentioned earlier, in reality, if he was not a fellow of Socrates, this might seem an authentic assault. Hippocrates arrives violently knocking on the door with a stick, “τὴν θύραν τῇ βακτηρίᾳ πάνυ σφόδρα ἔκρουε”, forcing his way in without vacillation, “εὐθὺς εἶσω ἦει ἐπειγόμενος”, and shouting loudly for Socrates, “τῇ φωνῇ μέγα λέγων” (310a7-b4). His entry recalls the one Alcibiades starts in the *Symposium*. There the meeting is also abruptly interrupted when someone knocks on the door, “θύραν κρουομένην” (212c5), then, immediately, Socrates is able to recognize the voice of Alcibiades, “τὴν φωνὴν ἀκούειν”, very drunk and shouting loudly, “μέγα βοῶντος” (212d3-4). Although the behavior of our young

unusual, strange, and even negative character of “νεώτερον” and the fact that, in this case, the implicit negative content in the word is intensified by the formulation of the question introduced by the particle “μή”, see Serrano and Díaz de Cerio (2005). P. 125. That “νεώτερον” serves as an euphemism for “κακὸν” is noted by Sauppe (1889). P. 30 and Adam & Adam (1893). P. 83. In this sense, see the translations suggested by Denyer (2008). P. 69 and Reale (2006). P. 168.

¹ As noted by Strauss (2022), p. 95, the visit would only be reasonable if there were bad news. To compare, consider the opening of the *Crito*. There, the visit to the prison of the friend occurs at the same moment as here, “ὄρθρος βαθύς” (43a4), if not before. Just like in the *Protagoras*, the situation causes a similar dismay in Socrates, expressed in the same terms that we have just seen: “τί τηνικάδε ἀφίξαι” (43a1, cf. 43c3). However, faced with the painful, “χαλεπήν”, and harsh, “βαρεῖαν”, news, the ones that inform that the Delos' ship is about to arrive, with only one day left before Socrates' execution, and with the last opportunity to convince him to let be saved by his friends and to escape from prison (43c4-44a4, 44b5-6), it seems that the haste and urgency would be justified. Likewise, it should be remembered that, according to the *Phaedo*, not only Crito but also a group of Socrates' friends made it a habit to visit him daily, arranging to meet for this purpose, and especially on the day of his death, at dawn, just before sunrise (59d1-e1). As in the previous case, and unlike in the *Protagoras*, here the visit does not seem out of place.

man in the dialogue is significantly different from that of the Clinias' son — which partly dilutes the impression of total license, insolence, despotism, and aggressiveness of Hippocrates — we should probably consider the one in the *Protagoras*, along with that in the *Symposium*, one of the most physically violent episodes in the Platonic dialogues.

If Hippocrates' entrance onto the scene is disturbing, the adventures of the preceding hours recounted by the youth are no less so. Through his narrative, the young man tries to justify himself to Socrates for arriving at such late hours. He begins by explaining that, in fact, he had already intended to come to see him previously. He wanted to inform him that he was leaving for Oenoe, in pursuit of Satyr, his slave (310c2-4). He was not back until late at night, then, when he was just about to dine and rest, learned from his brother that Protagoras was in the city. Since it was too late to go for Socrates at that moment, he decided to take a little rest and come to see him afterwards (310c4-d2).

Several other elements from this narrative contribute to the already unsettling impression offered by Hippocrates' intrusion. The impression they offer will be also confirmed by Socrates' subsequent confession regarding the young man's emboldened character, “τὴν ἀνδρείαν”, and his excitement or terrifying temperament, “τὴν πτοίησιν” (310d2). The first and most evident concerns the pursuit of the slave. The text leaves it free to imagination what may have happened to him. We do not know if Hippocrates found him, if he brought him back to Athens, or even if he killed him. But the fact that the slave fled and the terms in which the young man expresses his pursuit, as if it were the hunting of a prey or the capture of a criminal or an enemy in war (“διωξοίμην”, 310c4), suggest that Hippocrates is not a gentle master, but rather one to be afraid of¹. The fact that Hippocrates is accustomed to roaming outside the city walls at night it is also a sign of his boldness, and even instills a sense of distrust and fear. He arrives from Oinoe quite late when it is already dark, “ἔσπερας δῆτα, μάλα γε ὄψε” (310c1-2), and he visits Socrates in Alopece very early in the morning when it is still pitch-black, “τῆς γὰρ παρελθούσης νυκτὸς ταυτησί, ἔτι βαθέος ὄρθρου” (310a7). Finally, there has been speculation that, like Alcibiades at the *Symposium*, Hippocrates may be drunk and be-

¹ Strauss (2022). P. 97 suggests that, not only has Hippocrates found the slave, but also brought him back to Athens. Professor Sales in Monserrat, Casasampera, and Olivares (1999). P. 135 has the impression that the young man has killed his servant.

have as such. While the reason for this suspicion would be a certain association of Oinoe with wine¹, one must also consider the Dionysian implications of Hippocrates' object of pursuit, the slave Satyr.

Apart from the fear that the young man's behavior can induce, the dialogue also presents other details that ironically certify the genuinely unsettling nature of Hippocrates' arrival. These include a linguistic slip made by the young man when responding to Socrates, but also a repetition in the use of the term “νεώτερον” and some potential ominous implications in the use of a Homeric formula and in other symbolic implications related to Oenoë. First, it has been noted by other scholars that, answering Socrates' question about whether he brings any bad news, Hippocrates' literal response introduces a certain contradiction. Unintentionally, and meaning to convey that he only brings good news, the young man ends up effectively saying that he brings nothing good, “μη ἀγαθά”². Secondly, a few lines later, when explaining to Socrates that he has come to ask him to speak with Protagoras on his behalf (310e2-3), Hippocrates argues that if he cannot do it alone it is because he is too young, “νεώτερός εἰμι” (310e3-4). Accidentally, the boy's assertion occurs in the same terms and literally responds to what Socrates was previously wondering about with some uncertainty: “μή τι νεώτερον ἀγγέλλεις”; “won't you bring us any bad news?”. Thus, in the broader context of Socrates' initial question, and if we retain the negative sense in which Socrates used “νεώτερον” at the beginning, Hippocrates ends up saying that the he himself is the bad news.

Lastly, we have the formula with which Hippocrates refers to his awakening tonight. The young man says he came as soon as sleep released him from fatigue, “ὁ ὕπνος ἀνῆκεν” (310d1 = Hom. *Il.* II, 71; *Od.* VII, 289; XVIII, 199; XIX, 551 and XXIV, 240). In the *Iliad*, the phrase is uttered by Agamemnon, like Hippocrates, the intrepid tamer of horses, “ἵπποδάμοιο” (Hom. *Il.* II, 23, 60, 230), the Hero laden with recklessness and imprudence, the greatest lover of goods, the one who gives himself little rest, and wanders at night in search of Nestor's wise advice. The formula is pronounced before the assembly of the Achaeans urgently

¹ Gonzalez (2014). P. 36 i 37, quoting Roochnik (1996). P. 229–230.

² Kroschel (1965). P. 44. Cf. Adam & Adam (1893). P. 83 who considers it an idiomatic expression that would mean something like “unless by νεώτερα you mean ἀγαθά”, which would be a contradiction in terms, as “νεώτερον” expresses something negative.

convened to deploy troops and besiege Troy. Although he thinks and believes that the gods augur success in the conquest, he is unaware that they are deceiving him. For the Dream has been sent by Zeus, at the request of Thetis, with the intention of restoring Achilles' honor while causing great slaughter among the Achaean ships (Hom. *Il.* II, 48 ff)¹.

In addition to the aforementioned dream, the bad omen could also be announced through Hippocrates' comings and goings to Oenoe (“ἐξ Οινόης”, 310c2-3). Many critics who have considered the town's significance agree that, of the two demes that respond to this denomination, reference is made to the one located in the northeast of Attica, on the border with Boeotia, near Eleutheria and halfway between Thebes and Cithaeron². That this Oenoe could be a sign of a bad omen would be indicated by an ancient proverb, “Οινόη τὴν χάραδραν”, which would mark its inhabitants as the kind of people who throw harm upon themselves³. But proverbs aside, we find ourselves facing a town which is the scene of several calamitous events in Athenian history. On one hand, very close to Oenoe, on the way to Thebes, is where Androgeus, the son of King Minos, is said to have been captured and murdered. It is because of his murder that Minos not only declared war against Athens and subjugated it, but also imposed the sending of seven young men and seven maidens to Crete to be devoured by the Minotaur every nine years (Diod. Sic. IV, 60). On the other hand, the village is also said to have been the cause of one of Athens' conflicts against Thebes, the one involving the kings Timetes and Xanthus. A struggle that, after a clever intervention by Dionysus, was resolved favorably for Melanthus (to whom Timetes had entrusted the combat). Melanthus' attainment of the rule of Athens precedes the first Doric invasions of Attica (Hdt. I, 147, 65). Finally, in the more recent memory of the 4th century Athenians, in 431 — that is, two years after the scene of the *Protagoras*, — Oenoe will be the point from which Archidamus will launch the invasion of Attica, thus initiating the Peloponnesian War (Thuc. 18-19 ff).

¹ Arieti y Barrus (2010). P. 37 consider that the formula is a reference to the *Iliad*'s.

² Sauppe (1889), Adam y Adam (1893), Reale (2006), Denyer (2008), Serano y Díaz de Cerio (2005). The other Oenoe locates close to Marathon.

³ Denyer (2008). P. 69.

Injustice, envy and subjugation

After Hippocrates expresses that the reason for the visit is due to the presence of Protagoras, Socrates will ask the young man what that has to do with him, whether the sophist caused him any injustice, “μῶν τί σε ἀδικεῖ Πρωταγόρας?” (310d3). Hippocrates will answer laughing, “γελάσας”, that indeed, the injustice of not making him wise, when solely the sophist is, “ὅτι γε μόνος ἐστὶ σοφός, ἐμὲ δὲ οὐ ποιεῖ” (310d4). At first glance, both Socrates' question and the young man's answer may look like a mere sarcastic exchange without importance. However, the reader who has progressed in reading the dialogue may come to understand that there is a real possibility for Hippocrates to be treated unfairly by the sophist in case he becomes his disciple. But not only that, because there are also reasons to suspect that the young man feels wronged by Protagoras, to the point of becoming himself a threat to the wise man from Abdera.

What might appear at first glance to be insignificant wordplay, certainly it is not. On one hand, it is not insignificant considering the harm that Socrates warns that the sophist could cause to Hippocrates; on the other hand, considering the sophist's own considerations about justice and its relation to other political virtues. The first of these issues is made explicit towards the end of the conversation with Hippocrates, once Socrates makes clear to the young man that he neither knows what a sophist is, nor the danger he is putting his soul at risk (312c1-313c3). Socrates, using the analogy of the merchant and the grocery seller, warns the young man about the possibility that Protagoras could deceive him, “ἐξαπατήσῃ” (313c8), in trying to sell him, “πωλέω”, teachings (313c8, d3, d5, d6, d7), not knowing what is good or bad for the soul (313d7-e1). Socrates' warning about the sophist's deceptive practices recalls the *Meno*, where the promise of Protagoras to make men excellent is evaluated in terms of justice and injustice. There, Socrates points out, as it is pointed here, that Protagoras would have been celebrated, “ταυτηνὶ εὐδοκιμῶν”, as a wise man for a long time (cf. Prot. 309c10-d1, 310e4-5), acting as if he were a master of political virtue. But at the end of the day, he would have gone unnoticed, “ἐλάνθανεν”, in corrupting, “διαφθείρων”, and making the youths worse than they were before attending him (91e). It is then in reference to this matter that the Platonic protagonist will ask Anytus if any of the sophists have wronged him, “πότερον δέ, ὧ ἄνυτε, ἠδίκηκέ τις σε τῶν σοφιστῶν” (92b4).

If the conclusion of the *Meno* is that the man from Abdera, while appearing to be wise and a benefactor of virtue would be secretly harming and being unjust to the youth, in the *Protagoras*, leaning on his own doctrine, the sophist will defend exactly this same attitude as a civic kind of behavior. In the Great Speech, Protagoras argues exactly that it is a sign of prudence, “σωφροσύνην”, not to tell the truth but to pretend justice when one is unjust, while the opposite would be madness, “φασιν πάντας δεῖν φάναι εἶναι δίκαιους, ἐάντε ὅσιν ἐάντε μή, ἢ μαίνεσθαι τὸν μὴ προσποιούμενον δικαιοσύνην” (323b5-6). Beyond that, we also find a certain analogy during the analysis on the unity of virtue, specifically, when the sophist, subjected to Socratic interrogation, examines whether justice and prudence would be the same thing (330b8-334c5). Then, Protagoras will interrupt the examination with an *excursus*, just before Socrates could lead him to conclude, relying on his own statements, that prudence and injustice are the same thing¹. As Socrates hinted at the very beginning, it must be then considered as a possibility not only that Protagoras could truly commit injustice against Hippocrates, but also that doing so is largely a part of his sophisticated expertise. Consequently, for Hippocrates to take Socrates' question lightly, disregarding any potential harm resulting from the teaching of the sophist is above all a further indication of his recklessness.

At the same time, it is worth considering what Hippocrates states, playfully, to be the reason that made him feel wronged by the sophist. The young man claims to feel aggrieved by Protagoras, who has something that he does not, something very uncommon, which would be accessible only to a few, if not just to one: wisdom. Before delving into the young man's own reasons, as Socrates will later point out in his objections to the sophist's promise to teach virtue, the grievance raised by Hippocrates could be understood considering Athens' democratic ideals. According to the principle that all citizens are equal in political matters, and to the popular custom that allows anyone to participate in the assembly (319b-d), claims of superiority regarding the deliberation of private and public matters, and the promise of being able to teach such a thing as a professional art (328a-b), may be considered unjust. However, it seems not to be the case that Hippocrates feels aggrieved

¹ González (2000). P. 127.

based on this egalitarian principle and its corresponding democratic practice. Quite the opposite.

First, it seems that Hippocrates feels genuinely aggrieved because he cannot possess what Protagoras has, what Protagoras solely has. This unique thing Hippocrates yearns for though is not wisdom properly speaking; wisdom is merely seen by him as an instrument for a more precious thing. What truly matters to Hippocrates are the power and the political and material benefits that this privileged wisdom can produce. His aspirations to make himself a name and to be recognized and praised in the city (316c1), in line with the status already held by his family (316b8-9), confirm that Hippocrates seeks a particular political advantage from Protagoras' teaching. Specifically, Hippocrates envies the leadership conferred by “εὐβουλία”, that is, the wisdom claimed by Protagoras. And the young man envies it for his own individual benefit, if necessary, at the expense of the city, not in solidarity with it¹. In this sense, as Protagoras well knows, the kind of envy Hippocrates feels is a threat to wise men like him, to the extent that they can unleash conspiracies² that one can assume that Hippocrates is willing to plot³.

Secondly, Hippocrates feels aggrieved with Protagoras, but also with anyone else who is not subject to, or rather, subjugated to his own benefit. The young man, to the extent that the sophist does not make him wise, feels wronged, in the same sense that he would have felt aggrieved by his slave Satyr, who attempted to avoid serving his master by escaping to Oenoe (310c2). The spirit of subjugating anyone else to

¹ Larsen (2017). P. 96 suggests that Hippocrates' mindset corresponds to Protagoras' promise to teach “εὐβουλία” (318e4). Under this notion, the sophist teaches the skill of calculating how to do things best for oneself, without considering to what extent they might be good for others. Assimilating this teaching would put Hippocrates on the path to tyranny, as he learns to use the city for his own particular benefit.

² The sophist claims that his wisdom arouses no small amount of envy in some, “οὐ γὰρ μικροὶ περὶ αὐτὰ φθόνοι” (316d2), who tend to become enemies and conspire against wise men, “δυσμένεαί τε καὶ ἐπιβουλαί” (316d3). It is for this reason that Protagoras will take precautions, “εὐλάβειαν” (317b5).

³ In this regard, it has been noted that Hippocrates' is seeking to make justice for the harm he has suffered. Both Sauppe (1889). P. 32, and Adam & Adam (1893), suggest that the phrase “ἀδικεῖ” implies that Hippocrates could be seeking a restitution for the damage.

his own service or benefit is reflected in the repeated use of the expression “ὕπερ ἑμοῦ”, “ὕπερ σεαυτοῦ” (310e2, 311b3, b6, c6, d2, 318c6-d1, cf. 317e5), to refer to the profit to which Socratic intervention is subordinated. But as we were saying it applies to anyone. Comparable to the tyrannical man as presented in the *Republic* (574a-b), Hippocrates is predisposed to serve himself and not spare any of the money and properties of his friends and family, “οὐτ’ ἂν τῶν ἐμῶν ἐπιλίπομι οὐδὲν οὔτε τῶν φίλων” (310e1-2), even to ruin them if necessary, in order to fulfill his desire to become a disciple of Protagoras¹.

In both senses, Hippocrates' attitude towards Protagoras calls to mind once again Alcibiades' feelings towards Socrates, as depicted in the *Symposium*. Remember that there, the famous young man also expresses feeling insulted or aggrieved, “ἄδικόν”, by Socrates (217e4). Clearly, Alcibiades wants from Socrates, as Hippocrates from Protagoras, something that he could hardly obtain from anyone else, being the best or the most excellent, “βέλτιστον”, (218c6), which is why he considers him the only one worthy of becoming his lover (218d1). As a result, the young man suffers from an extraordinary envy, “φθονῶν” (313d2), when he sees other young men with Socrates, to the point that the latter fears of being attacked by him (212d). So strong is Alcibiades' desire to have what Socrates possesses exclusively that he is willing, as well as the son of Apollodorus, to subjugate his own property or that of his friends (218d1-2).

Strenght of desire and shame

It cannot be denied that Hippocrates experiences with great intensity and passion a certain need to become better. The youth declares that he aspires to become wise (310d6-7). Not only that, but he also longs to acquire that general education which is characteristic of a free man (312b2-3). Certainly, it would be difficult to find a higher and nobler aspiration in a man. But precisely for this, it is needed to consider

¹ Coby (1987). P. 26 claims that Hippocrates while inventing the supposed injustice committed by Protagoras, shows himself determined to rectify it by committing injustice himself against his own family and friends. Coby himself explains Hippocrates' modus operandi based on Callicles' definition of courage, as an ability to defend oneself against abuse by resorting to the abuse of enemies and opponents. It is worth noting that in Hippocrates' logic, anyone who is not willing to serve him would become an enemy for him.

it with care and attention. As Socrates suggests in the *Apology*, not all those who claim to devote themselves to “ἀρετή” and the care of the soul actually do so. To those who appear to be devoted to it, Socrates applied himself and did not let them go until demonstrating whether they did; and if they did not, he admonished them (29e-30a). This is exactly what he will do with the Hippocratres. The young man looks strong and confident. But this could be a mere appearance, and his power may not be well directed or firm enough to achieve the purposes he expresses. Therefore, Socrates will make him stop and postpone the visit to Callias' house (311a3-5), with the intention of examining and testing his strength, “καὶ ἐγὼ ἀποπειρώμενος τοῦ Ἱπποκράτους τῆς ῥώμης διεσκόπουν αὐτὸν καὶ ἡρώτων” (311b1-2)¹.

The first thing to pay attention to is the type of force that pushes young Hippocrates forward. Socrates will refer to such desire as “ἐπιθυμία”. This is the term used both in the *Republic* and in the *Phaedrus* to designate both a general desire, and that of the appetitive part of the soul in particular. It is true that Socrates uses it here to talk about those who desire, “ἐπιθυμοῦντι”, the knowledge of the sophists (313d5) and also to define Hippocrates' yearning to attend Protagoras, “ἐπιθυμία ὣν τῆς σῆς συνουσίας” (318a2, 318b4). However, the Socratic insistence on what the young man would do if he had to entrust his body, “σῶμα”, — as if this had priority over the soul — (313a2-6), or the reference to sellers of bodily nourishment (313c8-d4), reinforce the impression that Hippocrates is primarily moved towards the satisfaction of material goods linked to appetitive tendencies of the soul rather than rational ones². The insistence resulting from the Socratic examination on a potential predominance of Hippocrates' appetitive desire would, in turn, confirm the expression of the youth's spirit reflected in the action we have already reviewed in previous sections. This mental tendency was already

¹ ...“ῥώμη” literally means physical strength. However Adam & Adam (1893). P. 86 translated it as “strength of will and resolution”, and according to Strauss (2022). P. 103, here means “firmness of purpose”.

² Gonzalez (2014). P. 36: “He is someone ruled by the whims of passion rather than by prudent reflection”. In a very similar sense, Scolnicov (1988). P. 21: “He acts on impulse, not deliberation” and Agotnes (2017). P. 24: “filled with desire”. Songe-Møller (2017). P. 168: “eager and impulsive young man, with little forethought and reflections on the consequences of his impulsive actions”. See also Coby (1987). P. 25-26.

announced by the fact that the boy is constantly in motion or that he tirelessly keeps doing things without a unity of meaning or direction. Even more it is announced by the fact that when he seems to be ruled by rational desires, he expresses himself rather viscerally or animalistically, violently, this is, blowing, shouting, etc., or even, who knows, under wine intoxication.

As described in the *Republic*, the appetitive part of the soul, “τὸ ἐπιθυμητικόν”, expresses the desire for something that by nature is beneficial to the soul, but, at the same time, a desire which is unable by itself to identify in what quantity or of what kind of object the soul is needed. It is, properly speaking, desire without reason. Being the largest part of the soul, if not controlled by reasoning, it exhibits an expansive tendency, even totalizing, if not tyrannical. So, if the rational part of the soul succeeds to rule it, the soul will express “σωφροσύνη”, but, if it is mismanaged, the individual becomes “ἄφρόν”, lacking in sense to unsuspected extremes¹. The latter case clearly applies to the young Hippocrates in *Protagoras*. The fact that his desire and passion are not well-directed, or rather, not directed or governed by reason at all, will be finally certified and made evident to the young man at the light of the So-

¹ The soul of the youth seems to follow the psychological patterns that Socrates attributes to the tyrannical man in book IX of Plato's *Republic*. There, the type is characterized as one in whose soul the unnecessary desires and appetites have become strong, and stand out those beyond all norm, order, or control. Just as when we dream or when we have drunk excessively, and the rational part, reduced to the minimum expression, loses control of the soul in favor of the appetitive part, this is how it operates the soul of the tyrannical man. Bereft of a sense of shame and moderation, and devoted to the unlimited exercise of freedom, such a person loses all reference to what is just and surrenders without restrictions, in a completely excessive and disproportionate manner, to the satisfaction of his lowest impulses. The force of these impulses awakens in the soul all kinds of whims, from the most extravagant to the most illegitimate. Consequently, indifferent to any form of authority or hierarchy, the tyrannical man, in order to satisfy these whims, does not hesitate to transgress customs and laws or to be unjust to the extreme. So relentless is his appetitive demand that, in order to be satisfied, once his own resources are exhausted, he will resort to appropriating the possessions of others. On the other hand, the analogy of the winged chariot, especially the image of the black horse, may also be applicable to the explanation of the character of young Hippocrates (*Phaedrus* 246a ff). Indeed, Hippocrates gives the impression of being a powerful, energetic, yet unruly horse.

cratic inquiry. Hippocrates, who believed he knew, “οἶμαι γ’, ἔφη, εἰδέναι” (312c5), what the sophist knows and does according to his expertise, ultimately shows himself lacking in knowledge, “ἀγνοῶν” (313c2), and, without having reflected, “οὐδένα λόγον” (313b3), incapable of holding reasons, “οὐκέτι ἔχω σοι λέγειν” (312e7).

However, we should not give Hippocrates up for lost. At the moment when the examination reveals that the young man does not know what he thought to know, Socrates points out that he blushed, “ἐρυθρίασας” (312a2-3), and admitted to feel ashamed, “αἰσχύνοιο”, of being dominated by desires that appear to be ignoble, such as becoming a sophist (312a4-6)¹. That is, confronted with nobler opinions and desires and being able to recognize them as higher, the shame Hippocrates feels brings some hope that the young man, at least in the company of Socrates, is not entirely lost (cf. *Rep.* 573b; *Symp.* 216b). Up until now, the overly powerful, emboldened, and excited but uncontrolled youth believed he knew the wisdom of the sophist. Out of an accumulative and concupiscent eagerness, he manifested being willing to plow through anything to meet with Protagoras. And he laughed at the possible harms such courses of action could entail. Hippocrates’s strength demonstrated being inflated by the appearance of knowing something he truly does not, and by a visceral impulse that engulfs everything and is ungovernable, due to a certain lack of reasoning. Finally, however, the Socratic examination leads him to declare, after feeling ashamed, that he cannot hold anymore what he had in mind, thus, he relents and yields the floor to Socrates, to whom he appeals for help (312a7: “ὦ Σώκρατες”)², and whom he now shows himself willing to listen to, “καὶ ὃς ἀκούσας” (313c2). The young man even starts to ask questions, not to obtain something that satisfies the demands of his body, but as an interest in the soul and what nourishes it, “τρέφεται

¹ Taylor (1991). P. 66 and Lampert (2010). P. 30. Cf. Goldberg (1983). P. 88-89 and Ildefonse (1997). P. 147 que consider that Hippocrates' shame does not arise so much from the fact that being a sophist is something in general not well seen, but rather from the fact that it signifies being of little importance for someone of his class.

² The expression will also appear in 312d7, 313c3, and 313c6. In addition to this, starting from here, at 312b7, Hippocrates asks the first question, expressing the need for Socrates' help with the discourse.

δέ, ὃ Σώκρατες, ψυχὴ τίτι”; (313c6)¹. Thus, the last words we hear from Hippocrates in the entire dialogue are to make a question about what nourishes the soul, that is, about what truly makes men grow strong and beautiful, which indicates that the education of the young man, the reeducation of his soul, is still possible.

Among the sons of wandering

Socrates has already demonstrated that Hippocrates does not know what a sophist is, and has succeeded in showing that, instead of governing himself by reason, the youth is swayed by the force of desires. If it were the other way around, Hippocrates might enjoy the necessary strength to meet with Protagoras alone, but that is not the case. In fact, Socrates neither admonishes the youth for not knowing, nor for being carried away by passion. He admonishes him for being so resolute in his undertaking, without first reflecting and, above all, without seeking the advice of his friends and family, “οὔτε τῷ πατρὶ οὔτε τῷ ἀδελφῷ ἐπεκοινώσω οὔτε ἡμῶν τῶν ἐταίρων οὐδενί”. His attitude is especially reprehensible because the matter concerns the soul, “τὴν ψυχὴν”, on which depends the most of the boy’s success or failure, “εἴ ἢ κακῶς πράττειν”, and, consequently, on which exists the risk of incurring in a greater danger, “τίνα κίνδυνον ἔρχη ὑποθήσω” (313a1-313b2). It is true that at first glance the Socratic reasoning leads us to focus on the reproach for acting entirely on his own. However, a careful look at the dialogue as a whole invites us to think of another reproach, this time not directed to the young man, but to his parents, as those who could truly endanger and jeopardize his education.

In addition to what has already been commented, in the story of the hours leading up to the encounter with Socrates, it is noteworthy that Apollodorus, the father of Hippocrates, is thus absent. From the moment the young man leaves home to go hunting the slave, until he returns, already at night, and before he leaves again early in the morning for Socrates’, his parents do not appear at any moment (310c1-d2). What may seem an anecdote, even though the youth of the boy, takes on a new dimension in light of the absence of all the parents of the

¹ Lampert (2010). P. 32, to test the effects and success of Socratic intervention, pays attention to the series of reactions that occur in Hippocrates during the conversation with Socrates: “Hippocrates *laughed*. Then he *blushed*. Finally he *listened*”.

other young men who appear in the scene of the *Protagoras*. It has already been noted how strange it is that Hipponicus is not present when the meeting is held at his house, and having Callias instead acting as host¹. However, apart from Hipponicus, neither Pericles (Paralus' and Xanthippus' father and tutor of Alcibiades), nor Glaucon (Charmides'), nor Philomelus (Phidippides'), nor Acumenus (Eryximachus'), nor Androtion (Andron's), nor Cepis (Adeimanthus'), nor Leucolophides (of the other Adeimanthus), nor Callaeschrus (Critias') are present at the gathering of sophists. None of them escort any of the young men, some of whom are not even fifteen years old!². There would not be many dialogues, apart from the *Protagoras*, in which chronologically, scenically, and thematically this would be possible. Mainly, because here, the vast majority of these are still alive³. In any case, the parents of these boys are the great absentees from the entire Platonic Corpus⁴.

All these absent parents are some of the great protagonists of the heyday of the Athenian Empire. In the nostalgic memory of the Athenians for whom Plato writes, these men, led by Pericles, would have shown incomparable political virtue, which explains the greatness the city had and the success of the political regime by which it was ruled, democracy. In contrast, their children represented the other side of the coin. Alcibiades, Critias, Charmides, Eryximachus, or Adeimanthus, among others, were the principal actors of the years following the

¹ Wolfsdorf (1997) and Serrano y Díaz de Cerio (2005). P. CXXVI–CXXX, pay attention to the problems of historical consistency of the scene, by Callias being portrayed as the host.

² For the ages of these men, see Nails (2002). According to Kerferd (1981). P. 17, the sophists started to accept boys as students at their fourteen years of age.

³ Alcibiades and Clinias became orphan at a very young age. The old Clinias died around 446 in the Battle of Coronea, which is why the first was placed under the guardianship of Pericles and the second under Aripbron's. Pericles, Glaucon, and Callicles died around 429 due to war or plague. Hipponicus disappeared around 422.

⁴ There are several characters who, as parents, we do see conversing with Socrates in the Platonic dialogues, and who curiously do show a certain concern for their children. Demodochus in the *Theages*, Lysimachus and Melesias in the *Laches*, and Critias in the *Euthydemus*. However, it is worth noting that none of these characters belong to the generation of Pericles, but rather to that of Socrates, while, in any case, they are not figures of high political relevance.

Peace of Nicias and the ones that lead to the degradation and final downfall of Athens. Some of them participated in the desecration of the Eleusinian Mysteries, the mutilation of the Hermae, the Sicilian expedition, the oligarchy of the Four Hundred, the Thirty Tyrants, or the Ten of the Piraeus. Unlike their parents, they will not be remembered for displaying political virtue or being strong supporters of the city's democratic regime. Rather, they represented the moral and civic depravity, unbridled ambition, corruption and political machinations, coup d'états, restriction of rights, civil war, despotism, and collaborationism with the enemy¹.

What the scene of the *Protagoras* comes to show with the absence of their parents is that this generation of youths, Hippocrates included, suffered significant neglect from their families regarding civic education. As it is hinted about Pericles, the illustrious parents of these men neglected their education. Socrates puts it this way: while the general, concerning matters proper to the school teachers, educated Paralus and Xanthippus in the best way possible, in what he was wise — that is, political virtue — he has let them wander around like a herd, “αὐτοὶ περιόοντες νέμονται ὡσπερ ἄφετοι” (319e3-320a4). But, he was not the only one. Just like Pericles, according to Lysimachus' account in the *Laches*, many parents, when boys became young men, “μειράκια γέγονεν”, let them go and do as they pleased, “ἀνεῖναι αὐτοὺς ὅτι βούλονται ποιεῖν” (179a4-5). This is actually what Aristides and Thucydides, Lysimachus' and Melesias' fathers, did, focused as they were on the affairs of the city (179c5-d1). This shows how a significant part of the responsibility for the corruption of the neglected youth and for the crisis of traditional morality that will drag the city into disaster lies on the negligence of the most representative generation of Athenian democracy².

¹ To learn more about the adventures of the young characters in the dialogue once they grow up, see Nails (2002) and Capra (2004). P. 257. We should not dismiss, as the latter has pointed out, that in the retrospective representation of the education received by the future political protagonists of the city, Plato may want to illustrate the failure of the sophistic pedagogical proposal. However, it is worth noting that what the dialogue shows first and foremost is that the primary responsibility for the failure of this education lies in the negligence of their parents.

² For insights into the relationship between parental attention to the education of their children and the care of the soul, as viewed through Xenophon, see Pichugina & Bezrogov (2017).

In the view of the *Protagoras*, this educational gap would be largely filled by sophistic teaching. Indeed, sophistry, regarding the transmission of political virtue, appears in the dialogue as the substitute for family and friends¹. In this sense, when Plato makes Protagoras – who is of the same generation as Pericles — say that there is no one present whom he couldn't act as a father to, “οὐδενὸς ὅτου οὐ πάντων ἂν ὑμῶν καθ' ἡλικίαν πατήρ εἴην” (317c2-3), its significance is more than chronological. However, such an educational replacement is presented as something capable to even exacerbate the psychological effects of the parental pedagogical neglect. For, while the parental abandonment implies a lack of restrictions and of standards of what must be desired by the young, the sophists, as it is promised by Protagoras, are there ready to supply them with what they are seeking (318e3-4, cf. 313d5). That is, akin to the producers of tyrants, “τυραννοποιοῖ”, in the *Republic*, the sophists' teachings help in the engendering, increase, and sustenance of the unleashed desires of the young (572c-573a).

At the same time, the dialogue invites us to speculate on what would have happened if someone like Socrates had occupied the place of the sophists. Indeed, Socrates also intervenes to offer the advice that Hippocrates needs in the absence of parental guidance. However, unlike the sophists, Socratic intervention does not involve granting, encouraging, and exciting what the young pupils desire. Socratic intervention, as befits a father figure, opts to address, through reasoning, to restrain, constrain, and control their desires. In this sense, and despite the impression Socrates may generate in the general public, Socrates' demeanor is aligned with traditional education, not only because he expresses a preference for familial and friendly advice but also because it is primarily restrictive or disciplinary regarding desires. To a large extent, the *Protagoras* invites us to appreciate through the figure of Hippocrates what Xenophon claims in the *Memorabilia* concerning other young associates. That is, all these boys whose education was abandoned by their parents, while they could enjoy the company of Socrates, could learn to control and govern their desires, even to steer them towards good purposes.

¹ Cf. Kerferd (1981) who considers that the shift towards sophistry would occur basically due to the specific formative demands generated in relation to the political changes initiated in the constitutional reforms of 462–461 BC, which would deepen into the democratic principles.

However, it is not difficult to wonder what will happen to them when separated from him, especially if they joined certain sophists: that they would end up corrupted (Xen. *Mem.* I. 2. 24-25)¹.

REFERENCES

- Adam, J., Adam, A.M. (1893) *Plato. Protagoras*. London: Cambridge University Press.
- Agotnes, K. (2017) “Socrates Sophisticated Attack on Protagoras”, in Pettersson, O., Songe-Møller, V, eds. *Plato’s Protagoras. Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*. Cham: Springer, 23–42.
- Altman, W.H.F. (2020) *Ascent to the Beautiful. Plato the Teacher and the Pre-Republic Dialogues from Protagoras to Symposium*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers
- Arieti, J.A. & Barrus, R. M. (2010) *Plato’s Protagoras: Translation, Commentary, and Appendices*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Barlett, R.C. (2016) *Sophistry and Political Philosophy. Protagoras’ Challenge to Socrates*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Capra, A. (2004) *Platone. Protagora*. Milano: La Nuova Italia.
- Coby, P. (1987) *Socrates and the Sophistic Movement: A commentary on Plato’s Protagoras*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Denyer N. (2008) *Plato. Protagoras*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gonzalez, F.J. (2000) “Giving Thought to the Good Together: Virtue in Plato’s *Protagoras*”, in Sallis, J. and Russon, J., eds. *Retracing the Platonic Text*. Evanston: Northwestern. University Press, 113–154.
- Gonzalez, F.J. (2014) “The Virtue of Dialogue, Dialogue as Virtue in Plato’s *Protagoras*”, *Philosophical Papers* 43 / 1, 33–66.
- Goldberg, L. (1983) *A Commentary on Plato’s Protagoras*. New York, Berne, Frankfurt: Peter Lang.
- Ildefonse, F. (1997) *Platon, Protagoras*. Paris: GF Flammarion.
- Kerferd, G.B. (1981) *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lampert, L. (2010) *How Philosophy Became Socratic. A Study of Plato’s Protagoras, Charmides and Republic*. Chicago – London: The University of Chicago Press.

¹ Strauss (2022). P. 271: “Hippocrates was the sort of fellow who could be horribly corrupted easily”.

- McCoy, M. (2017) "Plato's *Protagoras*, Writing, and the Comedy of Aporia", in Pettersson, O., Songe-Møller, V, eds. *Plato's Protagoras. Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*. Cham: Springer, 153–163.
- Monserrat, J., Casasampera, J. i Olivares, V. (1999) "Francisco J. Gonzalez: Una lectura del *Protàgoras* de Plató", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XI, 117–137.
- Morrison, J.S. (1941) "The place of Protagoras in Athenian Public Life (460–415 BC)", *The Classical Quarterly* 35. ½, 1–16.
- Nails, D. (2002) *The people of Plato. A prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Pichugina, V. & Bezrogov, V. (2017) "Fathers and sons' in Xenophon's teaching of the man taking care of himself", *History of Education*, 46(3), 275–289.
- Reale, G. (2006) *Platone. Protagora*. Milano: Bompiani.
- Roochnik, D. (1996) *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*. University Park: Penn State University.
- Sauppe, H. (1889) *Plato. Protagoras*. Boston & London: Ginn & Company.
- Schleiermacher, F.D.E. (1836) *Introductions to the Dialogues of Plato*. Cambridge – London: Deighton & Parker.
- Scolnicov, S. (1988) *Plato's Metaphysics of Education*. New York: Routledge.
- Segvic, H. (2006) "Homer in Plato's *Protagoras*", *Classical Philology* 101, 247–262.
- Serrano, R. y Díaz de Cerio, M. (2005) *Platón. Protàgoras*. Madrid: CSIC.
- Songe-Møller, V. (2017) "Socrates's Irony: A Voice from Nowhere? On Voice (Phōnē), Topos, and Atopos in Plato's *Protagoras*", in Pettersson, O., Songe-Møller, V, eds. *Plato's Protagoras. Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*. Cham: Springer, 165–176.
- Strauss, L. (2022) *On Plato's Protagoras*. Edited and with an Introduction by Robert C. Barlett. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Taylor, C.C.W. (1991) *Plato. Protagoras*. Revised Edition. Oxford: Clarendon Press.
- Wolfsdorf, D. (1997) "The Dramatic Date of Plato's *Protagoras*", *Rheinisches museum für philologie* 140 (3-4), 223–230.

ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЙ ТЕАТР КАК ШКОЛА ДЛЯ ГОРОДА

ПОЧЕМУ СОКРАТ НЕ БЫЛ ТЕАТРАЛОМ

В.К. ПИЧУГИНА

В статье рассмотрен феномен древнегреческого театра как особого пространства, где для тысяч зрителей создавался эффект города в городе, относительно педагогической силы которого до сих пор ведутся споры. В первой части статьи анализируются источники, в которых античные авторы обосновывают или отвергают то, что театр, для которого творили Эсхил, Софокл и Еврипид и который иногда посещал Сократ, мог выступать своеобразной школой для взрослых и взрослеющих. В диалогах Платона, главным героем которых был Сократ, обсуждается разница между мудростью философа, мудростью драматурга и мудростью софиста и выдвигается целый ряд аргументов в пользу того, что в театре происходит не массовое приобщение горожан к мудрости, а лишь демонстрация особого типа красноречия для народа. В сочинениях Аристотеля и Аристофана акцентируется внимание на том, что важно не запрещать драматургам быть наставниками для горожан, а понимать, что не все из них могут быть мудрыми наставниками, научающими горожан участвовать в жизни города и менять к лучшему свою жизнь. Во второй части статьи анализируются некоторые трагедии Эсхила, Софокла и Еврипида, которые определяются как источники, позволяющие выделить приоритетные способы наставления горожан. Обосновывается, что великие драматурги представляли на суд зрителей трагедии о трагедиях разных городов, где герои стремятся выступать наставниками для себя или наставлять других. Опора на классификацию видов трагедий Аристотеля позволила утверждать, что герои Эсхила, Софокла и Еврипида научались через перелом и узнавание, через страдание, через изменение характера и / или через чудесное происшествие. Это и открывало широкие возможности для того,

НУРОТНЕКАИ
2024. Вып. 8. С. 36–54
УДК 37.01; 1 (091)

НУРОТНЕКАИ
2024. Issue 8. P. 36–54
DOI: 10.32880/2587-7127-2024-8-8-36-54

чтобы зрители проецировали происходящее на сцене на себя и свой город, принимая наставления от драматургов и становясь особого рода учениками.

Древнегреческий театр был производным города, воплощением его культурной, религиозной, политической, экономической, образовательной и интеллектуальной жизни. Театральные зрелища были одним из главных событий для горожан: одновременно явлением, возвышающим над повседневностью, и проявлением повседневности, отражающим неразрывную связь праздников, обрядов, ритуалов, законов, порядков, норм и правил поведения. Расположение театра осуществлялось с учетом массовости зрелищ и всех возможных рисков: внезапный дождь, сильный ветер, землетрясение или просто плохая организация не должны были «разрушить день в театре, который с таким нетерпением ожидало городское население»¹. Фраза «весь город в театре» могла употребляться не только в переносном, но и в прямом значении. В диалоге Платона «Пир» Сократ — один из самых неординарных наставников эпохи деревянного театра — утверждает, что трагический поэт Агафон победил в театральном состязании более чем перед тридцатью тысячами зрителей (Pl. *Symp.* 175c). Современным исследователям более правдоподобной кажется цифра между четырнадцатью и семнадцатью тысячами зрителей, а обозначенная Платоном цифра рассматривается как художественное преувеличение². Так или иначе, в Афинах времен Платона большая часть горожан на время театрального фестиваля превращалась в зрителей. Сократа нельзя было назвать театралом, но он не пренебрегал театром и смотрел трагедии не только Агафона (Pl. *Symp.* 175e, 194b), но и Еврипида (*Diog. Laert.* II.33), возможно, анализируя их не столько с точки зрения содержания, сколько с точки зрения влияния на сограждан.

Афинский театр был необходимым для города пространством открытого диалога по насущным вопросам; местом возможного примирения аристократии с демократией, бедных — с богатыми, побежденных — с победителями и т.д. Безусловно, это было справедливо и для других городов, но особое положение Афин предо-

¹ Chaniotis (2007). P. 50.

² Goldhill (1997). P. 58.

пределяло во многом то, как жизнь города будет представлена на сцене. Речь шла не только о том, что поставленное в Афинах затем являлось в театрах других городов, но и о том, что, даже если действие трагедии выходило за пределы Афин, оно было особым типом проекции того, что происходило в Афинах. Театральные зрелища, имевшие место в Афинах, «заставляли граждан качественно иным образом, чем в других городах, постоянно размышлять над трудными вопросами», а драматургов — ставить эти вопросы, постоянно являя некое «зеркало», где все значимое далеко не всегда отражалось как красивое¹.

Каждый драматург сам решал, каким образом статика текста превратится в динамику спектакля, побуждающую зрителя сформировать определенное отношение к происходящему. Зрители проецировали происходящее с героями на себя, находя сходство между предлагаемыми примерами из мифоистории и окружающими его в реальности примерами. Пространство сцены, чаще всего, являлось пространством города², где декорации создавали иллюзию стен дворца или домов с дверями, благодаря которым герои перемещались во внутреннюю часть зданий или двигались со внешней стороны по улицам или дорогам. Таким образом, создавался эффект города в городе, относительно педагогической силы которого сломано и продолжает ломаться множество исследовательских копий. Научные споры, однако, не могут вестись без учета того, что уже сама величина ежегодной театральной аудитории давала возможность рассматривать драматургов как одних из самых влиятельных наставников города: слишком уж большое внимание было приковано к словам, сказанным со сцены перед несколькими тысячами зрителей, и следовавшим за этими словами действиям.

Современные исследования, касающиеся древнегреческого театра как части педагогической культуры, осуществляются преимущественно в двухнаправлениях. В рамках первого направления сосредоточены исследования, в которых рассмотрены те или иные аспекты театра как места, где окружающие реалии входили в резо-

¹ Esposito, Scully (2010). P. X–XI.

² Исключением, например, являются некоторые сцены, которые происходят за городом (например, в трагедии Эсхила «Жертва у гроба», действие начинается у могилы Агамемнона, а в трагедии «Электра» Еврипида — в доме обедневшего землевладельца).

нанс или диссонанс с надеждами и чаяниями граждан (В.М. Rogers, S. Halliwell, J.L. Kastely, F.I. Zeitlin, P.T. van Uum и др.). «Тональность» этому направлению во многом задал В. Йегер в первом томе книги об античной пайдеи и главах, посвященных Эсхилу, Софоклу, Еврипиду и Аристофану¹. Поскольку одним из ключевых было право граждан выразить себя в общественных местах, древнегреческий театр в целом и афинский театр как его особая форма рассматриваются как индикаторы нравственного здоровья / нездоровья общества и сферы образования. Второе направление объединяет работы, ставящие целью обнаружить в содержании сочинений древнегреческих драматургов отражение образовательных реалий (J. Carlevale, N. Croally, J. Gregory и др.). Исследовательский фокус сосредоточен на том, что древнегреческий театр был особым образовательным пространством: содержание трагедий и комедий позволяло зрителям извлекать уроки из военных конфликтов, расширять свои знания по географии и культуре других народов, быть в курсе последних веяний в литературе и искусстве. Выделенные направления исследований можно связать с двумя ключевыми вопросами: можно ли говорить о том, что в древнегреческом театре драматурги выступали в роли наставников, а зрители — в роли учеников, и, если да, то каким способом наставления отдавалось предпочтение?

***Могли ли драматурги быть наставниками для города:
вопрос Сократа и ответы Платона, Аристофана
и Аристотеля***

Сократ, как в следующем поколении утверждал Платон, неоднократно оценивал театр как особую школу для афинян. В уже упомянутом диалоге Платона «Пир» Сократ утверждает, что у них с победившим в театральном агоне трагическим поэтом Агафоном разные «мудрости», но он будет рад, если тот посидит с ним рядом на пиру, и его мудрость перетечет в Сократа, как вода перетекает в сообщающихся сосудах. Сократ по-доброму иронизирует по этому поводу и говорит Агафону: «Ведь моя мудрость какая-то ненадежная, плохонькая, она похожа на сон, а твоя блистательна и приносит успех...» (Pl. *Сутр.* 175e; пер. С.К. Апта). Эта ирония указывает на то, что поэты обладали достаточным авторитетом «как

¹ Йегер (2001). С. 283–334, 387–438.

учителя или контролеры знаний», а эту роль «Платон желает отнести только философии»¹, олицетворением которой является Сократ.

Далее диалог разворачивается таким образом, что Сократ предлагает Агафону держать речь перед пирующими так же бесстрашно, как он представлял свои творения на суд перед тысячами театральных зрителей. Агафон в ответ говорит о большой интеллектуальной разнице между аудиторией пирующих и театрами. И это сравнение не в пользу последних. «Несколько умных людей страшнее многих невежд...» (Pl. *Symp.* 194c; пер. С.К. Апта), — говорит Агафон. Сократ успокаивает его тем, что совсем недавно пирующие были в театре и принадлежали к тому самому большинству невежд. Контекстуально понятно, что Сократ просто подшучивает над Агафоном, но ход мысли поэта ему нравится. Сократ в изображении Платона не является ни театралом, ни завсегдатаем пиров: он сам по себе, уникален как носитель особой мудрости, по-настоящему нужной для города.

Важным для нас является то, что в этом диалоге не просто проводится граница между мудростью философа и мудростью драматурга, но и подчеркивается, что последняя уступает первой. В театре приобщение к мудрости происходит массово, а это значит, что такая мудрость (если это вообще может называться мудростью) не может быть сложной: это яркое и понятное «красноречие для народа» (Pl. *Grg.* 502c; пер. А.Н. Егунова). В диалоге «Горгий» Сократ уделяет этому особое внимание, когда пытается выпытать у собеседников их мнение об искусстве «угождать и многим душам сразу, не заботясь о том, что для них всего лучше» (Pl. *Grg.* 501d; пер. С.П. Маркиша). Он утверждает, что сочинение трагедий «почтенное и дивное занятие», но трагедии все же являются собой некий тип демагогии и ставят целью удовольствие зрителя, а не его образование (Pl. *Grg.* 502b–d). Если забрать у поэтов «напев, ритм и размер», останутся только обращенные к толпе слова. Сократ делает вывод, что толпа — это собрание слишком разных людей, поэтому направленное к ней поэтическое слово не может действовать точно. Это заявление Сократа, высказанное в присутствии Горгия, подводит к кульминационному для диалога вопросу о том, насколько мудрость драматурга близка к мудрости софиста. Театр рассматривает-

¹ Goldhill (1990). P. 108.

ся им как пространство массового ораторства. Рассуждая об этом, Сократ говорит о том, что хороший оратор всегда озабочен тем, чтобы «поселить в душах сограждан справедливость и прогнать несправедливость, поселить воздержность, изгнать распущенность и вообще поселить все достоинства, а все пороки удалить» (Pl. *Grg.* 504e; пер. С.П. Маркиша). Большинство поэтов для платоновского Сократа таковыми не являются, поэтому театр не является местом, где царит искусство правильного ораторства — ораторства не для удовольствия, а во имя избавления зрителей от пороков. Сократ так увлекается аргументами в пользу своей позиции, что обозначает и то, что может быть контраргументами: уравнивая софистов и поэтов по степени влияния на граждан, он позволяет последним «видеть себя учителями» для зрителей, «наподобие политических ораторов, которые стремились к совершенствованию граждан»¹.

Для Сократа возможности театра в передаче мудрости были спорными по целому ряду параметров, лежащих на границе педагогики и политики. В обоих примерах из диалогов Платона Сократ косвенно указывает на то, что если театр и можно признать образовательным пространством, то приобщение к мудрости там идет не совсем понятным для него путем. Для сторонника элитарного образования сама мысль о реализации какой бы то ни было образовательной практики для многотысячной аудитории казалось подозрительной. Сократ не принимал демократию как режим, дающий власть необразованной толпе, и не мог принять образование для толпы, данное властью демократии. Передача мудрости была для него достаточно длительным и интимным процессом, далеко выходящим за рамки массового приобщения к демократическим ценностям. В этом Сократ был близок к Еврипиду, который, как ученик Анаксагора, также привык к дозированному распространению мудрости среди достойнейших².

Платоновского Сократа беспокоит то, что трагедия стала опасным соперником не только для философии, но и софистики, потому

¹ Ober, Strauss (1990). P. 248.

Вероятно, поэтому до нас дошли отрывочные, но красноречивые свидетельства о Сократе, который мог быть автором трагедий Еврипида, и Еврипиде, который действовал на сцене как Сократ на агоре, т.е. инициировал широкое обсуждение вопросов образования (Пичугина [2023]. С. 22, 26).

что драматурги претендуют «на обучение истине, передачу знаний, улучшение сограждан и, без сомнения, спасение города»¹. В «Государстве» Платон сначала обозначает, что в споре за право наставлять горожан есть три стороны, далее постепенно выключает из него сначала софистов, а потом драматургов. Если софисты хотят быть носителями мудрости, то должны особым образом вести себя в театре и иных общественных местах: воспитывать сидящих рядом не криками, а тишиной. Платон говорит о том, что мы сейчас называем «эффектом толпы», и о рисках, сопровождающих приобщение к мудрости в театре, критикуя, однако, не поэтов, а софистов: «И какое воспитание, полученное частным образом, может перед этим устоять? Разве оно не будет смыто этой бранью и похвалой и унесено их потоком? Разве не признает юноша хорошим или постыдным то же самое, что они, или не станет заниматься всё тем же? Наконец, разве он не станет таким же сам?» (Pl. *Resp.* 492c; пер. А.Н. Егунова).

После этого Платон переходит к порицанию драматургов: «мудреное дело — сочинять трагедии» и, «раз уж трагические поэты такие мудрецы» (Pl. *Resp.* 568b; пер. А.Н. Егунова), то они смогут извинить тех, кто хочет исключить их из списка имеющих право наставлять горожан. Вина же поэтов в том, что они обладают способностью «портить даже настоящих людей», когда предъявляют зрителю излишне страдающего эмоционального героя, вместо того, чтобы учить зрителя сохранять спокойствие и не терять самообладания в любой жизненной ситуации (Pl. *Resp.* 605d–e). Говоря об особой природе убеждения в театре (той самой силе слова, сказанного со сцены и услышанного толпой зрителей), Платон дает понять, что софисты и философы могут обличать мудрость драматургов, но не могут отрицать ее силу. Основная претензия платоновского Сократа к драматургам в том, что они не должны пользоваться этой силой: не умея глубоко (т.е. по-философски) понимать жизнь города, не стоит пытаться наставлять горожан.

Именно это утверждение оспаривает непримиримый оппонент Сократа Аристофан в комедии «Лягушки», определяя театр как особое образовательное пространство со своими законами и правилами. Комедиограф вложил в уста «отца трагедии» Эсхила следующие

¹ Zeitlin (1990). P. 90.

слова: «Зевс свидетель, всё — правда! Но должен скрывать эти подлые язвы художник, / Не описывать в драмах, в театре толпе не показывать. Малых ребяток / Наставляет учитель добру и пути, а людей возмужавших — поэты. / О прекрасном должны мы всегда говорить» (Аг. *Ran.* 1054–1057; пер. Адр. Пиотровского). Чуть раньше герой Аристофана Еврипид уже объяснил механизм наставления взрослых, подчеркнув, что своими трагедиями заставлял людей задуматься, критически мыслить и по-настоящему понимать, как действовать лучше (Аг. *Ran.* 971–8), т.е. он научил их участвовать в жизни города, начав с пересмотра дел в своем доме. Неслучайно Дионис в этой комедии Аристофана готов утвердить первенство того драматурга, который в состоянии дать городу мудрый совет (Аг. *Ran.* 1420–1). Таким драматургом у Аристофана становится Эсхил, которого Дионис возвращает в мир живых, чтобы тот смог спасти город¹.

Современные исследователи, отталкиваясь от этих и других утверждений Аристофана, остро полемизируют о возможности древнегреческих драматургов выступать в роли наставников для горожан. Б. Роджерс подчеркивает, что «нет никаких конкретных доказательств использования διδάσκαλος в качестве названия профессии до Аристофана (*Eq.* 1235, *Nub.* 871, 1147, 1467, *Ran.* 1055), однако, проявившееся в “Лягушках” комическое разделение ποιητής и διδάσκαλος, очевидно, было необходимо к концу V в. до н.э.»². В современных реалиях любые рассуждения об этой необходимости неизбежно оказываются связаны с сильной, если не избыточной, опорой на Платона и Аристофана. Иронизируя на эту тему, Тереза Морган подчеркивает, что если добавить к ним «несколько отрывков из Ксенофонта и Аристотеля», будет заманчиво рассматривать полученный результат как «четкий портрет общества в школе»³. Не менее заманчиво будет также использовать этот результат и для портрета общества в театре как школе на сцене.

Так или иначе, этот портрет был бы неполным без Аристотеля. В «Поэтике» он утверждает, что эта сила мудрости драматурга обусловлена не только зрелищностью театральной постановки. Соглас-

¹ См. об этом: Saxonhouse (2018). P. 582–602.

² Роджерс (2021). С. 45, 90.

³ Morgan (1999). P. 46.

но Аристотелю, зрелищность — это один из элементов трагедии, который больше важен для победы поэта в театральном агоне, чем для зрителя театра и истинного любителя поэзии: «...сила трагедии сохраняется и без [сценического] состязания, и без актеров, а устройство зрелища скорее нуждается в искусстве декоратора, чем поэтов» (Arist. *Poet.* 1450b; пер. С.А. Жебелева). Зрелище, по Аристотелю, хоть и интересно зрителю, все же чуждо поэзии. Душевные волнения, вызванные чем-то внешним по отношению к трагедии, кажутся Аристотелю не такими важными, как волнения относительно ее содержания. Если кто и виновен в том, что зритель в театре не так приобщается к мудрости, как должно, то это не поэты, а организаторы театрального агона: «были хорошие поэты по всякой части, а теперь требуют, чтобы один [человек] превзошел каждого из них в лучшем его [достоинстве]» (Arist. *Poet.* 1456a; пер. С.А. Жебелева). Когда Платон высказывает свои претензии к организации театрального зрелища, он подтверждает, что театр является особым пространством, где есть те, кто учит, и те, кто учится. Однако к первым относятся не поэты: «...судья восседает в театре не как ученик зрителей, но, по справедливости, как их учитель, чтобы оказывать противодействие тем, кто доставляет зрителям неподобающее и ненадлежащее удовольствие» (Pl. *Leg.* 659b; пер. А.Н. Егунова). Согласно Платону, если поэты захотят приравняться к дурному вкусу зрителя, то судьи этого не позволят и своим решением воспитают зрителя, усовершенствовав его вкус. Древний порядок, подчеркивает Платон, лишал зрителей «дерзкого самомнения», т. е. желая считать себя судьями, и, если бы он сохранился до сих пор, в театре царил бы «господство лучших», а не «какая-то непристойная власть зрителей» (Pl. *Leg.* 701a; пер. А.Н. Егунова).

Как и Платон, Аристотель говорит об ответственности зрителя за то, как он реагирует на то, что видит на сцене. Прямо не называя театр школой, а зрителей учениками, Аристотель пытается примирить поэтов и философов, называя поэзию «философичной» (Arist. *Poet.* 1451b), а значит, открывающей возможность приобщения к мудрости. Аристотель смещает акценты, некогда расставленные платоновским Сократом: не нужно запрещать драматургам быть наставниками для города, нужно запрещать им быть плохими наставниками. Согласно Аристотелю, содержание трагедий предопределяет их разные виды, а значит, возможности драматургов приоб-

щать зрителя к мудрости намного шире, чем может показаться. Он выделяет четыре вида трагедии — трагедию сплетения, трагедию страданий, трагедию характеров или трагедию чудесного (Arist. *Poet.* 1456a), которые стоит являть зрителю в единстве, но это единство не всегда возможно. Каждый драматург был вправе решать как представить тот или иной мифологический сюжет зрителю, а значит, акцентировать внимание на значимой для него мудрости и выбрать оптимальный способ наставления горожан.

***Как драматурги могли наставлять город:
вопрос Сократа и ответы Эсхила, Софокла и Еврипида***

Древнегреческий театр, для которого творили Эсхил, Софокл и Еврипид и который иногда посещал Сократ, был одновременно форумом, храмом и школой для взрослых и взрослеющих, где зрителям указывали на правильность понимания тех или иных событий через демонстрацию одобряемых образцов мышления и поведения. Социальная, политическая и морально-этическая проблематика сходилась на сцене в сюжетные линии, за развитием которых аудитория следила с надеждой: «Пусть же правый будет прав!» (Aesch. *Supp.* 1072; пер. С.К. Апта). Драматурги предлагали зрителю подумать в театре над тем, что такое добродетель, мудрость и совершенство, заходя, тем самым, на педагогическую территорию. Для большинства простых горожан образование завершалось достаточно рано, и театр был для них местом, где можно было его продолжить в кругу сверстников и более старших граждан, восполнив пробелы в знаниях о прошлом или сформировав оценочные суждения о настоящем. Помимо вопроса о том, можем ли мы считать Эсхила, Софокла и Еврипида наставниками для города, существует еще один, не менее значимый и такой же «вечный», вопрос о том, можем ли мы объяснять исключительно драматическими целями частое стремление драматургов изображать героев в роли наставников друг друга.

Сократ, дознававшийся в диалогах Платона о возможности наставления через театральную поэзию, не ставит прямых вопросов о способах такого наставления, потому что все они ведут к чуждой ему мудрости. Платон использует Сократа как героя диалогов, где утверждается необходимость заменить произведения Гомера и поэтов на свою философию, «своего рода новую поэзию»¹. Утвержде-

¹ Destrée, Herrmann (2011). P. XIII.

ние такого рода требует от Платона некоторого упрощения рассуждений: все современные Сократу драматурги всего лишь последователи Гомера, поэтому рассуждая о драматургах как наставниках для города, Сократ почти «не делает никаких различий между поэтами-трагиками». Аристотель, напротив, идет по пути не упрощения, а усложнения, указывая на то, что сами трагедии очень разные (не то что их авторы). Эсхил, Софокл и Еврипид, обращаясь к тому или иному мифологическому сюжету, представляли на суд зрителей трагедии о трагедиях разных городов. Мифологический сюжет из героического прошлого того или иного города¹ превращался в ключ к пониманию настоящего своего города.

Опора на классификацию Аристотеля позволяет утверждать, что трагедии разных городов ставились как трагедии о четырех типах мудрости, которую трагический герой приобрел на глазах у театральных зрителей. Отметим, что современные исследователи акцентируют внимание преимущественно на героях трагедий, обучающихся через страдания². Следуя же логике Аристотеля, можно выделить трагедии, где герои обучаются через сплетение (перелом и узнавание), через страдание, через изменение характера и/или через чудесное. И пространственные координаты этого научения имеют исключительную важность: трагедии разных героев представлены как трагедии разных городов. Рассмотрим несколько примеров.

Трагедия сплетения, где есть перелом и узнавание, предполагала научение через особое обретение себя, некоторое затрудненное по каким-либо причинам понимание себя во имя других и самого себя. Лидером среди таких героев являлся Эдип, жизненный путь которого был связан с неоднократной потерей старой идентичности и необходимостью обретения новой³. Эдип был героем древнегреческих трагедий, для которого понятие «родной город» было практически не применимо. Его биография позволяет сказать, что на роль

¹ Выше мы уже подчеркивали, что особый статус Афин позволял этому городу «проявляться» даже тогда, когда местом действия трагедии являлся иной город. Однако это было возможно и для других городов, что будет обсуждено ниже.

² Halliwell (2005). P. 394–412; Gregory (2012). P. 532–535; Роджерс (2012); Пичугина (2022) и др.

³ См. об этом Zeitlin (1990).

этого города претендовали Коринф, Дельфы, Фивы и Колон. «Наряду с феноменом кочующего полиса возникает феномен кочующего горожанина, примером которого и является Эдип»¹. История скитаний Эдипа была хорошо известна зрителям по целому ряду трагедий, из которых до нас дошли трагедии Эсхила «Семеро против Фив», Софокла «Эдип в Колоне», «Антигона» и Еврипида «Финикиянки». Их анализ позволяет выдвинуть предположение, что каждую мифологическую историю о герое в промежуточных пространственных координатах (между Фивами и Афинами, Фивами и Дельфами, Афинами и Колоном и т.д.) можно понимать как историю пути человека к самому себе через город. В древнегреческих версиях трагедий об Эдипе трагедия сплетения разворачивается как трагедия Фив, где насилие порождает насилие, идущее через поколения потомков Лая. Этот город «вынужден наблюдать как каждое последующее поколение правителей» становится новым «неудачным воспитательным проектом: сначала таковым для Лая стал Эдип, а затем для Эдипа стали таковыми Полиник и Этеокл»². Фивы были одним из «любимых» городов для драматургов, обращавшихся к многочисленным мифологическим линиям, идущим от основания Фив и связанным с дальнейшей непростой судьбой города, которая сближала его не только с другими городами, но и целыми регионами: «И стоны с башен фиванских / Слезой в Финикии прольются...» (Eur. *Phoen.* 244–5). Выделяя трагедии сплетения, Аристотель подчеркивает, что это истории о тех, «кому довелось претерпеть или совершить ужасное» (Arist. *Poet.* 1453a; пер. С.А. Жебелева); пережить перемену «делаемого в свою противоположность» или узнать переход «от незнания к знанию» (Arist. *Poet.* 1452a; пер. С.А. Жебелева). Трагическая история об Эдипе становится, своего рода, маленькой «Одиссеей», где одним из определяющих является мотив путешествия, в ходе которого происходит научение через перемену/узнавание во имя возвращения совокупности разных статусов (отца, мужа, сына, правителя и др.). Помимо этого нельзя отрицать, что Эдип научается и через страдание, двигаясь от знания к незнанию и снова к знанию о самом себе, от тьмы неведения к свету и снова к тьме невидения.

¹ Pichugina (2023). P. 100.

² Пичугина, Ветошкина (2019). С.127.

Трагедия страдания предполагала цепочку некоторых событий, которые являются своеобразным механизмом научения, используемым бессмертными по отношению к смертным. Одними из наиболее ярких героев, обучающихся через страдание (если не брать царя Эдипа), является микенский царь Агамемнон. Трагедия Эсхила «Агамемнон» является оригинальной поэтической версией возвращения в Аргос лидера троянского похода, где события подчинены тому, что перед всеми главными героями некогда стоял выбор между добродетелью и победой. Выбрав в пользу победы (в разных пониманиях этого слова для каждого из героев), Агамемнон, Кассандра и Клитемнестра¹ в настоящем являются инициаторами своеобразной «эстафеты наставлений» в городе, где нет былого порядка. Агамемнон проделал долгий путь из Трои в Аргос, чтобы увидеть город, где удивительным образом проявляются черты Трои и никто не забыл об убийстве Ифигении, которое он организовал перед военным походом. Радость победного возвращения царя и ожидания светлого будущего («И пусть потомки почитают город наш / И полководцев наших...», Aesch. Ag. 580-1; пер. С. Апта) быстро переходят в скорбь о его кончине и размышления о прошлом. Взросление Агамемнона прошло среди людей, которые воспитывали не самым лучшим примером, а потому во взрослом возрасте ему остается только одно — воспитываться через страдание. Судьба города оказывается неразрывно связанной с судьбой его убитого царя — одного из представителей дома Атрея, где жестокость всегда пытались чем-то оправдать.

Трагедия характеров предполагала научение через изменения в стратегиях поведения и их оценках с точки зрения некоего канона героической добродетели. Иными словами, «...трагическая катастрофа — это результат действий, которые имеют свою основную и достаточную причину в человеческом характере. Из этого люди могут научиться мудрости»². Уникальным героем, изменения характера которого можно было наблюдать с рождения до совершеннолетия, являлся Орест. В древнегреческих трагедиях он был героем-ребенком, который рос и воспитывался, чтобы отомстить за смерть отца. Помимо трилогии Эсхила «Орестея», этот мотив находит от-

¹ Пичугина, Можайский (2019).

² Becker (1922). P. 428.

ражение у Еврипида («Ифигения в Авлиде», «Ифигения в Тавриде», «Электра» и «Орест») и Софокла («Электра»), где Орест также является героем, убегающим от других и самого себя то в разные города, то в разные моральные состояния. Орест, как и Эдип, проходит сложную процедуру узнаваний другими героями. Когда в трагедии Еврипида старик-воспитатель сопоставляет для Электры шрам, который ее брат получил в детстве, и шрам на лице у стоящего перед ними странника, Орест максимально приближается к Одиссею, также вернувшемуся в родные края и узнанному няней по шраму (Eur. *El.* 573-5). История Ореста также является историей пути человека к самому себе через город, которым является Аргос или Микены. Эти города, несколько напоминающие Фивы, с одной стороны, встречают сына, вернувшего себе отцовский трон, а с другой — будущего царя с сомнительной добродетелью. Все трагические истории об Оресте объединены тем, что герои слишком идеализируют его: он должен вырасти и отомстить за смерть отца, представ героем, подобным героям из «Одиссеи» и «Илиады». Убийства Эгисфа и Клитемнестры совершаются отнюдь не в рамках героического канона, и им предшествует череда противоречивых решений Ореста. Согласно Аристотелю, характеры проявляются не просто в выборах, обнаруживающихся в речах и поступках, но и в последовательности действий, обусловленных необходимостью или вероятностью тех или иных событий (Arist. *Poet.* 1454a). Отомстив за смерть отца, Орест вынужден пройти долгий путь очищения, который может быть рассмотрен как путь примирения со своим переменчивым характером и способностью к негероическим поступкам.

Трагедия чудесного предполагала научение через события, которые происходят с богами и / или в мире богов. Выделяя этот вид трагедии, Аристотель указывает на утраченную трагедию Эсхила «Форкиды» и трагедию о Прометее. В «Прометее прикованном» Эсхила титан говорит хору, что провинился перед богами тем, что отнял у смертных дар предвидения, а взамен дал знание и возможность обучать друг друга. За ослушание Зевса Прометей прикован к скале на краю земли — месту, которое только на первый взгляд не может вызывать никаких аналогий с городами, в которых живут люди. Посмотреть на страдания титана, наставить его или получить от него наставления приходит несколько героев, которые понимают, что Прометей наказан одним из тяжелейших наказаний — изгнани-

ем. В не дошедшей до нас трагедии Эсхила «Прометей раскованный» освобождение от этого наказания также имеет педагогическую коннотацию: согласно Аполлодору, Геракл освободил Прометея, предложив Зевсу в качестве замены кентавра Хирона (Apollo. *Bibl.* II.5.11). У Эсхила история о Прометее представлена как история наставления не только через изгнание, но и через чудесное избавление от него. Изгнание из города было тяжелым наказанием и для человека означало в лучшем случае лишение всех гражданских прав (в том числе и прав на образование для себя и своих детей), а в худшем — свободы или жизни. В «Финикиянках» Еврипида между Иокастой и ее сыном Полиником происходит такой диалог: «Скажи, дитя, отчизну потерять / Большое зло для человека, точно? / Огромное: словами не обнять...» (Eur. *Phoen.* 387–389; пер. И. Анненского). Титан, а также другие герои древнегреческих трагедий (Антигона, Орест, Медея, Полиник, Эдип и др.), научались через тяжесть изгнания или добровольного ухода из города. Зритель Эсхила, вероятно, мог проецировать происходящее на сцене на себя и свой город, не забывая про Афины — город с известным всем механизмом изгнания и множеством знаменитых изгнанников.

Еще раз подчеркнем, что Аристотель говорит нам о том, что выделенные им виды трагедий могут быть объединены в одной, что открывает возможность говорить о сложных сочетаниях научений героев через особое обретение себя в ходе перелома / узнавания, страдания, изменения характера или чудесное происшествие. Краткое сопоставление некоторых трагедий с классификацией Аристотеля позволило рассматривать древнегреческие трагедии как трагедии разных городов, где герои стремятся выступать наставниками для себя или наставлять других.

Древнегреческий театр как школа для города: вывод

Изучение феномена «города» на материале древнегреческих трагедий является исследовательским направлением, связывающим исследовательский поиск со множеством вопросов: в каком городе и почему происходит действие трагедии; как соотносилась реальная и поэтическая топография этого города; какие города и с какой целью упоминаются героями; уроженцы каких городов являются главными героями и как это находит отражение в сюжете? Появляются и многие другие вопросы. Ключевым вопросом для автора данной статьи является первый вопрос, который рассматривается не

столько с драматической (почему тот или иной мифологический сюжет именно так разворачивается в пространстве города), сколько с историко-педагогической точки зрения (почему именно этот город становится пространством, где герои борются за право наставлять других). Пространственные координаты научения героев трагедий имели исключительную важность, сопрягая реальную и мифологическую топографию Афин, Аргоса, Дельф, Микен, Колона, Трои, Фив и других городов.

Разные поколения одной семьи оказывались связанными с неким событием в далеком прошлом, которое предопределяло будущее: за действием по умыслу или незнанию часто следовало суровое наказание в виде прерывания родовых линий. Платон в «Государстве» выступает против педагогики, основанной на таком подходе, и приводит суждение Сократа, где тот цитирует несохранившуюся трагедию Эсхила «Ниоба»: «Опять-таки нельзя позволить юношам слушать то, что говорит Эсхил: / “Причину смертным бог родит, / Когда чей-либо дом желает истребить...”» (Pl. *Resp.* 380a; пер. А.Н. Егунова). Платоновский Сократ в очередной раз обосновывает то, что Эсхил, как и другие драматурги, является носителем упрощенной, а потому ложной мудрости. Театр определен Платоном как пространство, где массовое искусство порождает массовую педагогику, которую Сократ называет угодничеством, а приобщающихся через нее к мудрости — искателями удовольствий. Платоновский Сократ предпочитает не замечать то, что затем обосновал Аристотель, выделив разные виды трагедий и указав на сложность мудрости, к которой можно приобщиться в театре. Ответ на вопрос о том, почему Сократ не был театралом, лежит в плоскости сложного сочетания отрефлексированных и неотрефлексированных представлений о природе педагогической деятельности, которое имело место в античном мире и продолжает существовать в мире современном.

Материал поступил в редакцию 05.03.2024

Материал поступил в редакцию после рецензирования 20.03.2024

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Becker, T.A. (1922) “Aeschylus, Poet and Moralizer”, *The Classical Journal*, 17.8, 422–429.

- Chaniotis, A. (2007) "Theatre Rituals", *The Greek Theatre and Festivals. Documentary Studies*, P. Wilson, ed. NY: Oxford University Press, 48–66.
- Destrée, P., Herrmann, F.-G. (2011) Introduction, Pierre Destrée, Fritz-Gregor Herrmann, eds. *Plato and the Poets (Mnemosyne Supplements, № 328)*. Leiden-Boston: Brill, XIII–XX.
- Esposito, S., Scully, S. (2010) Odysseus on Stage, S. Esposito, ed. *Odysseus at Troy: Sophocles' Ajax and Euripides' Hecuba and Trojan Women. Translations with Introductions, Notes, and Essays*. Cambridge: Focus, IX–XIII.
- Goldhill, S. (1997) The audience of Athenian Tragedy, P.E. Easterling, ed. *The Cambridge companion to Greek tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press, 54–68.
- Goldhill, S. (1990) The Great Dionysia and Civic Ideology, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin, eds. *Nothing to Do with Dionysos?: Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton: Princeton University Press, 97–129.
- Gregory, J. (2012) Sophocles and Education, A. Markantonatos, ed. *Brill's Companion to the Reception of Sophocles*, Leiden-Boston: Brill, 532–535.
- Halliwell, S. (2005) Learning from Suffering: Ancient Responses to Tragedy, J. Gregory, ed. *A Companion to Greek Tragedy*, Oxford: Wiley-Blackwell, 394–412.
- Morgan. T. J. (1999) "Literate Education in Classical Athens", *The Classical Quarterly*, 49.1, 46–61.
- Ober, J., Strauss, B. (1990) Drama, Political Rhetoric, and the Discourse of Athenian Democracy, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin, eds. *Nothing to Do with Dionysos?: Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton: Princeton University Press, 237–270.
- Pichugina, V. (2023) Disciple-Mentor on the Rock: Learning through Suffering in Sophocles's *Oedipus at Colonus*, P. Mitsis, V. Pichugina, H.L. Reid, eds. *Paideia on Stage*. Parnassos Press, 99–119.
- Saxonhouse, A.W. (2018) "Save Our City": The Curious Absence of Aeschylus in Modern Political Thought, R.F. Kennedy, ed. *Brill's Companion to the Reception of Aeschylus*. Leiden-Boston: Brill, 582–602.
- Zeitlin, F.I. Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin, eds. *Nothing to Do with Dionysos?: Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton: Princeton University Press, 130–167.
- Йегер, В. (2001) *Пайдеия. Воспитание античного грека*. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. [Jeger V. (2001) *Paideija. Vosпитanie antichnogo greka*. Т. 1. М.: Greko-latinskij kabinet Ju.A. Shichalina].

- Пичугина, В.К. (2022) “Город в болезни и здравии: научение через физические или душевные страдания в древнегреческих трагедиях,” *ΣΧΟΛΗ* 16.1, 139–151. [Pichugina, V.K. (2022) “Gorod v bolezni i zdravii: nauchenie cherez fizicheskie ili dushevnye stradanija v drevnegrecheskih tragedijah,” *ΣΧΟΛΗ* 16.1. S.139–151].
- Пичугина, В.К. (2023) “Образование в городе сквозь слезы и смех: софистические речи в «Медее» Еврипида и «Облаках» Аристофана,” *Нυποθηκai* 7, 16–44. [Pichugina, V.K. (2023) “Obrazovanie v gorode skvoz' slezy i smeh: sofisticheskie rechi v «Medee» Evripida i «Oblakah» Aristofana,” *Нυποθηκai* 7,16–44].
- Пичугина, В.К., Ветошкина, М.К. (2019) “Город обреченных воспитательных проектов: историко-педагогический комментарий к трагедии Эсхила «Семеро против Фив»,” *Психолого-педагогический поиск* 3 (51), 119–127. [Pichugina, V.K., Vetoshkina, M.K. (2019) “Gorod obrechennyh vospitatel'nyh proektov: istoriko-pedagogicheskij kommentarij k tragedii Jeshila «Semero protiv Fiv»,” *Psihologo-pedagogicheskij poisk* 3 (51), 119–127].
- Пичугина, В.К., Можайский, А.Ю. (2019) “Наставления для победителей и побежденных в трагедии Сенеки «Агамемнон»,” *Эпохи* 27(2), 393–405. [Pichugina, V.K., Mozhajskij, A.Ju. (2019) “Nastavlenija dlja pobeditelej i pobezhdennyh v tragedii Seneki «Agamemnon»,” *Ephi.* 27(2), 393–405].
- Роджерс, Б.М. (2021) *До пайдеи: представления об образовании в трагедиях Эсхила*. СПб.: Издательство РХГА. [Rodzhers, B.M. (2021) *Do pajdeji: predstavlenija ob obrazovanii v tragedijah Jeshila*. SPb.: Izdatel'stvo RHGA].

Victoria K. PICHUGINA

ANCIENT GREEK THEATER
AS A SCHOOL FOR THE CITY

WHY SOCRATES WAS NOT A THEATERGOER

The article explores the phenomenon of ancient Greek theater, portraying it as a unique space where an entire cityscape unfolded before the eyes of thousands of spectators. Despite its mesmerizing effect, there's ongoing debate about its educational impact. In the first part of the article, sources are analyzed in which ancient authors argue for or against the notion that the theater, for which Aeschylus, Sophocles, and Euripides composed, and which was occasionally attended by Socrates, could serve as a kind of school for adults and

adolescents. Plato's dialogues, featuring Socrates as the central figure, dissect the differences between philosopher, playwright, and sophist wisdom, suggesting that the theater may not have been primarily aimed at enlightening the masses, but rather at showcasing persuasive rhetoric. Aristotle and Aristophanes stress the importance of playwrights acting as guides for citizens, albeit acknowledging that not all possess the wisdom to effectively mentor citizens in civic engagement and personal growth. In the second part, the article analyzes select tragedies by Aeschylus, Sophocles, and Euripides, seen as valuable sources for instructing citizens. These playwrights' works are depicted as poignant reflections of the challenges faced by inhabitants of various cities, with heroes striving to offer guidance to themselves or others. Based on Aristotle's classification of tragic forms, it suggests that protagonists in these tragedies undergo transformative experiences, whether through reversal, discovery, calamity and spectacle. This also opened up wide opportunities for spectators to project what was happening on stage onto themselves and their city, taking guidance from the playwrights and becoming a special kind of disciples.

ГАЛЕН КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ГРЕЧЕСКОЙ *PAIDEIA* ЭПОХИ ВТОРОЙ СОФИСТИКИ

И.В. ПРОЛЫГИНА

Благодаря обширному корпусу текстов Галена, в том числе, целому ряду его автобиографических сочинений и отдельных заметок мы достаточно много знаем о его воспитании и образовании. Согласно семейной традиции он получил классическое греческое образование (так называемой *paideia*), которое позволило ему из провинциального интеллектуала стать одним из влиятельных лиц в римском обществе и достичь статуса придворного врача. Блестящее владение словом, обширная эрудиция и активное участие в интеллектуальной жизни римской элиты дают основание считать Галена одним из авторов так называемой «Второй софистики». В статье анализируются различные свидетельства Галена о его учителях, начальном обучении и школьном образовании, достоверность которых верифицируется свидетельствами его современников. Помимо чтения и критики классических текстов, составлявших фундамент греческой пайдеи, большое внимание в образовании Галена уделялось изучению точных наук таких, как евклидова геометрия и арифметика, которые вместе с логикой Аристотеля позволили Галену придерживаться доказательного метода в медицине. Анализ частотности цитирования Галеном классических авторов показал, что его базовое образование было схожим с другими авторами его времени, тогда как цитирование медицинских авторов не имеет аналогов в античной литературе. К сожалению, о его библиотеке можно составить лишь общее представление, поскольку большая ее часть погибла еще при жизни Галена в пожаре 192 г., однако сам корпус его текстов представляет собой собрание различных знаний, редких текстов и цитат. На принадлежность Галена к кругу «Второй софистики» указывает и его интерес к языку и слову, который служил

HYROTNEKAI
2024. Вып. 8. С. 55–73
УДК 37.01; 1 (091)

HYROTNEKAI
2024. Issue 8. P. 55–73
DOI: 10.32880/2587-7127-2024-8-8-55-73

подтверждением его статуса интеллектуала. Целая серия ныне утраченных сочинений по античной грамматике, лексикологии и риторике, которые, автор которых, с одной стороны, выступает против чрезмерного лингвистического пуризма некоторых его современников, а с другой — против вольного истолкования устаревшей аттической лексики, позволяет взглянуть на Галена не только как на врача, но и как на выдающегося эрудита своего времени.

За последние тридцать лет появилось немало исследований, в которых Гален, несмотря на медицинский дискурс, рассматривается как писатель, имеющий много формальных общих черт с софистами I–II вв. н.э., а потому принадлежащий кругу авторов «Второй софистики»¹. Однако дискуссии о месте Галена среди авторов этого направления осложнились научными дебатами о правомочности этого термина и явления как такового. Сам термин «Вторая софистика» как обозначение круга «новых» софистов и ораторов периода 50–250 гг. н.э., специализирующихся на эпидейктических выступлениях, впервые встречается у Филострата, а в научной литературе используется с середины XX века². При этом некоторые исследователи выступили за расширенное понимание этого термина, полагая, что под ним следует подразумевать не только литературное, но и общекультурное движение, основанное на преемственности литературных и образовательных традиций, восходящих еще к классическому периоду³. Задача образования (*παιδεία*) состояла, прежде всего, в том, чтобы овладеть классическими греческими дисциплинами (грамматикой, риторикой и философией) и достичь статуса *παιδευμένος*, «образованного» человека, интеллектуала, способного высказываться на разные темы.

¹ О происхождении этого термина и его характеристике см. в хронологическом порядке: Bowersock (1969), Bowie (1970), Kerferd (1981), Richter and Johnson (2017). О Галене как представителе Второй софистики см.: Kollesch (1981). P. 1–11; Percy (1993); Staden von (1997). P. 33–54; Petit (2018), Nutton (2021).

² Whitmarsh (2005).

³ Brunt (1994). P. 25–52. Об образовании в греко-римском мире см.: Марру (1998), об образовании в период Второй софистики см.: Morgan (1998), Cribiore (2001), Watts (2006) и Webb (2017). P. 139–53.

Среди исследований образования в период Второй софистики большое внимание уделялось автобиографическим свидетельствам Галена, которые сохранились в целом ряде его сочинений. Греческое образование, полученное им в детстве и юности, а также блестящая грамматическая, риторическая и философская подготовка позволили ему овладеть инструментами, необходимыми для его научных поисков, а позднее — добиться авторитета в кругу римских интеллектуалов. В этой статье мы рассмотрим различные аспекты образования Галена, исходя из его собственных свидетельств и свидетельств его современников, и попытаемся дать оценку их достоверности.

Гален понимал под *παιδεία*, прежде всего, владение греческим языком и культурой, которое достигается как изучением самого языка (грамматики, риторики, диалектики), так и греческой мифологии, истории и поэзии. Кроме того, греческое образование подразумевало и изучение предметов, которые позволяли овладеть методами логического доказательства, а именно, геометрии, арифметики, логики, музыки и астрономии. Как известно, Филон Александрийский считал все эти предметы неотъемлемой частью так наз. *ἐγκύκλιος παιδεία*, «всестороннего образования»⁴. Этот термин, вновь введенный неопифагорейцами, начиная с I в. до н.э. использовался для обозначения идеала базового образования, необходимого для овладения любой будущей профессией. В список предметов Галена входили, скорее всего, грамматика, философия, риторика, музыка, арифметика, геометрия, астрономия и медицина.

Домашнее обучение; влияние отца

Гален не сообщает, в каком точно возрасте он приступил к обучению, но скорее всего, обучение начиналось в самом раннем возрасте, приблизительно с семи лет, если его отец следовал обычной греческой практике. Квинтилиан пишет, что для подготовки идеального оратора он взял за основу греческую модель образования, где ребенок начинал свое образование дома в возрасте 7 лет с изучения грамматики или посещал школу⁵. В своем «*Протретикуе*» Гален вспоминает о так называемых грамматистах (*γραμματιστής*),

⁴ Rijk (1965). P. 92. Термин *ἐγκύκλιος παιδεία* у Галена не встречается.

⁵ Quintilianus, *Inst. orat.* 1.1.15 ff.

преподавателях грамоты, обучавших детей читать и писать⁶. За изучением чистописания, по всей видимости, следовали занятия с грамматиком (*γραμματικός*), который преподавал подросткам чтение и критику классических текстов, составлявших фундамент греческой пайдеи, а позднее и с ритором (*ρήτορ*), который обучал их искусству составления речей. В своих сочинениях Гален неоднократно упрекает в невежестве тех, кто «никогда не обучался у ритора, ни — что совершенно обычно — у учителя грамматики, но настолько не обучен речам, что не в состоянии следовать за теми словами, что слышат от нас» и кто подобен «ослам, слушающим лиру»⁷. Он ничего не сообщает нам об изучении латинского языка, которым он тем не менее, видимо, неплохо владел по прибытии в Рим, и следы которого можно встретить в ряде его сочинений⁸.

Гален сообщает, что обучался под руководством своего отца вплоть до 14 лет, и за это время он дал ему прекрасное образование в области геометрии, арифметики, архитектуры и астрономии. При этом отец, скорее всего, не просто обеспечивал его образование, но и фактически обучал его, поскольку со слов Галена известно, что он сам был достаточно силен в тех же предметах, а также в литературе⁹. В трактате «*О собственных книгах*» Гален так вспоминает о своем начальном образовании:

<...> если бы не придерживался принципов геометрии, арифметики и счета, в которых изначально преуспел благодаря образованию, полученному главным образом от отца, унаследовавшего эти теоретические знания от деда и прадеда¹⁰.

Помимо прекрасного образования отец Галена обладал высокими нравственными качествами, унаследованными им как от своего

⁶ *Protrept.* 5 (Boudon-Millot 2002: 88-89 = K. I, 7).

⁷ *De animi aff. dign.* II, 2 (K. V, 64).

⁸ Boudon-Millot (2008). P.71-80; Boudon-Millot (2012). P. 32.

⁹ *De animi aff. dign.* 8 (K. V, 41 sqq. = De Boer, CMG V 4, 1, 1, p. 28); *De ord. libr.* IV (Boudon-Millot [2007]. P. 99); *De bon. suc.* 1, 16 (K. VI, 755). Деление периодов образования на семилетние сроки было вполне традиционным. В трактате «*О здоровье*» Гален упоминает о семилетних периодах, в течение которых происходит физическое развитие ребенка.

¹⁰ *De libr. propr.* XIV, 4 (Boudon-Millot [2007]. P. 164–165), рус. пер. Пролыгина (2017). С. 518. О семье Галена см.: Schlange-Schöningh (2003). P. 40.

отца, так и приобретенными благодаря посещению лекций разных философов¹¹. По словам Галена, он презирал власть, почести и славу, но старался следовать таким добродетелям, как справедливость, воздержание, храбрость и мудрость, которыми большинство людей хвалятся, но не обладают. Другой его отличительной чертой было умение не расстраиваться по разным пустякам, особенно из-за лишения каких-либо материальных благ¹². Впоследствии Гален посвятит аффектам души, в частности, печали, отдельный трактат, а в конце своей жизни напишет длинное письмо под названием «*О том, что не стоит печалиться*». Кроме того, будущий врач унаследовал от отца, которого он называет *φιλοῦργουρος*, т.е. «любящим земледелие»¹³, прекрасное знание сельской жизни, которое неоднократно пригодится ему впоследствии в его трудах по фармакологии.

О детстве Галена известно также, что он достаточно часто болел. В трактате «*О сохранении здоровья*» он упоминает о том, что его состояние здоровья стало меняться к лучшему, когда он стал придерживаться принципов гигиены:

Но, тем не менее, вот уже много лет мы не болели ни одной болезнью из тех, что исходит от тела, за исключением, как я уже сказал, однодневной лихорадки, которая крайне редко случалась из-за сильного переутомления. Хотя в детстве, в отроческий и юношеский периоды у меня было немало серьезных заболеваний¹⁴.

Философское образование

В 14-летнем возрасте Гален приступил к изучению философии. Владение философией, так же как риторикой, завершало классическое образование и открывало для молодых людей из провинциальной элиты возможности продвижения по социальной и карьерной лестнице в Римской империи. Кроме того, изучение философии, как говорит сам Гален, давало ему возможность изучить логику и метод геометрических доказательств, позволявший отличить истину от заблуждений¹⁵. Он сообщает, что посещал занятия у наставников

¹¹ *De indol.* 59 (Boudon-Millot, Jouanna [2010]. P. 19).

¹² *De animi aff. dign.* 8 (K. V, 43).

¹³ *De bon. suc.* 1, 16 (K. VI, 755, 18) и 5, 8 (K. VI, 783).

¹⁴ *De san. tuenda* (K. VI, 309), рус. пер. — авт.

¹⁵ *De animi aff. dign.* I, 8 (K. V, 42, 6), *De libr. propr.* XIV (Boudon-Millot [2007]. P. 164 = K. XIX, 39).

почти всех философских школ: у стоика — ученика Филопатора, у платоника — ученика Гая (а позднее в Смирне у платоника Альбина), у перипатетика — ученика Аспазия и эпикурейца из Афин, однако не приводит детальной информации о содержании своих занятий. Гален не упоминает еще два философских направления — кинизм и скептицизм, или пирронизм, потому что обе эти школы отрицали необходимость логической теории и системы доказательств. Отец, по-видимому, по-прежнему контролировал его образование, иногда сопровождая его на лекции и наблюдая за преподаванием и личными качествами наставника¹⁶.

Вспоминая о периоде учебы у философов, он говорит, что его интересовала, прежде всего, логика и доказательная теория. Однако несмотря на то, что он узнал множество логических теорем, большинство из них содержали противоречия и были бесполезны для системы доказательств. В итоге он пришел к выводу, что перипатетики, стоики и платоники расходятся во мнениях не только друг с другом, но и внутри самих школ, однако все признают справедливость геометрических доказательств в логической теории. Поэтому он советует всем опираться именно на эту систему доказательств, которую изложил в своем сочинении в пятнадцати книгах «*О доказательстве*»¹⁷. К сожалению, этот текст утрачен, поэтому сказать точно, каким образом Гален использовал геометрические доказательства для решения медицинских проблем, затруднительно. Исследователи полагают, что речь могла идти о доказательстве, основанном на доводах, которые можно формализовать с помощью диаграмм, нарисованных в виде геометрических фигур евклидовой модели¹⁸.

Медицинское образование

Примерно в 16 лет Гален приступил к изучению медицины, продолжая при этом свои занятия по философии. Он так описывает это время:

¹⁶ *De animi aff. dign.* I, 8 (К. V, 42), *De foet. form.* (К. IV, 695).

¹⁷ *De libr. propr.* XIV, 4–8 (Boudon-Millot [2007]. P. 164–165), *De animi aff. dign.* (К. V, 70). От трактата *De demonstratione* сохранилось только несколько фрагментов на греческом и несколько цитат на арабском. О попытке реконструкции этого текста см.: Chiaradonna (2009). P. 43–77; Navrda (2015). P. 265–287; Прольгина (2018).

¹⁸ Hankinson (1991). P. 17–22; Lloyd (2005). P. 110–130.

Вырастив нас на изучении арифметики, логики, грамматики и других предметов, которые относятся к [начальному] образованию, когда нам шел пятнадцатый год, он подвел нас к изучению диалектики, чтобы мы обратили ум только к философии. Затем под влиянием отчетливых снов он на семнадцатом году нашей жизни побудил нас заниматься медициной одновременно с философией¹⁹.

Решение отца представлено как результат сновидений, посланных божеством, которое легитимизировало отцовское решение и предопределило, таким образом, необычную судьбу будущего врача. Вполне вероятно, что мы имеем дело с определенным литературным топосом, который служил способом придать вес и убедительность событию²⁰. Гален неоднократно без лишней скромности вспоминает о своих исключительных способностях и таланте, юном возрасте и прекрасном базовом образовании, которые вызывали удивление и зависть у его товарищей. Кроме того, в отличие от них он одновременно изучал сразу два предмета: медицину и философию, что, несомненно, свидетельствовало и о его семейном благосостоянии. Вкладывая похвалу самому себе в уста одного из своих сокурсников, он пишет:

Ты пользовался и исключительной природой, и удивительным образованием (*παίδειά*) благодаря честолюбию твоего отца, и имеешь подходящий для учебы возраст, и обладаешь всем тем, что необходимо тратить для того, чтобы спокойно предаваться занятиям²¹.

По сложившейся еще со времен Гиппократов традиции изучение медицины могло занимать от 5 до 11 лет. Ученики обычно выбирали для обучения одну из медицинских школ или могли путешество-

¹⁹ *De ord. libr.* IV, 4 (Boudon-Millot [2007]. P. 99–100), рус. пер. Пролыгина (2016). С. 64. Ср. *De anim. cuiusl. aff.* I, 8 (Kühn V, 41 и далее).

²⁰ Упоминание о вещих снах было вполне традиционным для авторов той эпохи, например у Плутарха встречается более 50 таких упоминаний. Большая роль отводилась снам и в храмовой медицине, в частности, практиковались так называемые инкубации, целью которых было получение от божества указания к лечению. Гален упоминает и о других случаях следования советам, полученным в сновидениях, см.: *De libr. pr.* III, 4–5. О роли сновидений в Античности см.: Kudlien (1981). P. 117–30, Петрова (2010).

²¹ *De meth. med.* VIII, 3 (K. X, 560–561), рус. пер. — авт.

вать в поисках знаменитых лекторов по Средиземноморью. Известно, что Гален сначала обучался в Пергаме в школе Сатира, а затем переехал в Смирну в школу врача Пелопса. За это время он старался как можно лучше усвоить учение Гиппократов и изучить анатомию. Занятия заключались, по всей видимости, в теоретическом изучении и комментировании текстов Гиппократов, в практике диссекции животных и сопровождении наставника при лечении пациентов. К этому же периоду обучения у Сатира относится и встреча Галена с Элием Аристидом, о которой он упомянет позднее в своем «Комментарии к «Тимею» Платона»²².

Вторым учителем Галена был Пелопс из Смирны. Он был известен своими лекциями по анатомии, фармакологии и комментированием текстов Гиппократов. Гален познакомился с ним еще в Пергаме во время публичных дебатов между ним и врачом эмпирической школы по имени Филипп, посвященных роли опыта в медицине. Пелопс считал, что медицина не может полагаться только на опыт, тогда как Филипп доказывал, что может. Позже Гален посвятил этим памятным дебатам небольшое сочинение, где, как он говорит, «упорядочил доводы обоих собеседников», чтобы записать их для личного изучения²³. Эти дебаты показывают, какой интеллектуальный климат царил тогда в Пергаме, куда приезжали полемизировать знаменитые врачи. После Пелопса Гален учился у Стратоника, также уроженца Пергама и ученика Сабина, одного из известных комментаторов Гиппократов. В одном из своих сочинений он с похвалой отзывается о его медицинской практике и лечении больных²⁴.

После смерти отца Гален, по всей видимости, унаследовал хорошее состояние, которое позволило ему совершить ряд научно-образовательных путешествий по Средиземноморью. Практика совершать путешествия с целью посещения занятий у наиболее авторитетных преподавателей была вполне традиционной для греко-римской элиты того времени. И тем не менее, масштабы путешествий Галена были достаточно внушительными: он побывал в Смирне, Коринфе и провел несколько лет в Александрии²⁵.

²² *In Plat. Tim. comm.* (Schröder, CMG Suppl. 1 [1934]. P. 33).

²³ *De libr. pr.* II, 3–4 (Boudon-Millot [2007]. P. 140–141).

²⁴ *In Hipp. Epid. VI*, V, 14 (CMG V, 10, 2, 2 Wenkebach [1956]. P. 287).

²⁵ Nutton (1993). P. 12–26; Прольгина (2022).

**Цитирование школьных авторов
и библиотека Галена**

Большое число ссылок на классических греческих авторов, которые встречаются в текстах Галена, еще раз подтверждает высокий уровень образования Галена, его эрудицию и, соответственно, принадлежность к кругу «Второй софистики», для которого практика цитирования была неотъемлемой частью красноречия. Как показал Л. Перно, цитата выполняла двойную функцию: она обеспечивала авторитет и убедительность высказыванию и придавала речи красоту и приятность²⁶.

К списку традиционных школьных авторов, изучавшихся в Античности, согласно исследованию Т. Джонса²⁷, выполненному на основе анализа цитирования у 18 греческих и латинских авторов, в порядке частотности относятся: Гомер, Платон, Еврипид, Гесиод, Ксенофонт, Софокл, Аристофан, Демосфен, Аристотель, Пиндар, Геродот, Фукидид, Эсхин, Эсхил, Менандр, Феопомп, Архилох, Феофраст, Исократ, Сапфо, Эпихарм, Арат, Лисий, Каллимах, Гиперид, Эзоп, Стесихор, Алкей, Симонид, Хрисипп, Кратин, Феогнид, Ликург, Гиппократ и Вакхилид. К. Эллиот в своей диссертации, посвященной месту Галена в культуре Второй софистики, составил на основе анализа текстов TLG список греческих авторов Галена²⁸. По частоте прямого цитирования результаты оказались следующими: не считая Гиппократа, который цитируется 2 570 раз в 87 сочинениях, Гален приводит ссылки на Гомера (52 цитаты в 22 сочинениях), Платона (503 / 56), Еврипида (24 / 7), Гесиода (15 / 6), Ксенофонта (9 / 6), Софокла (3 / 2), Аристофана (8 / 7), Демосфена (8 / 5), Аристотеля (233 / 36), Пиндара (7 / 6), Геродота (17 / 9), Фукидида (24 / 15), Эскина (1 / 1), Эсхила (3 / 2), Менандра (5 / 5), Архилоха (4 / 3), Феофраста (66 / 18), Исократа (2 / 1), Сапфо (2 / 2), Арата (5 / 4), Лисия (3 / 3), Каллимаха (4 / 3), Гиперида (1 / 1), Эзопа (5 / 4), Стесихора (3 / 2), Симонида (1 / 1), Хрисиппа (345 / 23), Кратина (1 / 1), Феогнида (1 / 1) и Ликурга (5 / 2).

Приведенная статистика показывает, что чаще всего Гален цитирует античных греческих философов — Платона, Аристотеля,

²⁶ О роли цитирования в культуре Второй софистики см.: Pernot (1993), P. 726–738.

²⁷ Jones (1973). P. 39.

²⁸ Elliott (2005). P. 21–24.

Феофраста, Хрисиппа, что легко объясняется его интересом к физике, логике и этике, которые были частью философского знания. Среди античных поэтов и прозаиков Гален чаще всего цитирует Гомера, Еврипида, Фукидида и Гесиода, за которыми следуют Ксенофонт, Аристофан, Демосфен, Пиндар, Менандр и Каллимах. Порядок частотности цитирования в целом близок к порядку, установленному Джонсом, за исключением, пожалуй, Каллимаха. Обращает на себя внимание тот факт, что Гален достаточно мало цитирует греческих ораторов, что может косвенно указывать на то, что он не уделял большого внимания изучению риторики как самостоятельного предмета.

Помимо школьных авторов, к которым мы отнесли в данном случае и Гиппократ, Гален приводит огромное число ссылок на медицинских авторов как древних, так и современных, с которыми часто полемизирует и вступает в фиктивные диалоги. Таким образом, все эти данные указывают на то, что образование Галена в целом было схожим с образованием культурной элиты того времени, и его сочинения были написаны именно для этого интеллектуального круга. Сохранился живописный рассказ об одном случае на книжном рынке в Риме, в котором один из читателей Галена с легкостью по стилю определил подложность одного из сочинений, выставленных на продажу под его именем:

Ибо в Сандалиарии²⁹, где располагается большинство книжных лавок Рима, я увидел, как некие люди спорят об одной книге, находящейся в продаже, принадлежит ли она мне или кому-то другому, поскольку она была озаглавлена *Врач, Галена*. И когда кто-то решил купить эту книгу, считая ее своей, один муж из числа филологов, смущенный странностью заголовка, захотел ознакомиться с ее содержанием. Прочитав первые две строчки, он тотчас отбросил это сочинение, произнеся только, что это не стиль Галена и эта книга носит ложный заголовок. Сказавший

²⁹ Сандаларий или Сандалиарий, расположенный на северо-востоке римского форума мира, был известным римским кварталом, в котором находились книжные лавки и часто собирались городские интеллектуалы. О роли этих лавок в жизни римской интеллектуальной элиты см.: White (2009), Tucci (2008).

это, несомненно, получил первоначальное образование³⁰, которое дети эллинов получают сначала у грамматиков и риториков³¹.

Обилие цитат, которые приводит Гален, говорит и о прекрасной библиотеке, которой, по всей видимости, он располагал. К сожалению, судьба библиотеки после его смерти, в отличие от некоторых других библиотек выдающихся софистов, например, библиотеки Фаворина, которую последний завещал Героду Аттику, неизвестна. Из трактата «*О том, что не стоит печалиться*» известно, что значительная ее часть погибла в пожаре 192 г. Определить точный список его книжной коллекции представляется невыполнимой задачей по ряду причин, ясно изложенных В. Наттоном³². Во-первых, Гален не всегда уточняет, цитирует ли он то или иное произведение по первоисточнику или по какому-то собранию отрывков. Во-вторых, непонятно, имеет ли он текст перед глазами или цитирует его по памяти. Гален часто упоминает о полезности конспектов и других компиляций, а это говорит о том, что он не только составлял их для других, но и сам пользовался подобными рабочими инструментами. Как бы то ни было, сам корпус галеновских текстов представляет собой библиотеку различных знаний, собрание редких текстов и знаменитых цитат, своего рода интеллектуальное завещание.

О сочинениях Галена по грамматике, лексикологии и риторике

В своем автобиографическом трактате «*О собственных книгах*» Гален упоминает о своих сочинениях по грамматике, литературной критике и риторике³³. К сожалению, все они также были утрачены еще при жизни Галена во время пожара, случившегося в 192 г. в храме Мира, где хранились его рукописи³⁴. Среди этих сочинений Гален называет 48 книг «*О лексике аттических писате-*

³⁰ Под первоначальным образованием (*πρώτη παιδεία*) имеется в виду базовое образование, которое состояло из чтения и комментирования классических авторов.

³¹ *De libr. propr.* I, 1–4 (Boudon-Millot [2007]. P. 134–135), рус. пер. Пролыгина (2017). С. 494–495.

³² Nutton (2009). P. 19–34.

³³ *De libr. propr.* XX (Boudon-Millot [2007]. P. 173).

³⁴ *De indol.* 20 (Boudon-Millot [2010]. P. 8).

лей», которые представляли собой лексикон или словарь аттических писателей, собранный в алфавитном порядке. О содержании этого текста сохранились его замечания в трактате «*О порядке собственных книг*»:

Но по причине того, что многие врачи и философы порицают других за те греческие слова, для которых они сами устанавливают новые значения, я составил истолкование этих слов в 48 книгах, собрав их у аттических писателей, так же как другие слова — у комических. Итак, это сочинение написано, как я сказал, ради значений [этих слов]³⁵.

С одной стороны, сам факт составления подобного лексикона говорит о том, что внимание к языку было важной составляющей для утверждения статуса интеллектуала, занимающегося медицинской профессией. С другой стороны, из этого отрывка становится очевидно, что Гален не разделял стремления некоторых современников таких, как Лукиан или Фаворин, к чрезмерному лингвистическому пуризму, присоединяясь скорее к критике гиператтицизма Лукиана Самосатского³⁶. В своих сочинениях он неоднократно выражает негативное отношение к чисто терминологическим дискуссиям, которые ведутся о «словах» (*ὀνόματα*), а не о «фактах» (*πράγματα*)³⁷. Тем не менее, он прикладывает немало усилий к тому, чтобы сделать словарь античных и современных ему авторов сопоставимым и понятным и избежать неправильных терминологических толкований.

Далее в списке своих грамматических и лексикографических сочинений Гален поместил книги, посвященные лексике комедиографов: 3 книги «*Об общеупотребительной лексике Евполида*»; пять книг «*Об общеупотребительной лексике Аристофана*»; 2 книги «*Об общеупотребительной лексике Кратина*»; книгу «*Примеры особой комедиийной лексики*» и книгу под названием «*По-*

³⁵ *De ord. libr.* V, 1–4 (Boudon-Millot [2007]. P. 100–101), рус. пер. Пролыгина (2016). С. 66.

³⁶ *Demonax* 26, см. Swain (1996). P. 56–63.

³⁷ *Quod opt. med.* IV. 1 (Boudon-Millot [2007]. P. 291–292); *De diff. puls.* III (К. VIII, 494, 697), см. также: Staden von (1995). P. 499–518.

³⁸ Под «общеупотребительной лексикой» (*πολιτικὰ ὀνόματα*) Гален имеет в виду, скорее всего, лексику, отличную от диалектизмов или от любой научной лексики, требующей комментария.

лезно ли чтение древней комедии для учащихся». Гален, как следует из списка, интересовался не только словарем Аристофана, но и его современников Эвполида и Кратина, которые входили в канон комедиографов классического периода. Как показали Г. фон Штаден и В. Наттон, Гален часто использовал словарь комедиографов V и IV вв. до н.э. для объяснения медицинского или иного термина, особенно в комментариях на Гиппократ³⁹. В конце главы упоминает еще 3 сочинения: 7 книг «Против тех, кто порицает допускающих солецизмы в речи»; книгу «О ложных аттицизмах»; «О ясности и неясности» и книгу «Можно ли быть одновременно критиком и грамматиком».

Отношение Галена к риторике, как показал еще Л. Пирси⁴⁰, было неоднозначным и порой противоречивым. Уже Платон, порицая ораторов за использование риторики в корыстных целях, отнес последнюю к категории лести⁴¹, и эта репутация риторики как *какотехυία*, по сути мошенничества, сохранилась за ней вплоть до эпохи Квинтилиана⁴². Взгляды, цели и методы Галена существенно отличались от взглядов его современников — софистов, которые практиковали и обучали преимущественно эпидейктическому красноречию. Исследовательский характер его сочинений, разработанная система аргументации, унаследованная от аристотелевской теории научного метода, использование силлогизмов — диалектических, риторических и софистических, а также его преданность Платону и Гиппократу указывают на то, что его целью была *ἐπιστήμη*, а не *ἐπίδειξις*. Однако для того, чтобы убедительно обосновать превосходство своего научного подхода над словесными хитросплетениями софистов и риторов, Гален, как отметил Г. фон Штаден, «тоже вышел на публичную сцену и вписал свои выступления в эпидейктическую культуру, представленную его современ-

³⁹ Staden von (1998). P. 65–95; Nutton (2009). P. 30–31.

⁴⁰ Percy (1993). P. 445–456.

⁴¹ *Gorgias* 465a.

⁴² Quintilianus, *Inst. orator.* 2.15.3. В 2.20.2–3 Квинтилиан замечает, что риторику также называют *nullam artem* или *atechnia*, а также *supervacua artis imitatio* или *mataiotechnia*. К этой же категории «пустых» или «тщетных» видов искусств относит риторику и Гален в «Протретику» IX, 1 (Boudon-Millot [2002]. P. 100).

никами, известными как софисты»⁴³. Аудитория Галена, переходя от софистических дебатов к медицинским, вероятно, предъявляла к ним одинаковые риторические, театральные и эмоциональные требования. И, если верить рассказам Галена, то он не обманул их ожиданий, и зрители нашли в нем великолепно образованного и прекрасно владеющего всем риторическим инструментарием лектора, чья техническая виртуозность удивляла и наставляла восхищенную публику. Часто упрекая софистов за недобросовестность и пустословие, Гален тем не менее и сам в случае необходимости активно пользовался их приемами, подтверждая свою причастность культуре «Второй софистики».

Материал поступил в редакцию 26.02.2024

Материал поступил в редакцию после рецензирования 20.03.2024

СОКРАЩЕНИЯ

Сочинения Галена

De animi aff. dign. — De animi cuiuslibet affectuum et peccatorum dignotione et curatione

De bon. suc. — De bonis malisque succis

De diff. puls. — De differentia pulsuum

De foet. form. — De foetuum formatione

De indol. — De indolentia

De libr. propr. — De libris propriis

De meth. med. — De methodo medendi

De ord. libr. — De ordine librorum suorum ad Eugeanum

De plac. Hipp. et Pl. — De placitis Hippocratis et Platonis

De san. tuenda — De sanitate tuenda

In Hipp. Epid. VI — In Hippocratis librum VI epidemiarum commentarii

Protrept. — Adhortatio ad artes addiscendas

Другие авторы и их сочинения

Quintilianus

Inst. orat. — Institutio oratoria

⁴³ Staden von (1997). P. 53–54.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Издания и переводы

- Boudon-Millot, V. (2002) *Galien. Exhortation à l'étude de la médecine. Art médical*. Т. II. Paris: Belles lettres.
- Boudon-Millot, V. (2007) *Galien. Introduction générale. Sur l'ordre de ses propres livres. Sur ses propres livres. Que l'excellent médecin est aussi philosophe*. Т. I. Paris: Belles lettres.
- Boudon-Millot, V., Jouanna, J. (2010) *Galien. Ne pas se chagriner*. Т. IV. Paris: Belles lettres.
- Galen in Hippocratis Epidemiarum libr. VI comm. I-VI* (1956), CMG V 10, 2, 2. Ed. E. Wenkebach. Berlin.
- Galen in Platonis Timaeum commentarii fragmenta* (1934), CMG Suppl. Ed. H. Schröder. Leipzig, Berlin.
- Kühn, C.G. (1821–1833) *Claudii Galeni opera omnia*. Leipzig.
- Гален. (2018, 2019) “О том, что не стоит печалиться”, пер. с древнегреч. и комм. И.В. Пролыгиной, *Философский журнал*, Т. 11, № 4, 180–186; Т. 12, № 1, 181–189. [Galen. (2018, 2019) “O tom, chto ne stoit pechalitsya”, *Filosofskij zhurnal*. Т. 11, № 4, 180–186; Т. 12, № 1, 181–189].
- Гален. (2014) “Увещание к занятию медициной”, пер. с древнегреч. и прим. И.В. Пролыгиной, *Вестник Древней Истории*, № 3, 283–299. [Galen. (2014) “Uveshhanie k zanyatiyu medicinoj”, *Vestnik Drevnej Istorii*, № 3, 283–299].
- Гален. (2017) “De libris propriis. О собственных книгах”, перевод с др.-греч. и примеч. И.В. Пролыгиной, *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция*, Т. 11, № 2, 636–677. [Galen. (2017) “De libris propriis. O sobstvennych knigach”, *Schole. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya tradiciya*, Т. 11, № 2, 636–677].
- Гален. (2016) “О порядке собственных книг”, перевод с др.-греч. и примеч. И.В. Пролыгиной, *Историко-философский ежегодник 2016*. Институт философии РАН. М.: Аквилон, 50–68. [Galen. (2016) “O poryadke sobstvennych knig”, *Istoriko-filosofskij ezhegodnik 2016*. Institut filosofii RAN. M.: Akvilon, 50–68].

Исследования

- Boudon-Millot, V. (2008) “Galien de Pergame témoin de son temps: l'acculturation de la médecine grecque à la société romaine du II^e s. de n. è.”, *Semitica & Classica*, 1, 71–80.

- Bowersock, G. (2009) *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Bowie, E. and Elsner, J. (2009) *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brunt, P. (1994) “The Bubble of the Second Sophistic”, *BICS* 39, 25–52.
- Chiaradonna, R. (2009) “Le traité de Galien “Sur la démonstration” et sa postérité tardo-antique”, R. Chiaradonna, F. Trabattoni, eds. *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. Leiden–Boston, 43–77.
- Criboire, R. (2001) *Gymnastics of the Mind: Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Elliott, C.J. (2005) *Galen, Rome and the Second Sophistic* (Diss.). Australian National University.
- Hankinson, R.J. (1991) “Galen on the Foundations of Science”, J.A. López Férez, ed. *Galeno: Obra, Pensamiento e Influencia* (coloquio internacional celebrado en Madrid, 22-25 de Marzo de 1988). Madrid, 17–22.
- Havrda, M. (2015) “The purpose of Galen’s treatise On demonstration”, *Early science and medicine*, vol. 20 (3), 265–287.
- Jones, T. (1973) *The Silver-plated Age*. Lawrence.
- Kerferd, G.B. (1981) *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kollesch, J. (1981) “Galen und die Zweite Sophistik”, V. Nutton, ed. *Galen. Problems and Prospects*. London, 1–11.
- Kudlien, F. (1981) “Galen’s Religious Belief”, V. Nutton, ed. *Galen: Problems and Prospects*. London, 117–30.
- Lloyd, G.E.R. (2005) “Mathematics as a Model in Galen”, R.W. Sharples, ed. *Philosophy and the Sciences in Antiquity*. Aldershot, 110–130.
- Nutton, V. (2009) “Galen’s library”, C. Gill, J.M. Wilkins, T.J.G. Whitmarsh, eds. *Galen and the World of Knowledge*. Cambridge, 19–34.
- Nutton, V. (1993) “Galen and Egypt”, J. Kollesch and D. Nickel, eds. *Galen und das hellenistische Erbe*, Verhandlungen des IV internationalen Galen-symposiums 18-29 September 1989. Stuttgart, 12–31.
- Nutton, V. (2021) “Galen and Sophists”, *AION. Annali dell’Università degli Studi di Napoli*, vol. 43, 114–127.
- Pearcy, L. (1993) “Medicine and Rhetoric in the Period of the Second Sophistic”, *ANRW* 37.1, 445–456.
- Pernot, L. (1993) *La rhétorique de l’éloge dans le monde gréco-romaine*, 2 vols. Paris.

- Petit, C. (2018) *Galien de Pergame ou la rhétorique de la Providence*. Leiden-Boston: Brill.
- Richter, D. and Johnson, W. (2017) *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford.
- Rijk, L.M. (1965) “Εγκύκλιος παιδεία. A study of its original meaning”, *Vivarium* 3, 1965, 24–93.
- Schlange-Schöningen, H. (2003) *Die römische Gesellschaft bei Galen*. Berlin – New York.
- Swain, S. (1996) *Hellenism and Empire*. Oxford.
- Tucci, P.L. (2008) “Galen’s Storeroom, Rome’s Libraries, and the Fire of a.d. 192”, *Journal of Roman Archaeology*, 21, 133–149.
- von Staden, H. (1995) “Science as Text, Science as History: Galen on Metaphor”, Ph. van der Eijk, H. F. J. Horstmanshoff, P.H. Schrijvers, eds. *Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context: papers read at the congress held at Leiden University 13-15 April*, 2 vols. Amsterdam: Clio Medica and Atlanta: Rodopi, vol. II, 499–518.
- von Staden, H. (1997) “Galen and the ‘Second Sophistic’”, R. Sorabji, ed. *Aristotle and After*. BICS Suppl. 68, 33–54.
- von Staden, H. (1998) “Gattung and Gedächtnis: Galen über Wahrheit and Lehrdichtung”, W. Kullmann, J. Althoff, M. Asper, eds. *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*. Tübingen, 65–92.
- White, P. (2009) “Bookshops in the Literary Culture of Rome”, W. A. Johnson, H. N. Parker, eds. *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece and Rome*. Oxford, 268–87.
- Watts, E. (2006) *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley: University of California Press.
- Webb, R. (2017) “Schools and Paideia”, D. Richter and W. Johnson, eds. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*. Oxford: Oxford University Press, 139–153.
- Whitmarsh, T.G.J. (2005) *The Second Sophistic*. Greece and Rome: New Surveys in the Classics 35. Oxford.
- Марру, А.-И. (1998) *История воспитания в античности (Греция)*. М.: ГЛК. [Marrou, A.-I. (1998) *Istoriya vospitaniya v antichnosti (Greciya)*. М.: ГЛК].
- Петрова, М.С. (2010) “Онейрокритика в Античности и в Средние века (на примере Макробия)”, *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков*, М.: Круг, 176–228. [Petrova, M.S. (2010) “Onejrokritika v

Antichnosti i v Srednie veka (na primere Makrobiya)”, Intellektualnye tradicii Antichnosti i Srednich vekov, M.: Krug, 176–228.].

Пролыгина, И.В. (2022) “О роли научно-исследовательских путешествий в медицинском образовании II-III вв. н.э.”, *HYПОТЕКАИ. Журнал по истории античной педагогической культуры*, № 6, 17–39. [Prolygina, I.V. (2022) “O roli nauchno-issledovatel'skikh puteshestvij v medicinskom obrazovanii II-III vv. n.e.”, *HYПОТЕКАИ. Zhurnal po istorii antichnoj pedagogicheskoy kultury*, № 6, 17–39.].

Пролыгина, И.В. (2018) “Рациональное и сакральное у Галена”, *Философия. Журнал ВШЭ. Философия и сакральное в Античности*. Том 2. № 1, 33–51. [Prolygina, I.V. (2018) “Racionalnoe i sakralnoe u Galena”, *Filosofiya. Zhurnal VShE. Filosofiya i sakralnoe v Antichnosti*. Tom 2. № 1, 33–51].

Irina V. PROLYGINA

GALEN AS REPRESENTATIVE OF GREEK *PAIDEIA* OF THE SECOND SOPHISTIC ERA

Thanks to the extensive corpus of Galen's writings, which includes numerous autobiographical works and individual notes, we possess a wealth of information regarding his upbringing and education. According to a family tradition, he received a classical Greek education (known as paideia), which allowed him to transition from a provincial intellectual to one of the influential figures in Roman society and achieve the status of a court physician. His brilliant command of language, extensive erudition, and active participation in the intellectual life of the Roman elite justify considering Galen as one of the authors of the so-called “Second Sophistic”. This article scrutinizes Galen's various accounts of his mentors, early education, and scholastic experiences, with their veracity corroborated by contemporaneous testimonials. In addition to reading and scrutinizing the classical texts that formed the cornerstone of Greek paideia, Galen's education placed great emphasis on the study of exact sciences such as Euclidean geometry and arithmetic, which, together with Aristotle's logic, enabled Galen to adhere to the evidence-based method in medicine. An analysis of Galen's citation frequency of classical authors revealed that his foundational education was similar to other authors of his time, whereas the citation of medical authors is unparalleled in ancient literature. Unfortunately, we can only form a vague notion of his library since much of it was lost in a fire during Galen's lifetime in 192 AD. However, his collection of texts is a mix of various

knowledge, rare writings, and quotes. Galen's interest in language and words, which confirmed his status as an intellectual, suggests his association with the "Second Sophistic" group. He wrote several works on ancient grammar, word usage, and rhetoric, criticizing both extreme linguistic purism and loose interpretations of old-fashioned Attic language. This paints Galen not just as a doctor but also as a knowledgeable figure of his time.

КОНЦЕПЦИЯ ДУШИ ХРИСТИАНСКИХ УЧИТЕЛЕЙ РАННЕЙ ЦЕРКВИ

А.В. КАРГАЛЬЦЕВ

Статья посвящена учениям о душе, которые выработывались в раннехристианской традиции до IV в. В большинстве отечественных исследований на данную тему предпринимается попытка найти универсальное святоотеческое определение души, однако в данной работе дается обзор всего многообразия представлений, которые сформировались в Ранней Церкви в доконстантиновскую эпоху. Автор приходит к следующему заключению: распространенное мнение о том, что раннехристианские авторы формируют свои взгляды о душе, основываясь на актуальных философских учениях, не подтверждается источниками. Христианские писатели спорят с современной им философией, и при этом в большей степени опираются на авторитет Св. Писания и церковной традиции, творчески перерабатывая философские идеи. Христиане используют лишь общее представление о душе, которое было выработано античными философскими школами. Идеалистическое понимание души, получившее распространение среди эллинизированных иудеев диаспоры и первых христиан, сделало понятной христианскую проповедь в греческом мире. Церковные учителя используют как «платоническую» нематериальную концепцию души, так и условно «аристотелианскую» материалистическую. Автор статьи приходит к выводу, что выбор в пользу той или иной модели зависел от региональной специфики. В тех провинциях Римской империи, где степень эллинизации была выше, наблюдается большее тяготение к идеалистическому пониманию души. Напротив, в римской Северной Африке, где эллинистическая культура не получила распространения, а местное население в целом тяготело к религиозному буквализму и материализму, свойст-

HYROTNEKA I
2024. Вып. 8. С. 74–88
УДК 37.01; 1 (091)

HYROTNEKA I
2024. Issue 8. P. 74–88
DOI: 10.32880/2587-7127-2024-8-8-74-88

венному в том числе пунической культуре, распространяется материалистическое учение о душе. Поскольку именно в римской Африке рождается христианская латынь, то местный религиозный буквализм становится специфической чертой латинского богословия в целом.

Изучению раннехристианских представлений о душе традиционно отводится заметное место в научной работе¹. Без преувеличения можно сказать, что интерес к данной тематике не ослабевает, равно как и нет ощущения исчерпания исследовательского потенциала данной темы². Душа как центральный элемент христианской антропологии, безусловно, может изучаться и в контексте античной педагогики; вслед за философскими школами появлялись и аналогичные христианские, предлагавшие как новое видение души, так и новые основания для ее изучения.

Среди отечественных трудов также достаточное количество работ посвящено учению о душе. Так, начиная с XVIII в. целый ряд крупных отечественных ученых посвящает свои академические исследования самым разным аспектам этого учения³. Ф.А. Голубинский писал: «После учения о Боге представляется ближайшим предметом рассмотрения душа человеческая»⁴. Данная тематика не утратила своей актуальности и в современной отечественной науке⁵. Однако большинство работ отличает ряд существенных недостатков: во-первых, конфессиональная ангажированность, влияющая, в том числе, на выборку раннехристианских авторов, когда предпочтение отдается преимущественно восточным или западным отцам Церкви, более ортодоксальным христианским авторам и пр.; во-вторых, попытка представить святоотеческое учение в виде некоей

¹ Отметим лишь некоторые общие актуальные исследования по данной тематике: Frede D., Reis B. (eds.) (2009); Gonzalez (2014); Finney (2017).

² Подробное описание эволюции исследовательских подходов к изучению раннехристианского понимания души см.: Bovon F., Hébert M. (2011). P. 433–435.

³ Перечень авторов XVIII–XX вв., посвятивших свои исследования указанной проблеме, см.: Гаврюшин (ред.) (1997).

⁴ Голубинский (1871). С. 1.

⁵ См., например: Чухно (2004).

единой традиции, универсального учения отцов, что, очевидно, вступает в противоречие с содержанием источников; в-третьих, очень свободная выборка христианских писателей, среди которых наибольшее внимание уделяется представителям зрелой патристики¹. Таким образом, наше небольшое исследование призвано восполнить все вышеуказанные пробелы.

Раннехристианское учение о душе, очевидно, восходит к традициям греческой философии. Это подтверждается не только тем обстоятельством, что христианская модель в наибольшей степени соотносится с греческим представлением о душе как той или иной форме проявления сознания, но и тем, что церковные учителя спорят преимущественно с представителями самых разных направлений греческой философии. В этом смысле разница между новозаветной $\psi\upsilon\chi\eta$ и ветхозаветной $\psi\acute{\alpha}\chi$ в первую очередь в том, что последняя в большей степени была связана с представлением о физической жизни². Эта разница была хорошо известна раннехристианским авторам (Orig. De Princ. II.8).

Также необходимо учесть замечания Д. Мартина о нерелевантности древних и современных понятий «дух», «душа», «тело» и, кроме того, о крайней размытости их содержания у античных авторов³. Существует научный консенсус, что классическое античное учение о душе восходит к ранней пифагорейской традиции⁴. При всей очевидной сложности ее исследования, связанной с отсутствием письменных источников, все же принято считать, что именно Пифагор впервые сформулировал идею бессмертной и бестелесной души⁵. Впрочем, точных сведений на этот счет не было уже у представителей классической греческой философии, начиная от Филолая

¹Как отмечает Т.А. Чухно, «отличительным признаком принадлежности к святоотеческой традиции служит ортодоксальность вероучения, измеряемая степенью близости к чистоте Евангельской истины, передаваемой наиболее авторитетными отцами церкви»: Чухно (2004). С. 66.

²Как справедливо замечает Р. Штайнер, попытка представить $\psi\acute{\alpha}\chi$ (nephesh) как духовную субстанцию, независимую от тела, потерпела неудачу: Steiner (2015). P. 2. См. также: Laurin (1961). P. 131.

³Martin (1995). P. 3.

⁴Подробнее см.: Huffman (2009). P. 21–22.

⁵Как указывает Ч. Кан, учение Пифагора означало принципиальный разрыв с гомеровским представлением о душе: Kahn (2001). P. 18.

Кротонского (который понимал пифагорейскую душу как общее понятие жизни¹) и заканчивая Аристотелем (который рассуждал в основном о проблеме переселения душ [Philop. In De Anim. 69.24–70.32]). Принято считать, что последующая традиция сводится к спору перипатетиков и платоников о материальности и нематериальности души, однако и здесь не все так просто: о телесности души учили и стоики, настаивая, что телесно все, что существует; эпикурейцы, которые указывали, что все движущиеся объекты являются телами; и даже некоторые платоники, такие как Антиох Аскалонский, которые не делали различия между материальным и нематериальным². В этом смысле Платон и его последователи в вопросе учения о душе были, пожалуй, единственными убежденными идеалистами, хотя, как замечает Э. Гонзалез, непоследовательность этой модели и стала причиной критики со стороны других философских школ³.

В известной степени такое разделение облегчает исследование раннехристианских учений о душе, поскольку позволяет объяснить появление тех или иных нематериалистических моделей души влиянием платонизма. Так, уже в раннем анонимном христианском сочинении «Послание к Диогнету» можно обнаружить следующее рассуждение: «Душа распространена по всем членам тела, и христиане по всем городам мира. Душа, хотя обитает в теле, но не телесна, и христиане живут в мире, но не суть от мира. Душа, будучи невидима, помещается в видимом теле; так и христиане, находясь в мире, видимы, но Богопочтение их остается невидимо <...>. Бессмертная душа обитает в смертном жилище; так и христиане обитают, как пришельцы, в тленном мире, ожидая нетления на небесах» (Diogn. 6). Трудно определить, к какой именно философской школе принадлежал автор данного сочинения. Высказывались предположения о его стоических взглядах, влиянии на него Татиана, автор также именовался «христианским софистом»⁴. На наш взгляд, гораздо важнее то обстоятельство, что послание было, вероятно, составлено в середине II в. в Александрии, где, как будет показано

¹ Huffman (1993). P. 328–332.

² Martin (1995). P. 8–9.

³ Gonzalez (2013). P. 482.

⁴ Подробнее см.: Кричфалуший (2017). С. 211–215; Мазаев (2018). С. 146–157.

далее, постепенно формировалась христианская школа, находящаяся под общим влиянием платонического идеализма¹. Это влияние можно обнаружить и в сочинениях других христианских авторов II в. Юстин Философ в «Первой апологии» сообщает: «Платон также говорил, что грешники придут на суд к Радаманту и Миносу и будут ими наказаны; и мы утверждаем то же самое, но по-нашему, судьей будет Христос, и души их будут соединены с теми же телами и будут преданы вечному мучению, а не продолжены только тысячи лет, как говорит Платон» (Just. Apol. I.8). Как отмечает М. Финней, Юстин был, вероятно, первым автором, который осмысливает воскресение плоти, на фоне которого формируется и христианское учение о душе². Для апологета важно подчеркнуть принципиальное различие между телом и душой: первое изменяемо, материально, разрушаемо, подвержено греху и может быть восстановлено Богом после всеобщего воскресения; вторая зависит от тела, вопреки учениям философов и гностиков, учащих о полной свободе души, но при этом может быть исправлена через обращение в христианство.

Наиболее полное среди христианских учителей Востока (хотя и не всегда последовательное) учение приводит Ориген. Он также, на наш взгляд, тяготеет к платоническому идеализму, хотя среди исследователей и нет единства по данному вопросу³. Существует известная проблема разделения в его сочинениях души и духа как терминологически, так и сущностно. Более того, есть точка зрения, что для Оригена это взаимозаменяемые понятия: что, на наш взгляд, вполне объяснимо, если понимать человеческую душу как форму, которую принимает человеческий дух⁴. Ориген придерживается

¹ Десницкий (2000). С. 119.

² Finney (2017). P. 146–147.

³ Как справедливо отмечает А. Крузель, механический перенос понятий классической философии в пространство христианской антропологии является некорректным. Так, например, различие между *νοῦς*, *θυμός*, *ἐπιθυμία* Платона и *πνεῦμα*, *ψυχή*, *σῶμα* Оригена заключается в том, что в первом случае представляет собой описание души, а во втором — всего человека: Crouzel (1981). P. 36. По мнению Д. Барнса, правильнее было бы говорить о зависимости христианских авторов от античной философии в вопросах учения о душе, нежели безусловного следования ей: Barnes (2009). P. 447.

⁴ Crouzel (1981). P. 37–39.

трехчастной антропологической модели, указывая, что человек состоит из духа, души и тела. Душа и дух нематериальны и противостоят материальному телу: «все души и вообще все разумные существа, как святые, так и грешные, сотворены, или созданы; все они, по своей природе, бестелесны» (Orig. De Princ. I.7). В этом смысле человеческую душу следует отличать от душ животных, «даже живущих в воде», поскольку «кровь всех животных есть душа их» (Orig. De Princ. II.8). Ориген уточняет, что «все души и вообще все разумные существа» были изначально бестелесны по природе и сотворены Богом во Христе (Orig. De Princip. I, 7, 1). Он, очевидно, был более близок к платоникам и в том, что учил о предсуществовании души. Сама душа при этом состояла из двух частей, высшей и низшей и, очевидно, была бессмертна. Рассуждая о воскресении, Ориген подчеркивает, что проблема эта касалась смерти и воскресения тела, которое при этом призваны «служить нам одеждою» (Orig. De Princ. II. 10). После всеобщего воскресения человек возродится в своем собственном теле, которое станет духовным в том смысле, что уже более не будет подвержено тлению и изъянам материального мира (Orig. De Princ. II. 10.1). Наконец, именно в этом смысле можно понимать противостояние души и тела, а также вывести концепцию греха, который проявляется в изменяемой природе бытия, т.е. в воздействии разрушаемой и тленной материи на душу. Таким образом, для Оригена существование души первично по отношению к телу. При этом, хотя тело и является известным отягощением для души, но может и не являться им, если душа в силу определенных упражнений и христианского научения перестает слушаться греховных побуждений плоти. Именно в этом ключе, на наш взгляд, можно рассматривать всю антропологию так называемой александрийской богословской школы, где принципиально разделение тела и души на материальную и нематериальную субстанции. Греховное тело влияет на душу, но делает это не безусловно, а только в той степени, в какой может подчинить человеческое сознание. Если же душа пребывает в благочестивом состоянии и не подчиняется греховным желаниям тела, то и сама она не грешит. Имея иную природу с телом, душа может быть и независимой от тела.

Совершенно иное понимание души мы видим с рождением христианской латыни в римской Африке, у истоков которой стоит

Тертуллиан. Концепция души занимает важное место в мысли африканского апологета, поэтому ей посвящено несколько отдельных сочинений. По мнению Тертуллиана, душа происходит из дыхания Бога (Tert. De Anim.3) и имеет тварную и материальную природу. Он настаивает, что душа — это тело (Tert. De Anim.5). Именно телесность и материальность души является главным отличием теологии Тертуллиана от взглядов богословов Востока. Тертуллиан не только спорит с платониками, находившимися вне Церкви, но и с еретиками-идеалистами, к которым он относил гностических учителей. Душа не просто является материальной по своей природе и занимает все внутреннее пространство тела. Душа неделима и имеет однородную структуру. В доказательство этого аргумента Тертуллиан приводит свидетельство некоей анонимной сестры по вере, «сподобившейся даров откровения»: «Среди прочего мне была показана душа телесным образом, и казалась она духом, но была не пустой и порожней по качеству, а напротив, такой, которую, кажется, можно удержать, — нежной и светлой, цвета воздуха, с обликом точно как у человека. Таково было видение» (Tert. De Anim. 9.4). По общему мнению, Тертуллиан придерживается здесь стоической концепции, несмотря на его критику этой философской школы (Tert. De Anim. 5.2; 14.2 etc.)¹. В соответствии с ней душа имеет пространственное измерение, форму и цвет. Описание крещения носит у Тертуллиана совершенно телесный характер. Апологет исходит из того, что над водами и в самой воде в силу библейского обетования присутствует Дух Божий (Быт. 1:2), что понимается им вполне буквально (Tert. De Bapt. 3.2)². Осмысляя таинство как реализацию универсального философского принципа, что подобное воздействует на подобное (Plat. Tim.35a1–b3; Arist. De Anim. II 4. 415b24)³, по Тертуллиану, крещаемый получает очищение души от грехов, подобно тому, как вода смывает грязь с тела (Tert. De Bapt.

¹ Leal (2006). P. 399–403.

² In primordio, inquit, fecit deus caelum et terram: terra autem erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum, et spiritus dei ferebatur super aquas. habes, homo, imprimis aetatem venerari aquarum, quod antiqua substantia; dehinc dignationem, quod divini spiritus sedes, gratior scilicet ceteris tunc elementis.

³ Подробнее, см.: Месяц (2021). С. 309–313.

4.5)¹. Апологет несколько раз подчеркивает, что смерть — это, в первую очередь, «разделение тела и души» (Tert. De Anim. 51.1) или даже «плоти и души» (Tert. De Anim. 52.1). Более того, он считает, что мнения Платона и Демокрита о том, что душа после смерти может еще долгое время находиться в теле, является ошибочным (Tert. De Anim., 51.2). Далее пути человеческих душ расходятся, потому что душа мученика, «удалившись от тела, сразу пребывает у Господа», поскольку тот «по заслуге мученичества будет послан в рай, а не в преисподнюю» (Tert. De Res. Carn.43), все остальные же пребывают в преисподней до Страшного Суда, и далее после воскресения плоти праведники попадают в рай, а грешники — в геену на вечное мучение.

Как отмечает Д. Барнс, Тертуллиан в силу своего еретического невежества игнорирует в этом случае проблему младенческой смерти или факт старения тела, но это не так². Но, во-первых, о возвращении души в свое собственное тело, как уже отмечалось выше, пишет и Ориген, а, во-вторых, в трактате «О воскресении плоти» апологет специально подчеркивает, что «после воскресения нам предстоит обновление <...> единократное и совершенное» (Tert. De Res. Carn.40) и подробно останавливается на примере Лазаря, плоть которого после смерти была разрушена гниением «до отвратительности, да при этом зловонная от разложения», но «Лазарь воскрес во плоти и притом с душой» (Tert. De Res. Carn.53). Наконец, между смертью и Страшным Судом души продолжают свое материальное бытование, ведь «пример Лазаря свидетельствует, что и теперь души в преисподней мучаются и наслаждаются, хотя они наги и лишены плоти» (Tert. De Res. Carn.17). Как отмечает Ю. Перкинс, акцент на Страшном Суде и отказ от всякого отвращения к материальному телу являются общими для всех раннехристианских авторов³. Нетрудно заметить, что во всех этих рассуждениях апологет не опровергает или поддерживает те или иные философские концепции, но в первую очередь следует в русле Священного Писания. Именно библейские аргументы для него первичны, и они убеждают его в правомочности тех или иных выводов, касающихся

¹ *Quanquam ad simplicem actum competat similitudo, ut quoniam vice sordium delictis inquinamur aquis abluamur.*

² Waszink (1947). P. 48–49; Barnes (2009). P. 447.

³ Perkins (2009). P. 100.

бытования души. При этом нельзя не отметить и диалектическое следствие такого богословия, поскольку, опровергая античных философов, он невольно оказывается связан их концепциями, которые он творчески перелагает в соответствии с собственными представлениями, основанными на христианском учении. В этом смысле можно обратить внимание на возражение П. Кицлера, что с философской точки зрения Тертуллиан не привнес ничего нового, поскольку материалистическое видение мира и так имело самое широкое распространение¹. Однако, на наш взгляд, апологет и не пытается создать новое философское мировоззрение или оспорить картину мира верующих Карфагена, но стремится трансформировать и объяснить ее с позиции христианских писаний.

Тот факт, что предложенная модель души не была в Африке частным богословским мнением одного лишь Тертуллиана, подтверждается современными ему африканскими агиографическими памятниками. В «Страстях Перпетуи и Фелицитаты» на примерах посмертного бытования героев детально представлено соотношение души и тела². Тертуллиан был знаком с записками Перпетуи, что подтверждается его собственным свидетельством (*Tert. De Anim.* 55.4). Мученик Сатур, пересказывая свое пророческое видение накануне казни, говорит: «После того как мы пострадали и вышли из тела, нас понесли на восток четыре ангела» (*Pass. Perp.* 11.2). Далее он описывает рай, в который отправляется его душа, как «большое пространство, которое все было как бы садом, где росли розовые деревья и всевозможные цветы» (*Pass. Perp.* 11.5). Герой встречает своих товарищей, все облачаются в белые одежды, видят божественный трон и старцев, упомянутых в «Книге Откровения» (*Откр.* 4:4; 5:8; 11:16), обмениваются со старцами поцелуями мира (*Pass. Perp.* 12). Не менее натуралистичны и видения Перпетуи. Поднявшись «до самого неба» по бронзовой лестнице необыкновенной длины (*Pass. Perp.* 4.3), девушка попадает в «бесконечный сад», где встретивший ее старец причащает героиню молоком и сыром (*Pass. Perp.* 4.8–9). Помимо совершенно плотского посмертия души, которая может двигаться, чувствовать, питаться, обниматься и обмениваться поцелуями, душа может и физически страдать. Перпетуя

¹ Kitzler (2009). S. 164.

² Данный сюжет подробно разобран: Gonzalez (2013). P. 491–502.

встречает в видении давно умершего от рака кожи брата Динократа, который, очевидно, не был крещен или даже как-то связан с христианской церковью. Он является ей во сне, грязный и бледный, с язвами на лице от его болезни выходящий из темноты в месте, где очень жарко (Pass. Perp. 7,4–5). Мальчик тянется к бассейну с водой, желая напиться, и, проснувшись, Перпетуя понимает, что он жестоко страдает (Pass. Perp. 7.7). Очевидно, причина страданий проста — все язычники испытывают посмертные муки. Однако после молитвы Перпетуи брат появляется вновь, уже чистый телом, хорошо одетый, исцеленный от своих ран, и Перпетуя понимает, «что он освобожден от страдания» (Pass. Perp. 8). Существует традиция видеть в этом рассказе отголоски дофилософских мифологических представлений, описывающих посещение героями Аида, их посмертные мучения и пр.¹. Однако, как представляется, разница здесь в том, что христианские учителя не констатируют несовершенство плоти, которая бесконечно страдает и в жизни, и после смерти, будучи игрушкой в руках богов, а напротив, предлагают средство избавления от страданий для души и тела, которые заключаются в крещении как физическом очищении и следовании христианским добродетелям.

О важности последних много размышляет Киприан Карфагенский. В корпусе его сочинений нет специальных трудов, посвященных природе души, что объясняется, на наш взгляд, не равнодушием к проблемам христианской антропологии, но тем, что к середине III в. в Африке уже существует устойчивый консенсус относительно представлений о душе. Будучи определенной как материальная субстанция, она нуждается теперь в правильном наставлении, дабы сохранять свою непорочность и чистоту. В приписываемой Киприану Карфагенскому книге «О зрелищах» автор, размышляя об их пагубности, указывает, что телесные пороки, которые передаются через зрение и слух, воздействуют на душу (Ps.-Cyp. De Spect. 8). В книге «О падших» Киприан защищает Каста и Эмилия «побежденных в первой битве», т. е. первоначально под пытками отречьшихся от Христа, находя извинительной жестокость, примененную к ним, равно и тот факт, что после герои получили прощение Господа, приняв мученичество (Cyp. De Laps. 13). В другом месте карфаген-

¹ Endsjø (2008). P. 417–429.

ский епископ рассказывает о маленькой девочке, «чему он сам был свидетелем», оставленной родителями, которую язычники накормили идоложертвенным хлебом. Когда же малютка после этого оказалась с матерью в церкви, то во время богослужения она начала метаться «как умоиступленная» телом и душой, и не могла принимать причастие, поскольку вся внутренность ее была повреждена и «Евхаристия не могла оставаться в поврежденных теле и устах» (Сург. De Laps. 25). Не останавливаясь на многих других примерах подобного рода, можно со всей определенностью заключить, что представления Киприана Карфагенского о материальной природе души, о теснейшей связи души и тела, о воздействии вследствие этого на душу материальных предметов, а также о посмертном бытовании души мало отличались от взглядов предшественников. Очевидна и трансформация церковного учения, которая от теоретических проблем описания человеческого бытия переходит к решению практических задач, связанных теперь с поддержанием правильной христианской жизни и разрешением трудных и противоречивых ситуаций, примеры которых приведены выше.

Примечательно, что представление о вполне телесном посмертии души во времена Киприана ничуть не изменилось¹. Это подтверждается как собственным видением карфагенского епископа, нашедшим отражение в его «Житии», составленном дьяконом Понтием, так и другими агиографическими памятниками середины III в. Накануне своего мученичества Киприан видит трибунал и проконсула, записывающего приговор на табличке, встречает «юношу необычного роста», от которого не только получает свидетельство о грядущем венце славы, но у которого он выпрашивает отсрочку мученичества, которая в свою очередь немедленно воплощается в реальности (Pont. Vita Сург. 13). В «Страстях Мариана и Иакова» Мариан также видит ослепительный трибунал и судью, приговаривающего к мечу (Pass. Marian. et Iac. 6). В «Мученичестве Монтана и Луция» Монтан получает видение рая, где он встречает мучеников Киприана и Левкия, облачается в белоснежные одежды и рассматривает свое тело, которое было «настолько прозрачным, что взгляд проникал до глубин сердца», но видит при этом и пятна на поверхности души, которые свидетельствовали о наличии неискуп-

¹ Каргальцев (2012).

ленных грехов, в которых герой немедленно раскаивается после пробуждения (Mart. Mont. 11).

Подводя итог, можно заключить, что в ранней церкви одновременно складываются как материалистическая, так и идеалистическая концепции души, которые, будучи порождены соответствующими философскими традициями, лишь в самых общих рамках следуют своим изначальным прототипам. Очевидно, что на мировосприятие Юстина и Оригена оказывало влияние полученное ими платоническое философское образование, равно как и Тертуллиан, и Киприан воспитывались в близкой к стоической культурной среде.

Разница между Александрией и Карфагеном проявлялась по самому широкому кругу вопросов христианского праксиса, начиная от возможности обладания христианином богатства¹, которое в Египте понималось просто как искушение, которым необходимо правильно распорядиться, а в Проконсульской Африке — как вещь, однозначно ведущая к гибели и недопустимая для верующего, заканчивая разностью представления о посмертном бытовании. Уместно вспомнить, что в период гонения Деция бегство Дионисия Александрийского, так как его описывает Евсевий, воспринималось как Божие спасение (Euseb. HE. VI. 40.3), а подобное же бегство Киприана Карфагенского легло тяжелым пятном на его христианскую биографию, которое не смогло исправить даже мученичество епископа. Нам представляется, разность между телом и душой в идеалистической модели создавала представление о свободе души от греховных проявлений тела в том случае, если сознание свободно от греха, напротив, учение о материальной природе души и тела создавало ситуацию абсолютной взаимосвязи между ними, когда грех тела немедленно отражался на душе, и наоборот.

Материал поступил в редакцию 11.03.2024

Материал поступил в редакцию после рецензирования 30.03.2024

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Barnes, J. (2009) *Anima Christiana, Body and Soul in Ancient Philosophy*, ed. D. Frede, B. Reis. Berlin: Walter de Gruyter.
- Bovon, F., Hébert, M. (2011) Retour de l'âme: Immortalité et résurrection dans le christianisme primitif, *Études théologiques et religieuses*, t. 86, 433–453.

¹ Каргальцев (2023). С. 526.

- Crouzel, H. (1981) L'anthropologie d'Origène: de l'arché au telos, *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*. Milan: Univ. Cattolica dei Sacro Cuore, 36–49.
- Finney, M. T. (2017) *Resurrection, Hell and the Afterlife. Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity*. New York; London: Routledge.
- Gonzalez, E. (2013) Anthropologies of Continuity: The Body and Soul in Tertullian, Perpetua, and Early Christianity, *Journal of Early Christian Studies*, vol. 21, n. 4, 479–502.
- Gonzalez, E. (2014) *The Fate of the Dead in Early Third Century North African Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Huffman, C. A. (1993) *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Huffman, C. A. (2009) The Pythagorean conception of the soul from Pythagoras to Philolaus, *Body and Soul in Ancient Philosophy*, ed. D. Frede, B. Reis. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 21–43
- Kahn, C. H. (2001) *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Laurin, R. (1961) The Concept of Man as a Soul, *The Expository Times*, 72(5), 131–134.
- Leal, J. (2006). Nota sobre el método Tertuliano, *Studia patristica*, XLII, 399–403.
- Martin, D. B. (1995) *The Corinthian body*. New Haven: Yale University Press.
- Perkins, J. (2009) *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era*. London; New York.
- Steiner, R. C. (2015) *Disembodied Souls: The Nefesh in Israel and Kindred Spirits in the Ancient Near East, with an Appendix on the Katumuwa Inscription*. Atlanta: SBL Press
- Десницкий, А. С. (2000) Своеобразие «Послания к Диогниту» и его место в ранней апологетике, *Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования*. М.: Ладомир, 118–121 [Desnickij, A. S. (2000) Svoeobrazie «Poslanija k Diognitu» i ego mesto v rannej apologetike, *Rannehristianskie apologety II–IV vekov: Perevody i issledovanija*. Moskva: Ladomir, 118–121].
- Гаврюшин, Н. К. (1997) *Русская религиозная антропология. Антология: В 2 т.* М.: МДА. [Gavrjushin, N. K. (1997) *Russkaja religioznaja antropologija. Antologija: V 2 t.* Moskva: MDA].
- Голубинский, Ф. А. (1871) *Умозрительная психология*. М.: Катков. [Golubinskij, F. A. (1871) *Umozritel'naja psihologija*. Moskva: Katkov].

- Каргальцев, А. В. (2012) Жизнь и мученичество Киприана Карфагенского по материалам «Vita Сурприан», *Мнемон*, 11, 351–360 [Kargaltsev, A. V. (2012) Zhizn' i muchenichestvo Kipriana Karfagenskogo po materialam «Vita Сурприан», *Mnemon*, 11, 351–360].
- Каргальцев, А. В. (2023) Терминология богатства и бедности в трактатах Тертуллиана, *Индоевропейское языкознание и классическая филология*, 27 (1), 520–528 [Kargaltsev, A. V. (2023) Terminologija bogatstva i bednosti v traktah Tertulliana, *Indoevropskoje jazykoznanie i klassicheskaja filologija*, 27 (1), 520–528].
- Кричфалуший, В. В. (2017) Сущность языческой религии в анонимном сочинении «Послание к Диогнету», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*, 18 / 4, 211–215 [Krichfalushij, V. V. (2017) Sushhnost' jazycheskoj religii v anonimnom sochinenii «Poslanie k Diognetu», *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*, 18 / 4, 211–215].
- Мазаев, Р. М. (2018) Антропологическое учение «Послания к Диогнету Платоновские исследования», *Platonic Investigations*, 9.2, 146–157 [Mazaev, R. M. (2018) Antropologicheskoe uchenie «Poslanija k Diognetu Platonovskie issledovanija», *Platonic Investigations*, 9.2, 146–157].
- Месяц, С. В. (2021) Критика Аристотелем принципа «подобное познается подобным» (комментарий к О душе II 5 416b 32–417a 20), *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция*, 15/1, 307–325. [Mesjac, S. V. (2021) Kritika Aristotelem principa «podobnoe poznaetsja podobnym» (kommentarij k O dushe II 5 416b 32–417a 20), in *ΣΧΟΛΗ. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaja tradicija*, 15/1, 307–325].
- Чухно, Т. А. (2004) Святоотеческое учение о душе: энергийная концепция личности, *Вестник Томского государственного педагогического университета*, 2, 66–71. [Chuhno, T. A. (2004) Svjatootecheskoe uchenie o dushe: jenergij-naja koncepcija lichnosti, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta*, 2, 66–71].

Aleksey KARGALTSEV

THE CONCEPT OF THE SOUL
OF THE CHRISTIAN TEACHERS
OF THE EARLY CHURCH

The article is devoted to the teachings about the soul, which were developed in the early Christian tradition before the 4th century. There is no shortage of research on this topic, however, in this article, firstly, no attempt is made to develop a universal patristic teaching, but, on the contrary, an overview of the entire variety of ideas that were formed in

the Early Church is give; secondly, the observation is made that the opinion accepted among scientists about the unconditional adherence of Christian authors to one or the other philosophical schools are not supported by the sources. Christian writers argue with their contemporary philosophy, and at the same time rely more on the authority of St. Scriptures and the church tradition, creatively reworking the philosophical heritage. Christians use only the general idea of the soul, which was developed by the Greek philosophical schools. Idealistic teaching was spread among the Hellenized Jews of the Diaspora. Christian church teachers used both the «Platonic» immaterial concept of the soul, as well as the «Aristotelian» materialistic one. The author of the article concludes that the choice in favor of one or another model depended more on regional specifics. In those provinces of the West and East where the degree of Hellenization was higher, there is a greater attraction to Platonic idealism. On the contrary, in Roman North Africa, where Hellenistic culture did not spread, and as the local population as a whole tended to religious literalism and materialism, typical for Punic culture, the materialistic doctrine of the soul also spread. Since it is in Roman Africa that Latin Christianity was born, it is in it that Christian materialism would develop. It is precisely caused by cultural specifics of the Mediterranean regions, and not by the difference in Greek and Latin languages, that is usually estimated as a core factor of the split between teachings of the soul in the Eastern and Western Christian thought.

УЧИТЕЛЬСТВО ХРИСТА В КЛАССИЧЕСКОЙ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ИКОНОГРАФИИ

З.А. ЛУРЬЕ

В статье рассматривается визуальное воплощение темы учительства Христа в западноевропейской изобразительной традиции. Автор показывает, что педагогические метафоры Учителя и Педагога, характерные для новозаветных текстов и произведений первых христианских писателей, имели отражение в изобразительном искусстве на уровне иконографических формул. Делается предположение о возможности педагогической интерпретации символического Доброго Пастыря (в основном на трудах Климента Александрийского). Также проанализированы вариации образа Учителя в произведениях V вв.: это композиции с Христом-чудотворцем и Христом-философом, имевшие различные иконографические прототипы. Вне зависимости от особенностей портретной интерпретации Христа, особые атрибуты (риторический жест, паллий, свиток или открытый кодекс) позволяют определять его как Учителя. Взгляд на Христа как Учителя божественной мудрости, несопоставимой с земным знанием, и праведности также характерен для патристической традиции. Развитие христианского искусства под влиянием становления литургической и богословской традиции внимания к иным сюжетам и интерпретациям в средневековом искусстве. Сюжеты, ранее связанные с темой учительства Христа, получают иное прочтение в рамках типологической экзегезы. Автор показывает, что основной «педагогический» сюжет, получивший последовательное развитие в искусстве Средневековья, это изображения юного Христа, беседующего с книжниками в иерусалимском храме (Лк. 2:41–51). Сюжет был популярен благодаря особенностям почитания образа младенца Иисуса, интереса к его детству, а также в связи с богородичными культами. В иконографии XV–XVII вв. часто подчеркнута полемическая

HYPOTHEKA
2024. Вып. 8. С. 89–109
УДК 37.01; 1 (091)

HYPOTHEKA
2024. Issue 8. P. 89–109
DOI: 10.32880/2587-7127-2024-8-8-89-109

компонента сюжета, трактуемого как вариант диспута. В апокрифических текстах, посвященных детству Иисуса, встречаются эпизоды взаимодействия Божественного отрока со школьными учителями, которые в основном проявляли педагогическую неосторожность к ребенку и признавали Его «необучаемость». В изобразительной традиции видно, что дети сочувствуют и поддерживают «одноклассника» и даже прославляют его как Бога. Наконец, в позднее Средневековье распространился сюжет о даровании молитвы Господней, в котором показано непосредственное взаимодействие Учителя и Проповедника со своими слушателями.

В новозаветной традиции Христос описан как Учитель Истины, к которому в основном обращаются как к дидаскалу или равви¹. Во всех четырех Евангелиях показаны разные аспекты учительского служения Христа². В отличие от философов, познавших божественную мудрость, Он говорит о себе как воплощении Божественного Логоса и Истинного Пути (Деян. 5:20, 9:2, 19:9, 23; Ин. 10:10, 14:6, 20:31; 1 Кор. 1: 18–25; Эф. 6:4; 2Тим. 3:16; Гал. 3:24)³. Поэтому в раннехристианской литературе к Нему применялась другая образовательная метафора — Педагога, т. е. того, кто ведет ко Спасению и заботится о своих подопечных (Clem. Pedag.). Идея учительства и водительства Христа нашла отражение в христианской изобразительной традиции, однако в разный период одни сюжеты были важнее других, а акценты в интерпретации менялись. В настоящей статье мы рассмотрим эволюцию визуального воплощения темы учительства Христа, начиная от раннехристианской образности вплоть до конфессионального столетия.

Один из наиболее известных сюжетов раннехристианской изобразительной традиции — образ Доброго Пастыря: так Христос на-

¹ О Христе-учителе см.: Yieh (2004); Безрогов (2008). С. 224–225. О семантике обращения «учитель» в Новом Завете см. подробнее: Riesner (1991). Р. 185–201.

² См. об образе учителя в евангельских нарративах: Söding (2013).

³ Costache (2021). Р. 228–229. Ф. Йонг подчеркивал, что христианство в ранний период развивалось прежде всего как философская школа, а не культовая практика, что отличало ее от других религий Древнего мира Young (2008). Р. 91.

зывает себя (Ин. 10:11–18), отсылая к широко представленной в Ветхом Завете метафоре Бога (Быт. 49:24; Пс.79:2; Пс.77:70–72 и другие). Известны фрески, барельефы, скульптуры и даже предметы декоративно-прикладного искусства с изображением Пастыря (Илл. 1. С. 100). Североафриканский писатель Тертуллиан упоминал евхаристические чаши, украшенные этим символом (Tert. De Pudic. 2). Образ пастыря, несущего на плечах потерянную овцу, имел античные иконографические прототипы: культовые скульптуры и статуэтки Аполлона Мосхофора и Гермеса Кривофора, а также идиллический мотив из декоративно-прикладного искусства¹. В среде позднеантичного города образ пастуха мог, как представляется, ассоциироваться еще с одним сюжетом — с педагогом, который вел своих подопечных в школу и из школы. Климент Александрийский прямо пишет: под метафорой пастыря «нужно разуметь “Педагога”, то есть заботливого руководителя детей, рачительного пастыря существ неопытных» (Clem. Pedag. 7; пер. А.Ю. Братухина). Сохранилось много эллинистической мелкой пластики — фигурок педагогов и нянек с их подопечными, которые часто несут детей на плечах². На христианских саркофагах образ Пастыря часто изображается рядом с фигурами Оранты (т.е. молящейся) и склонившимся над книгой Философом. По мнению Р.М. Дженсен, так символически выражалось три функции церкви: молитва, забота о ближних и научение³. Пастырь-Педагог, таким образом, передавал метафору Божьей любви к своим детям, тогда как Философ-Учитель отсылал уже к содержанию новой религии.

Портретные изображения Христа в свою очередь опирались на иконографию античных философов. Первые изображения мудрецов относятся к V в. до н.э., когда философия начала играть значимую роль в жизни полиса, однако наибольшее распространение приходится на период Второй софистики. Большинство сохранившихся до наших дней изображений — это римские копии II–IV вв.⁴. В этот период, как обращает внимание В.Е. Сусленков, происходило

¹ Legner (1970). P. 290–291.

² Акимова, Ильина, Коровина (2011). С. 208.

³ Jensen (2000). P. 45.

⁴ См.: Jensen (2020). P. 60, 62; Светлов (2015). Одним из первых на культовое почитание философов обратил внимание П. Занкер (Zanker [1995]. P. 10).

«превращение философии фактически в духовно-религиозное учение, обожествление основателей философских школ, усиление мистического ореола вокруг фигуры философа-мудреца неопифагорейской или неоплатонической школ, превратившее их буквально в мистиков и чудотворцев»¹. На практике это означало появление домашних культов и мистическое приобщение адептов к философскому симпозию. Философы в окружении учеников — частый сюжет римских саркофагов II–III в. (например, известное изображение Плотина в окружении учеников). Текстовые источники позволяют с уверенностью говорить о преемственности между благоговейным почитанием философов и домашними культами Христа и апостолов в первые века распространения христианства².

Важным иконографическим отличием, однако, было отсутствие аутентичной портретной традиции, связанной со Христом, тогда как образы античных философов в основном имели яркие индивидуальные черты³. Наиболее достоверным, близким «исторической реальности», считается мало распространенный семитский тип изображения Христа: с короткими курчавыми волосами и короткой бородой. В искусстве III–VI вв. чаще встречаются два других образа: молодой безусый Христос и Христос с длинными волосами и бородой⁴. На

¹ Сусленков (2023). С. 148.

² Например, Ириней Лионский в трактате «Против ересей» упоминает некоего Мацеллина, студента Карпократа, который имел портретное изображение Христа и выставлял его в личной галерее Пифагором, Платоном и Аристотелем (Наег. 1.25.6). Эту историю также повторяет римский ритор Ипполит, а также Елифаний Кипрский. В апокрифических «Деяниях Иоанна» апостол оказывается свидетелем культового поклонения своему собственному портрету (Act. Ioan. 26–30). В «Истории августов» упоминается, что Александр Север имел изображения Христа, Аполлония Тианского, Авраама и Орфея (Vit. Alex. Sev. 29.2). Тогда как Марк Аврелий почитал золотые статуи своих учителей (Vit. Marc. Anton. 3). См.: Jensen (2020). P. 60–61.

³ Mathews (1993). P. 11.

⁴ В иконописной иконографической литературе они ассоциируются с понятиями «Хритос-Эммануил» и «Христос-Пантократор». Поскольку это традиционные обозначения, во-первых, опирающиеся на византийскую иконографию и, во-вторых, восходящие к формальному искусствоведению первой половины XX в., мы будем избегать их использования. Иконографический тип Христос-Эммануил (отсылающий к Мф. 1:23 и

первый тип, по всей видимости, повлияла образность Диониса и Аполлона, в определенном смысле близких христианскому представлению о возрождении и воскресении¹. Длинные волосы и густая борода были типичной чертой иконографии философов и в равной мере эллинистических верховных богов². Вне зависимости от трактовки лица риторический жест, паллий³, свиток или открытый кодекс⁴ характеризовали Христа как Божественного Учителя, чья мудрость несопоставима с земным знанием⁵.

Изображения Христа-Учителя встречаются в христианских росписях, мозаиках и барельефах. В основном мы видим Христа в некоторой «педагогической ситуации», однако часто это скорее обобщающий образ служения Христа, нежели иллюстрация конкретного эпизода из Евангелия. Все изображения можно разделить

соответствующим ветхозаветным пророчествам), на наш взгляд, может применяться для описания образов ребенка-Христа, но не юноши. Такая образность появляется не ранее VI в. См.: Филатов (1997). Тогда как тип «Христос-Пантократор» ассоциируется в первую очередь со средневековой имперской иконографией, и не должен транслироваться, как показывают исследования последних десятилетий, на раннехристианский материал. См.: Чуворкина (2017).

¹ Mathews (1993). P. 4.

² Некоторые исследователи также указывают на возможные иудейские прототипы — волосы как черту назарейской праведности. Полемику о происхождении образа см.: Гояль (2015). С. 137–138, 140.

³ Паллий, надетый на голое тело, можно рассматривать как однозначный признак философа (Just. Dial. 1; Dial. 2). Многие раннехристианские деятели старались уподобляться философам античности (Just. Dial. 1; Dial. 2; Tertl. Praescr. 7; Pall. 5.1.3; 6.4; Klim. Paed. 3. 3, 11). Правда, далеко не всем представлялось уместным использовать символическую атрибутику (Min. Fel. Oct. 38.6; Von. pat. 2–3; Cyr. Ep. 55.16.1). Подробнее см.: Urbano (2014). P. 186–89. Нужно отметить, что паллий, надетый поверх тоги, скорее следует рассматривать как указание на аристократический статус человека (Jensen (2020). P. 66–67).

⁴ Свиток был традиционной чертой иконографии философов (Birt (1907). P. 77–80, 173–175). С развитием христианской материальной культуры и к распространению письменных кодексов в IV–V вв. (Duby (2000). P. 5, 15) происходит изменение этого иконографического атрибута. Однако даже в средневековый период свиток использовали для символического изображения ветхозаветных текстов и пророчеств.

⁵ Zanker (1995). P. 304.

на две большие группы: рассказ о чудесах, совершенных Христом, и изображения учителя в окружении последователей и слушателей. Молодой чудотворец, как показывает М. Джеферсон, находится в активном действии: Он исцеляет, благословляет или учит¹. Композиции саркофагов, как правило, состоят из нескольких отдельных сцен, внутри которых Христос взаимодействует с отдельной группой людей: так композиционно переданы новозаветные диалоги. Риторические жесты и направленный взгляд Учителя позволяют подчеркнуть глубоко личный характер взаимодействия Христа со своим учениками (Илл. 2. С. 101). В их числе, как правило, образованные представители римского общества (что связано с идентичностью заказчиков саркофагов). Мужчины носят бороды и плащи, женщины могут иметь в руках свитки, символизируя философские понятия благочестия и пайдеи². Композиции, построенные по типу философского симпозиума (как, например, на мозаике с портретами философов из Дома греческих поэтов в Августодунуме конца II в.) фронтальны: Христос, как правило, находится на возвышении и окружен группой учеников³. К этому типу, например, относится ранняя роспись из катакомб Домициллы (Илл. 3. С. 102)⁴, Св. Петра и Марцеллина и отшельников, а также мозаики часовни Святого Аквиллина Миланского⁵. Как правило, Христос окружен избранным кругом последователей, которые, по замечанию П. Занкера, выражают бесконечную преданность своему Учителю⁶. В некоторых случаях, однако, Христа, сидящего на возвышении, окружает более широкая аудитория: вполне возможно, что изображения являются как ранними иллюстрациями Нагорной проповеди (Мф. 5–7; Лк. 6:20–49), так и в целом учительской миссии Христа. Можно заметить, что иконография вполне согласуется с оценкой Августина, который подчеркивал учительское достоинство Иисуса, сидящего

¹ Jefferson (2014).

² Jensen (2020). P. 73–75.

³ Сусленков (2023). С. 144–145. Ср.: Jensen (2020). P. 71.

⁴ Атрибуция сюжета как изображения «Дарования закона» (Traditio Legis) основана на свитке в руках Христа и представляется ошибочной. Свиток в руках в иконографии этого периода — традиционный атрибут Учителя.

⁵ Jensen (2020). P. 77–78.

⁶ Zanker (1995). P. 293.

перед учениками (August. 1.1.3). Гиларий же замечал, что Его слушатели были не в состоянии понять небесное учение¹.

Начиная с IV в. христианская иконография приобретает более выраженную связь с текстами Св. Писания, в связи с развитием литургии и порядком чтения библейских текстов². В конце века появляются первые изображения Страстей Христовых. Этот сюжет, значимый как для истории Спасения, так и учений о церковных таинствах, стал важнейшим в средневековой христианской иконографии³. Рассказ о героическом и страдающем Боге вытеснил образность Христа-Учителя⁴. «Педагогический» образ Доброго Пастыря эволюционирует в тип «Христа — Сына Скорбей», идущего на заклание с потерянной овцой на плечах⁵. Симметричная композиция философского симпозиа, соединившись с символическими изображениями Евхаристии (существовавшими еще в катакомбах)⁶, преобразуются не ранее VI в. в иконографию Тайной Вечери (Мф. 26:17–30; Мк. 14:12–26; Лк. 22:7–39; Ин. 13–17)⁷. В отличие от учеников, сосредоточенно внимающих словам Учителя, апостолы активно жестикулируют и оборачиваются друг на друга: так обыграно их смущение от слов Христа о предательстве (Мк. 14:18). Из нарративных композиций, посвященных чудесам Христа, исчезли такие атрибуты Философа как паллий, свиток или кодекс. Они, однако, использовались в изображении Христа-Пантократора, на интерпретацию которого оказала большое влияние книга Откровения. Царь держит в руках раскрытую книгу, которая, однако, воспринимается не столько как символ Учения, сколько как Книга Жизни, многократно упомянутая Иоанном (Откр. 3:5; 13: 9; 20:12–15; 21:27). В визуальной интерпретации Нагорной проповеди, одного из наиболее широко цитируемых текстов канонических Евангелий, с VI в. заметны совершенно новые тенденции. В комментариях отцов

¹ Boxall (2019). P. 109.

² Schiller (1971). P. 3–7.

³ Harley-McGowan (2015). P. 139.

⁴ Beal (2019). Примером может послужить также содержание серии «Страстей» Альбрехта Дюрера.

⁵ Kazmeirczak (2019). S. 32.

⁶ Символы рыбы (ихтиса), хлеба и вина служили изображением Евхаристии. См.: Jensen (2000). P. 52–59.

⁷ Roberts (2013). P. 182.

Нагорная проповедь все чаще рассматривается в параллели с событиями на горе Синай, в связи с проблемой исполнения Христом Закона Моисеева и доказательством Его божественности¹. В мозаике из Сант-Аполлинаре-Нуово Христос более не сидит в позе Учителя: Его огромная фигура с соляным нимбом возвышается над совершенно растерянными слушателями². Чаще мы видим менее драматическое решение: царственный Христос сидит в центре на горе, окруженной слушателями; свиток в Его руке — образ Нового Закона (Бамбергская книга часов XIII в.³, фреска Фра Анжелико и др.).

Основной «педагогический» сюжет, получивший последовательное развитие в искусстве Средневековья, это изображения юного Христа, беседующего с книжниками в иерусалимском храме (Лк 2:41–51)⁴. Первые иллюстрации данного сюжета были выполнены итальянскими ювелирами еще в V в. Стандартный иконографический канон, предполагающий симметричную композицию, в центре которой находится молодой Иисус⁵, а слева появляется Мария (иногда в сопровождении Иосифа) впервые встречается среди миниатюр Евангелия Святого Августина VII в.⁶ В Средние века эпизод зод был весьма распространен, потому что входил в циклы так называемых Семи скорбей Богородицы⁷, а также благодаря популярности преданий о детстве Спасителя⁸. С XII в. складывается традиция изображать Христа сидящим на возвышении; иногда в руках он держит книгу или свиток, но чаще просто указывает на небеса (Илл. 4. С. 103)⁹. Книжники, как правило, находятся в глубокой за-

¹ Kannengiesser (2006). P. 338–340.

² Voxall (2019). P. 109.

³ Morgan Library. MSM.739 fol. 22r.

⁴ Об образе Христа-Учителя у Луки, см.: Söding T. (2013). S. 23–24.

⁵ Иконографический тип молодого Христа называется Христос-Эммануил.

⁶ Thunø, E. (2002). P. 87.

⁷ Примером изображения внутри богородичного цикла является, например, лист в нидерландском часослове второй половины XV в. (Morgan Library. MS M.71 fol. 12v).

⁸ Помимо сведений канонических текстов, этот сюжет нашел отражение и развитие в апокрифическом предании (Евангелие от Фомы II в., Евангелие Детства, Евангелие Псевдо-Матфея и пр.). См., например: Aasgaard (2011). P. 14–34; Elliot (2006). P. 175–219.

⁹ Finding in the Temple // Mary and Mariology. P. 184. Пример: Morgan

думчивости, размышляют над словами Мудрого Ребенка, иногда также обращаясь к своим свиткам и книгам. Такое настроение в целом вторит мистическому и созерцательному характеру средневекового искусства, позволяющему стать причастным к педагогике¹. В произведениях мастеров Возрождения (Джотто, Гиберти, Людовико Маццолино, Паоло Веронезе и др.) и барокко (Дирк ван Бабюрден, Давид Тенирс, Жак Стелла, Шарль де Лафосс, Адриан ван дер Верф, Батиссо Франко, Джузеппе Рибера и др.) двухуровневая композиция уходит: Христос вступает в непосредственное театрализованное взаимодействие со слушателями. Начиная с XIII в. в появляется еще одна любопытная иконографическая черта: Христос загибает пальцы, ведя счет аргументам, подобно участнику средневековых диспутов². Параллели с академической практикой позволяют увидеть конфликт, заложенный евангельским сюжетом: книжники все чаще изображаются озлобленными, отвергающими истинное учение — как на полотне Альбрехта Дюрера 1506 г. Сатира могла носить как этно-религиозный, антисемитский, так и конфессиональный характер. Так, в протестантских версиях сюжета высмеиваются католические «софисты»: в работе Авраама Годейна 1668 г. ближе всего ко Христу стоит книжник в папских облачениях³. На картине Франца Франскена в кафедральном соборе Антверпена, выполненной по заказу адептов Контрреформации, среди книжников узнаваемы лица Эразма, Лютера и Кальвина⁴.

Евангельский эпизод о случае в храме в рассказах о детстве Христа, построенных по принципу параллелизма с каноническими деяниями Спасителя, был дополнен конфликтами со школьными учителями. Лейтмотивом является радикальное противопоставление безграничной мудрости Бога земному скудоумию. Как правило, не замечая его познаний, учителя проявляли педагогическую неосторожность, были наказаны и признали в итоге «необучаемость» Иисуса⁵. На средневековых миниатюрах, проанализированных А. Пожидаевой, обычно изображен Божественный отрок, обратившийся с

gan Library. Psalter-Hours. Belgium, Liège, 1261. MS M.440 fol. 9v.

¹ См., например: Carruthers (1998).

² Haitovsky (2024). P. 135–136.

³ Лурье (2023).

⁴ Haitovsky (199). P. 136, ref. 11.

⁵ Безрогов (2008). С. 216–221.

наставлением к учителю, вооруженному розгой¹. Другие школяры проявляют огромную заинтересованность в происходящем и, кажется, готовы с ликованием поддержать «одноклассника». П. Шейнгорн, описывая одну из таких миниатюр, замечает, что «мальчики <...> стоят близко к Иисусу; один смотрит на него с искренним восхищением, другой повернулся, чтобы что-то сказать Марии, тогда как третий высокой поднял руку в знак одобрения»². Встречаются изображения Христа-Эммануила на царском троне, окруженного детьми³. Культурным контекстом, необходимым для понимания этих образов, является культ младенца Христа и благочестивое умиление детством, заметное с XIII в.⁴.

На рубеже Средневековья и раннего Нового времени выделяется сюжет о даровании молитвы Господней. Напомним, что апостолы обратились ко Христу с просьбой *научить* их молиться (Мф. 6:9–13; 21:22; Ин. 16:23). В классической средневековой иконографии этот эпизод составлял неразрывное целое с изображениями Нагорной проповеди. Начиная с XV в. он получил самостоятельное решение, причем Христос изображается как Проповедник, учащий народ⁵. Непосредственное взаимодействие Учителя со слушателями показано в иллюстрациях к «библиям бедных»: например, к страбургскому пленарию с проповедями Иоганна Гейлера фон Кайзерсберга (Илл. 5. С. 104). Евангельская сцена использовалась в качестве головной иллюстрации разделу «Отче наш» в изданиях катехизиса Мартина Лютера⁶. Изображения проповедующего и учительствующего Христа, без привязки к определенному месту из Евангелия — одна из главенствующих тем в гравюре XVI–XVII вв. (работы Урса Графа, Виргилия Солиса, Йоста Аммана и др.). Наибо-

¹ Пожидаева (2020).

² Sheingorn (2011). P. 264.

³ Dzon (2017). P. 18–19. Ср. с мотивом благословения детей: Мф. 19:14; Мк. 10:13–16. Подробнее см.: Большакова (2019).

⁴ Обзор историографии см.: Dzon (2017). P. 8–16. О культе младенца-Христа см.: MacLehose (2012). P. 201–223.

⁵ Один из ранних известных нам примеров: Morgan Library. France, Paris, ca. 1500, MS H.5 fol. 45v.

⁶ В шестнадцати из проанализированных нами двадцати двух изданий, опубликованных в 1529–1578 гг. Об иллюстрациях подробнее см.: Лурье, Татти (2021).

лее известна гравюра «Проповедь Христа» (1652), в которой подчеркнута человечность Бога и искреннее желание того, чтобы Его слова коснулись слушателей. Руки Христа подняты в благословляющем жесте (принятом в кальвинистическом богослужении)¹. Возрождение темы учительства Христа в иконографии следует связать с развитием во всех конфессиональных традициях пастырской и деятельности и сложением школьной системы.

Материал поступил в редакцию 05.03.2024

Материал поступил в редакцию после рецензирования 20.03.2024



¹ McNamara (2015). P. 67.



Илл. 1.

Вышивка «Добрый пастырь». V–VII в.

Музей Метрополитен. 90.5.663 (open access). —

<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/444142> (апрель, 2024)



Илл. 2.

Саркофаг «Даниил во рву львином. Чудеса Христа».

Музеи Ватикана. Wiki Commons (open access). —

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Museo_Pio-Cristiano_sarcófago_01.JPG
(апрель, 2024).



Илл. 3.

Фреска «Христос с апостолами». Катакомбы Домициллы, Рим.

Wiki Commons (open access). —

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rom,_Domitilla-Katakomben,_Fresko_%22Christus_und_die_12_Apostel%22_und_Christussymbol_%22Chi_Rho%22_1.jpg (апрель, 2024)



Илл. 4.

Деревянная скульптура «Христос среди книжников» Матвея Вуэ.
Начало XVI в. Музей Метрополитен. 16.32.218 (open access). —
<https://www.metmuseum.org/art/collection-search/463821> (апрель, 2024)



Илл. 5.

Гравюра «Христос учит апостолов» Ганса Шёффелейна
(1517 г.). Музей Метрополитен. 61.663.354 (open access). —
<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/670707>
(апрель, 2024)

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Aasgaard, R. (2011) *The Childhood of Jesus. Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas*. Eugene, OR: Cascade Books.
- Beal, J. (2019) *Illuminating Jesus in the Middle Ages*. Leiden: Brill.
- Costache, D. (2021) “The Teacher and His School: Philosophical Representations of Jesus and Christianity”, *The Impact of Jesus of Nazareth: Historical, Theological, and Pastoral Perspectives*, Macquarie Park: SCD Press, vol. 2, 227–251.
- Birt, Th. (1907) *Die Buchrolle in der Kunst: archäologische-antiquarische Untersuchungen zum antiken Buchweisen*. Leipzig: Strauss & Cramer.
- Boxall, I. (2019) *Matthew Through the Centuries*. Hoboken: Wiley.
- Carruthers, M. (1998) *The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400-1200*, Cambridge Studies in Medieval Literature. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dzon, M. (2017) *The Quest for the Christ Child in the later Middle Ages*. University of Pennsylvania Press.
- Elliot, J.K. (2006) *A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives / Second Edition, Revised and Expanded*. Leiden: Brill.
- Harley-McGowan, F. (2015) “From Victim to Victor: Developing an Iconography of Suffering in Early Christian Art”, *The Art of Empire: Christian Art in Its Imperial Context*, 138–151.
- Haitovsky, D. (1999) “Hebrew inscriptions in Ludovico Mazzolino's Paintings”, *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century: Judaism from the Renaissance to modern times*. Leiden: Brill, 133–145.
- Jefferson, L.M. (2014) *Christ, the miracle worker in early Christian art*. Minneapolis: Fortress Press.
- Jensen, R.M. (2000) *Understanding Early Christian Art*. London; New York: Routledge.
- Jensen, R.M. (2020) “Visual Representations of Early Christian Teachers and of Christ as the True Philosopher”, *Christian Teachers in Second-Century Rome*. Leiden: Brill, 60–83.
- Kannengiesser, Ch. (2006) *Handbook of Patristic Exegesis*. Leiden: Brill.
- Kazmeirczak, J. (2019) “Who is who in God's pasture: functions of the motif of the Good Shepherd”, *Arts, Portraits and Representation in the Reformation Era Proceedings of the Fourth Reformation Research Consortium Conference*. Berlin: Academic Studies. — <https://doi.org/10.13109/9783666552496.27>.
- LEGNER, A. (1970) “Hirt, Guter Hirt”, *Lexikon der christlichen Ikonographie* 2, 289–299.

- MacLehose, W. (2012) "The Holy Tooth: Dentition, Childhood Development and the Cult of the Christ Child", *The Christ Child in Medieval Culture*, Toronto: University of Toronto Press. 201–223.
- Mathews, T.F. (1993) *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- McNamara, S. (2015) *Rembrandt's Passion Series*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Riesner, R. (1991) "Jesus as Preacher and Teacher", *Jesus and the oral Gospel tradition*. Sheffield: JSOT Press, 185–201.
- Roberts, H. (2013) *Encyclopedia of Comparative Iconography. Themes Depicted in Works of Art*. Chicago: Taylor & Francis.
- Sheingorn, P. (2012) Reshaping of the Childhood Miracles of Jesus, *The Christ Child in Medieval Culture*. Toronto: University of Toronto Press, 254–292.
- Söding, T. (2013) *Jesus, der Lehrer Didaktische Dimensionen der Christologie: Master-Vorlesung im Sommersemester*. Bochum: Lehrstuhl Neues Testament Katholisch-Theologische Fakultät Ruhr-Universität Bochum.
- Thunø, E. (2002) *Image and Relic Mediating the Sacred in Early Medieval Rome*. Rome: L'Erma di Bretschneider.
- Urbano, A.P. (2014) „Sizing-Up the Philosopher's Cloak: Christian Verbal and Visual Representations of the Tribon”, *Dressing Judeans and Christians in Antiquity*. Farnham: Ashgate. Yieh, J.Y.-H. (2004) *One Teacher Jesus' Teaching Role in Matthew's Gospel Report*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Young, F. (2008) Christian teaching, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, 464–484. DOI: <https://doi.org/10.1017/CHOL.9780521460835.040>.
- Zanker, P. (1995) *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Акимова, Л.И., Ильина, Т.А., Коровина, А.К. (2011) *Шедевры античного искусства из собрания ГМИИ имени А.С. Пушкина*. М.: ГМИИ им. А.С. Пушкина. [Akimova, L. I., Il'ina, T.A., Korovina, A.K. (2011) *Shedevry antichnogo iskusstva iz sobranija GMII imeni A.S. Pushkina*. М.: GMII im. A.S. Pushkina].
- Безрогов, В.Г. (2008) *Традиции ученичества и институт школы в древних цивилизациях*. М.: Памятники ист. мысли. [Bezrogov, V.G. (2008) *Tradicii uchenichestva i institute shkoly v drevnih civilizacijah*. М.: Pamjatnikiist. myslj].
- Гояль, А.Н. (2015) «Становление образа Христа в поздней Античности и раннем средневековье. Открытая лекция ординарного профессора Фрибургского университета М. Баччи в ПСТГУ (май 2015)», *Вестник*

- ПСТГУ*. Серия III: Филология, 4 (44), 137–146. [Gojal', A.N. (2015) Stanovlenie obraza Hrista v pozdnej Antichnosti i rannem srednevekov'e. Otkrytaja lekcija ordinarnogo professora Friburskogo universiteta M. Bachchiv PSTGU (maj 2015), VestnikPSTGU. SerijaIII: Filologija, 4 (44), 137–146].
- Большакова С.Е. (2019) «Иконография „Благословения детей Иисусом Христом“ в Синодальный и современный период», *Актуальные вопросы церковной науки*, 2, 350–359. [Bol'shakova S.E. (2019) «Ikonografija „Blagoslovenija detej Iisusom Hristom“ v Sinodal'nyj i sovremennyj period», Aktual'nye voprosy cerkovnoj nauki, 2, 350–359]
- Лурье, З.А. (2023) «Софисты в гуманистической и реформационной пропаганде», *Нупотекאי: журнал по истории античной педагогики*, 7, 159–181. [Lurie, Z. A. (2023) “Sofisty v gumanisticheskoj i reformacionnoj propagande”, Nupotekאי: zhurnal po istorii antichnoj pedagogiki, 7, 159–181].
- Лурье З.А., Татти Е.А. (2021) «О роли иллюстраций в дидактических произведениях Мартина Лютера», *Средние века*, 82 (3), 92–112. [Lurie Z.A., Tatti E. A. (2021) «O roli illjustracij v didakticheskijh proizvedenijah Martina Ljutera», Srednie veka, 82 (3), 92–112.]
- Пожидаева, А. (2020) *Апокрифическое детство Иисуса в книжной миниатюре // Апокрифические чудеса отрока Иисуса. Источники и иконография: Евангелия детства от Фомы и «Деяния детства Спасителя»*. — <https://magisteria.ru/new-testament-iconography/childhood-of-jesus> [Pozhidaeva, A. (2020) „Apokrificheskoe detstvo Iisusa v knizhnoj miniatjуре, Apokrificheskie chudesa otroka Iisusa. Istochniki i ikonografija: Evngangelija detstva ot Fomy i “Dejanija detstva Spasitelja”. — <https://magisteria.ru/new-testament-iconography/childhood-of-jesus>].
- Светлов, Р.В. (2015) «Философ в визуальном пространстве античного города», *Вестник Академии Русского балета им. А.Я. Вагановой*, 6(41), 171–179. [Svetlov, R.V. (2015) “Filosof v vizual'nom prostranstve antichnogo goroda”, Vestnik Akademii Russkogo baleta im. A. Ja. Vaganovoj, 6(41), 171–179].
- Сусленков, В.Е. (2023) «Почитание философов и поэтов в античности и их образы в позднеантичном искусстве», *Актуальные проблемы теории и истории искусства*, 13, 137–160. [Suslenkov, V.E. (2023) “Pochitanie filosofov i pojetov v antichnosti i ih obrazy v pozdneantichnom iskusstve”, Aktual'nye problem teorii i istorii iskusstva, 13, 137–160].
- Филатов, В.В. (1997) *Словарь изографа*. М.: Изд-во Православ. Свято-Тихон. богослов. ин-та. [Filatov, V.V. (1997) Slovar' izografа. M.: Izd-voPravoslav. Svjato-Tihon. bogoslov. in-ta].

Чуворкина, О.А. (2017) «К вопросу о генезисе и семантике раннехристианских изображений Христа в работах медиевистов XX-XXI вв», *Артикульт*, 25, 33–47. [Chuvorkina, O.A. (2017) К вопросу о генезисе и семантике раннехристианских изображений Христа в работах медиевистов в XX-XXI в., *Артикул'т*, 5, 33–47].

Zinaida LURIE

CHRIST AS TEACHER
IN CLASSICAL EUROPEAN ICONOGRAPHY

The article examines the visual embodiment of the theme of Christ's teaching in the European visual tradition. The author shows that the pedagogical metaphors of the Teacher and the Educator, vivid in the New Testament texts and the works of the first Christian writers, were reflected in the fine arts through certain iconographic formulas. An assumption is made about the possibility of a pedagogical interpretation of the symbolic image of the Good Shepherd (basing on Clement of Alexandria). Variations in the image of the Teacher in the works of the 4–5th centuries are also analyzed: these are compositions with Christ the Wonderworker and Christ the Philosopher, which had different iconographic prototypes. Regardless of the characteristics of the portrait interpretation of Christ, special attributes (rhetorical gesture, pallium, scroll or open codex) allow to identify Him as a Teacher. The view on Christ as the Teacher and righteousness and divine wisdom, incomparable with earthly knowledge, is a specific of the patristic tradition. The development of Christian art under the influence of liturgical theological the formation caused appearance of new subjects and interpretations in medieval art. Plots previously associated with the theme of Christ's teaching receive a different view within the framework of typological exegesis. The author shows that the main "pedagogical" plot, which received consistent development in the art of the Middle Ages, is the image of the young Christ in the Jerusalem temple (Luke 2:41-51). The plot was popular due to the veneration of the image of the baby Jesus, general interest in His childhood, and also in connection with the cults of the Mother of God. In the iconography of the 15–17th centuries the polemical component of the plot is often emphasized, with the scene being interpreted as a variant of a dispute. In apocryphal texts dedicated to the childhood of Jesus, there are episodes of interaction between the Divine Youth and school teachers, who generally showed pedagogical carelessness towards the child and recog-

nized His “disability to learn”. In illustrations of the plot children sympathize and support their “classmate” and even glorify Him as God. Finally, in the late Middle Ages, the story of the giving of the Lord's Prayer was spread, with the direct interaction of the Teacher and Preacher with their listeners articulated.

МАКРОБИЙ В АНГЛОЯЗЫЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ*

М.С. ПЕТРОВА

В статье рассматриваются основные англоязычные исследования прошлого столетия, посвященные изучению личности Макробия (V в.) и его сочинений — «Сатурналий» (Saturnalia [ed. Willis, 1963]), «Комментария на “Сон Сципиона”» (Commentarii in Somnium Scipionis [ed. Willis, 1963]), работы «О различиях и сходствах греческих и латинских глаголов» (De verborum graeci et latini differentiis vel societatibus excerpta [ed. De Paolis, 1990]), написанных в образовательных целях и представляющих собой компендий греческого знания. Отмечено датированное концом XIX века возрастание у исследователей интереса к творческому наследию Макробия, связанного с выходом в свет критических изданий Макробиевых текстов и появлением их французских переводов. В частности, анализируются исследования Томаса Уиттакера (Thomas Whittaker, Macrobius; or philosophy, science and letters in the year 400; publ. in 1923), Уильяма Харриса Сталя (William Harris Stahl, Macrobius, Commentary on the “Dream of Scipio”; publ. in 1952), Алана Кэмерона (Alan Cameron, The date and identity of Macrobius [publ. in 1966] and Macrobius, Avienus, and Avianus [publ. in 1967]), Германа де Лея (Herman De Ley, Macrobius and Numenius. A study of Macrobius, “In Somn.” I, c. 12; publ. in 1972), Стефана Герша (Stephen Gersh, Middle platonism and neoplatonism, the Latin tradition; publ. in 1986), Роджера Пака (Roger Pack, A medieval critic of Macrobius’ cosmometrics;

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФ, в рамках проекта № 20–18–00286П «Личность в истории европейских обществ: политические стратегии, культурные ценности и реновации».

ГИПОТЕКАИ
2024. Вып. 8. С. 110–134
УДК 37.01; 9. 93

ГИПОТЕКАИ
2024. Issue 8. P. 110–134
DOI: 10.32880/2587-7127-2024-8-8-110-134

publ. in 1981), Алисон Пэдэн (Alison Peden [Science and philosophy in Wales at the time of the Norman conquest: a Macrobius manuscript from Llabadarn; publ. in 1981]) и др. Показано, на каких проблемах в первую очередь сконцентрировали свое внимание исследователи при изучении литературного наследия Макробия; выявлены причины сложности изучения его сочинений; определен вклад англоязычных ученых в мировую историографию.

Статья посвящена рассмотрению основных англоязычных исследований прошлого столетия (в основном) о личности и творческом наследии Макробия Феодосия (V в.)¹, автора «Сатурналий», «Комментария на “Сон Сципиона”» и работы «О различиях и сходствах греческих и латинских глаголов», — сочинений, написанных в образовательных целях (см. Илл. 1-2. С. 123-124)² и представляющих собой компендий греческого знания.

Прежде заметим, что в зарубежной историографии период изучения текстов Макробия длился довольно долго³. Однако лишь с выходом в свет в XIX веке критических изданий его сочинений⁴,

¹ О времени жизни Макробия и появлении его сочинений на русском языке, см.: Петрова (2001а). С. 164–176; Она же (2001с). С. 177–184; Она же (2001а). С. 185–191. Мы сопровождаем наш историографический очерк иллюстрациями из манускриптов с целью демонстрации средневекового восприятия образа Макробия и содержания его сочинений.

² «Сатурналии» Макробий посвятил своему сыну Евстахию с надеждой, что это произведение поможет ему при обучении (Sat. I Praef. 1–11). В качестве «учебников» для Евстахия возможно рассматривать и Макробиев «Комментарий», и его работу «О глаголах».

³ Библиографические описания, содержащие перечень около пятисот посвященных Макробию и его текстам исследований, см.: De Paolis (1986–1987). P. 107–249; Idem (1988). P. 7–9; Fiocchi (1982). P. 34–85.

⁴ В числе критических изданий текстов Макробия следующие: Von Jan (1848–1852), Willis (1963a), Idem (1963b), De Paolis (1990), Armisen-Marchetti (2001–2003; — см. также рецензию на первый том этого издания: Peden [2002]. P. 27–28). Здесь же обратим внимание на появление электронного издания (2014 г.) Макробиева иллюстрированного манускрипта «Сатурналий», хранящегося в Библиотеке Лауренциана во Флоренции (Италия): *Macrobia Theodosii Illustrissimi Saturnaliorum Libri VII.* — <https://www.loc.gov/item/2021667911>; *Sieben Bücher der Saturnalia: Kodex aus*

появлением их французских переводов¹ интерес исследователей к латинскому автору начал стремительно возрастать². Подводя итог длительной работе ученых, можно констатировать, что в настоящее время мы имеем, во-первых, современные критические издания всех произведений Макробия; во-вторых, комментированные переводы³

der Plutei-Sammlung der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz (in lateinischer Sprache); <https://lccn.loc.gov/2021667911> (февраль, 2024). См. также Илл. 3 (С. 125) с изображением титульного листа одного из ранних изданий (1560 года), содержащих тексты «Комментария» и «Сатурналий».

¹ В XIX–XXI вв. вышли в свет следующие французские переводы работ Макробия: de Rosoy (1827); Nisard (1845) — во введении к этому изданию указано имя переводчика — А.Ж. Махуль; Descamps, Dubois, et al. (1845–1847); Bornesque (1937) — перевод Анри Борнека был издан с параллельным латинским текстом «Сатурналий» в двух книгах; Guittard (1997); Armisen-Marchetti (2001–2003).

² Первенство в изучении проблем, связанных с Макробием и его текстами, принадлежит франкоязычным ученым, чье пристрастие к вопросам литературного наследия позднеантичных энциклопедистов хорошо известно научной общественности всего мира (см., напр., рецензию на исследование Жака Фламана: O'Daly [1980]. P. 212–214). Немецкие исследователи, поместив Макробия в число авторов-компиляторов и трансляторов античного знания, в основном сосредоточились (еще в конце XIX века) на решении источниковедческих задач (что привело к немалым трудностям). Итальянские специалисты направили свои исследовательские усилия как на перевод «Комментария», так и на его детальное разъяснение. Имеются исследования и переводы Макробиевых текстов и в других европейских странах. См. подробнее: Петрова (2023). — <http://history.jes.su/> (февраль, 2024).

³ По мнению зарубежных ученых, Макробиев «Комментарий» является одним из наиболее сложных текстов для перевода (наряду с сочинениями таких авторов, как Марциан Капелла и Калкидий). В связи с этим к исследователю, взявшемуся переводить «Комментарий», предъявляются весьма высокие требования: помимо навыков в работе с древними языками, он должен обладать обширными познаниями в самых разных областях знания, как гуманитарного, так и естественнонаучного. Соответственно, появление перевода «Комментария», сопровождаемого разъясняющими примечаниями и сопутствующими исследованиями, всегда рассматривается как значительное событие в научной и культурной жизни страны. Действительно, если текст Макробия переводится на новоевропейский язык впервые, то это как минимум новый взгляд на прошлое; если же сочинение

полного собрания его сочинений на французском языке¹; в-третьих, достаточно ясную картину, которая живописует самого Макробия и его интеллектуальное окружение. Англоязычные исследователи (Великобритании, США, Канады и других стран), сконцентрировав усилия на переводе «Сатурналий» и «Комментария», обратили особое внимание на реконструкцию биографии латинского автора.

Наша задача состоит в обобщении тех англоязычных штудий о Макробии и его текстах (прежде всего, «Комментария»), которые вплоть до настоящего времени считаются основополагающими. Несмотря на их появление в прошлом веке, они не устарели и ныне, поскольку активно используются и учитываются современными учеными, специально занимающимися макробиеведением². Действительно, тексты Макробия и сегодня вызывают немалый интерес, стимулирующий появление новых работ³. Говоря о последних, сле-

переведено повторно или в третий и более раз (как, например, во Франции), то каждый последующий перевод сравнивается с уже существующим (или существующими), обращается внимание не только на содержание оригинального текста, но и методы и способы передачи переводчиком сложных понятий и терминов. См. комментированные переводы сочинений Макробия, выполненные на английском языке: Stahl (1952b) — «Комментарий»; Davies et al. (1969); Kaster (2011) — «Сатурналии».

¹ См. *выше*, примеч. 1 (С. 112). Имеются также переводы на других новоевропейских языках, например: румынском («Комментарий» [1963, пер. G. Tohaneanu, Бухарест]), итальянском («Сатурналии» [1987, пер. Nino Marinone, Турин] и «Комментарий» [1981, пер. Luigi Scarpa, Падуя; 1983–1990, пер. Mario Regali, Пиза, см. также рецензию о переводе Марио Регали и сопровождающем его исследовании: Barker-Benfield [1987]. Р. 195–197), испанском («Комментарий» [1979, пер. D. Nisard, Милан; 1984, пер. Alvaro D'ors, Мадрид] и «Сатурналии» [2009, пер. Juan Francisco Mesa Sanz]); русском (подробнее см.: Петрова [2021]. — [https:// history.jes.su/s207987840015311-1-1/](https://history.jes.su/s207987840015311-1-1/) [февраль, 2024]; Petrova [2022]. Р. 177–195).

² То есть проблематикой, связанной с личностью Макробия и его творческим наследием. Об этом термине, см.: Петрова (2023). — <http://history.jes.su/> (февраль, 2024).

³ Можно предположить, что в дальнейшем нас ожидает появление Макробиевого «Лексикона», узкоспециальных работ филологического характера, посвященных анализу Макробиевого языка и стиля (по типу синтаксического и лексического разбора прозы Цицерона и стихов Горация), а также более полных (по сравнению с уже существующими, см. *выше*,

дует отметить их микроисторический характер, когда авторы концентрируют внимание на разработке одной темы¹, анализе небольшого фрагмента текста² или же его интерпретации с последующей реконструкцией изложенной Макробием концепции, например, теорий о мироздании (Илл. 4-6. С. 126-128) и солнечного монотеизма³.

Такой исследовательский подход оправдан, поскольку энциклопедизм Макробия, сложность его языка, стиля и содержательной составляющей вкуче с разножанровым характером его сочинений, не позволяют одному специалисту охватить в одной работе во всей полноте все темы и связанные с ними вопросы⁴. В частности, по этой причине все еще отсутствует полное собрание Макробиевых сочинений, переведенных на английский, итальянский, немецкий,

примеч. 3 [С. 111]) аннотированных библиографических обзоров («Путеводителей») по штудиям о Макробии и его произведениях (как, например, в случаях с Максимом Исповедником [580–662] и Иоанном Скоттом [Эриугеной], 810–877).

¹ E.g. тема критики Вергилия, которая выделяется в Макробиевых «Сатурналиях». См., напр.: Петрова (2013). С. xxxviii–lii.

² Например, исследование Германа де Лея, посвященное изучению фрагмента (1–4) двенадцатой главы первой книги «Комментария», с последующей реконструкцией по нему исходного текста Нумения, от которого, вероятно, зависит Макробий. См.: De Ley (1972). — <https://lib.ugent.be/en/catalog/rug01:002045997> (февраль, 2024). См.: Петрова (2023). Подобные исследования проводились и по отношению к «Сатурналиям» (Там же).

³ Эта тема может быть реконструирована по «Сатурналиям» (I, 17, 1 – I, 23, 22, Willis) и фрагменту «Комментария» (I, 12, 2, Willis). См., напр.: Петрова (2013). С. 226–239.

⁴ По этой причине существующие исследования о Макробии и его текстах многогранны. Одни из них (как правило, ранние) ориентированы на изложение содержания «Сатурналий» и «Комментария» (реже работы «О глаголах»), с выделением основных тем. Другие направлены на выполнение новых переводов Макробиевых текстов и их интерпретацию, с указанием на источники. Такие переводы зачастую сопровождаются вступительными очерками (в которых затронуты самые разные, связанные с Макробием, вопросы), а также указателями. Третьи посвящены узкому вопросу, например, реконструкции жизненного пути Макробия, уточнению времени его жизни. Четвертые ориентированы на определение влияния Макробия на средневековых авторов, изучение интеллектуальной традиции и рецепции античного знания в средневековой культуре.

русский и другие новоевропейские языки; число глубоких исследований также невелико¹.

В числе ранних англоязычных исследований о Макробиевом «Комментарии»² — монография Томаса Уиттакера (Thomas Whittaker [1856–1935]), вышедшая в свет в 1923 г. и озаглавленная «Macrobius; or philosophy, science and letters in the year 400» (101 p.). Она, с одной стороны, направлена на включение Макробия как позднеантичного компилятора, литератора и мыслителя (p. v) в число других авторов его времени: прозаиков и поэтов, философов, мифографов и др.³, с другой, знакомит читателя с содержанием и Макробиева «Комментария» (p. 57–82), и «Сатурналий» (p. 15–56). Основной целью книги, согласно автору (p. 13), был анализ собст-

¹ В то же время мировая наука пришла к определенным результатам в области макробиеведения, относительно которых достигнут консенсус исследователей. Это относится ко времени жизни латинского автора, периоду его творческой активности, основной тематике его сочинений, определению его места в латинской культуре. Здесь же отметим ряд работ (в т.ч. на английском языке), посвященных как изучению эпохи Макробия и его интеллектуальному окружению, так и усвоению изложенного им греческого знания в Средние века: Stahl, Jonson, Burge (1971); Stahl (1959); Parker (1890); Kristeller (1987); Matthews (1975); Westra (1992); Dillon (1990); Cameron (2011) и др.

² Из-за разносторонней направленности исследований мы придерживаемся хронологического принципа в нашем обзоре. Для полноты картины мы приводим и краткие сведения об изучении двух других работ Макробия, преследуя цель не только показать путь, который прошла зарубежная наука в макробиеведении, но и предоставить отечественным исследователям необходимый инструментарий для проведения собственных изысканий в этой области. Мы не отмечаем вторичных работ, а также тех, в которых имя Макробия лишь упомянуто и в которых дана краткая (часто поверхностная) информация о нем самом и его текстах. Также (за редким исключением) мы не отмечаем энциклопедических статей и справочных изданий.

³ Исследователь упоминает таких авторов, как Апулей, позиционируя его как философа своего времени и анализируя аллегорический сюжет о Психее и Купидоне из «Метаморфоз»; Рутилий Намациан, написавший «De reditu suo». Упомянут также герметический трактат «Асклепий». В целом Уиттакер демонстрирует, что литературные приемы упомянутых авторов свойственны и Макробию (p. 1–14).

венно текстов Макробия без выявления их античных источников¹, а также обсуждение возможного влияния Макробия на последующих авторов². В целом Т. Уиттакер оценивает сочинения Макробия как компиляции, вобравшие в себя разнообразные научные представления и знания его эпохи, которые исследователь охарактеризовал как «упрощенный неоплатонизм, адаптированный для латинского Запада». Сам же Макробий выступает у него как в роли собирателя предшествующего знания, так и в роли транслятора античной культуры в Средние века (р. 84). Говоря о личности Макробия, Т. Уиттакер пишет о нем как о человеке, происходившем из той части Римской империи, в которой помимо латинского языка владели и греческим; принадлежащем к сенаторскому сословию; относящемся к аристократам круга Претекстата и Симмаха (и, соответственно, к языческой партии), а также занимающем высокое общественное положение (р. 11–12). Метод подачи информации у Т. Уиттакера нарративный: излагая материал и констатируя выводы, исследователь не объясняет, как они получены.

Работа Уильяма Харриса Сталя (William Harris Stahl [1908–1969]), озаглавленная “Macrobius, Commentary on the ‘Dream of Scipio’ ” (xvi+278 p.), направлена не только на изучение «Комментария», но и на его полный комментированный перевод и обстоятельное вступительное эссе, непосредственно посвященное Макробию и его сочинению (р. 3–65). В нем традиционно анализируются, суммируются и учитываются результаты работы предшествующих исследователей³. Автор излагает сведения о жизни Макробия (р. 3–9),

¹ В тех случаях, когда это необходимо (например, при изложении различных доктрин Платона и их критики), Уиттакер изредка указывает на основные источники Макробия. При этом он учитывает и более ранние работы (в том числе диссертационные — Linke [1880], Wissowa [1880]), в которых эти проблемы были упомянуты ранее. Среди таковых: Schedler (1916), а также введение к переводу Макробиевых сочинений — de Rosoy (1827). См. также рецензию на работу Уиттакера: Nock (1924). P. 37–38.

² Автор ограничивается общими фразами, говоря о влиянии Макробия в Средние века (р. 84). Тем не менее, не следует принижать значение этой работы, поскольку ее цель состоит еще и в том, чтобы *ввести* читателя в мир Макробия. См. также: Stahl (1959). P. 95–124; Idem (1962).

³ В частности, даны сведения о манускриптах, изданиях текстов Макробия, начиная с 1472 г. (р. 59–65).

характеризует его язык и стиль (р. 55–59), приводит краткое содержание сочинения, перечисляет его основные темы (р. 9–23), анализирует источники (р. 23–39). Именно этим исследователем проблема источников Макробия (как греческих, так и латинских) была подробно обсуждена в зарубежной историографии на английском языке. У.Х. Сталь особо подчеркнул ее сложность для исследователя, указав на невозможность выявления прямых источников латинского автора. На основании сравнительного анализа текста Макробия с текстами других античных авторов, Сталь подтверждает сложившееся ранее у специалистов мнение о том, что работа Макробия не является оригинальной и имеет параллели (как в содержательном отношении, так и текстуальном) с работами таких авторов-платоников, как Прокл¹, Порфирий, Плотин, пс.-Ямвлих, а также с руководствами по изучению различных дисциплин, составленными Никомахом из Герасы, Геминиом, Феоном Смирнским, Клеомедом, Калкидием и Марцианом Капеллой².

¹ Сталь отметил (р. 38) сходство между главой Прокла о назначении мифа в его «Комментарии на “Государство” Платона» (см.: Proclus. *In Remp.* II. 96–101) и обсуждением этого же вопроса Макробием в «Комментарии» (I, 2, 6), указав, что Прокл (который считал Порфирия самым авторитетным для себя автором) также подтверждает мнение Сократа (участника диалога Платона «Горгий») о том, что главное назначение мифа — быть стимулом для добродетельного поведения. Это дополнительный довод в пользу использования Макробием утраченного «Комментария» Порфирия на «Государство» Платона. Сталь также согласен с мнением предыдущих исследователей о том, что Макробий, возможно, имел перед собой более ранние латинские комментарии на «Сон Сципиона». В доказательство он приводит фразу Макробия о сомнении ряда ученых относительно правильной интерпретации отрывка из «Сна Сципиона» (см.: Macg. Comm. I, 7, 1).

² Здесь же следует указать на работу Персиваля Дэвиса (Davies [1969]), включающую в себя и перевод «Сатурналий» (р. 26–518), и исследование, посвященное идентификации действующих лиц диалога (р. 3–13), и анализ Макробиева текста в целом (р. 13–25). Издание сопровождается и указателем имен, терминов и понятий (р. 541–560), и указателем Макробиевых цитат из сочинений ранних авторов (р. 533–539). См. также: Kaster (2011); Idem (2000; эл. переизд. 2010). — <https://global.oup.com/academic/product/studies-on-the-text-of-macrobios-saturnalia-9780199751365?cc=ru&lang=en&> (февраль, 2024). В этом издании, в част-

Исследования Алана Кэмерона (Alan Cameron [1938–2017]), вышедшие в течение двух лет (1966–1967), являются ключевыми в области изучения биографии Макробия. В работе, озаглавленной “The date and identity of Macrobius”¹, он не только собрал воедино все сведения биографического характера, имеющиеся в Макробиевых текстах, но и рассмотрел относящийся к IV–VI векам исторический и просопографический материал, выполнив реконструкцию жизненного пути Макробия. Выводы, полученные Кэмероном в отношении имен Макробия и времени его творческого расцвета, относящегося к середине V века, на сегодняшний день являются общепринятыми и никем не оспариваются. Другая работа Кэмерона — “Macrobius, Avienus, and Avianus”² — дополняет предыдущее исследование и подтверждает его выводы о времени жизни Макробия. Она посвящена рассмотрению вопроса о возможности отождествления Авиена-баснописца с персонажем Макробиевых «Сатурналий».

Небольшое (75 р.) микроисторическое исследование на Германа де Лея (Herman De Ley [1940–], Ghent University), вышедшее в свет в 1972 г. под названием “Macrobius and Numenius. A study of Macrobius, ‘In Somn.’ I, c. 12” (74 р.), посвящено изучению двенадцатой главы из первой книги Макробиева «Комментария», а также возможной реконструкции фрагмента утраченного ныне текста Нумения. Эта монография продолжает затронутую ранее в зарубежной историографии³ тему зависимости Макробия от Нумения и представляет собой критическую полемику ее автора с Элферинком⁴ и другими более ранними исследователями⁵. Как пишет де Лей в пре-

ности, приводится полный обзор всех сохранившихся рукописей, написанных до XIII века, реконструировано «генеалогическое древо» рукописей и их архетип; обсуждается «чтение» отдельных отрывков Макробиева текста, отличающееся от чтения Джеймса Уиллиса (Teubner, 1963).

¹ См.: Cameron (1966). P. 25–38.

² См.: Cameron (1967). P. 387–399. Здесь же упомянем еще одну работу исследователя, относящуюся к проблеме идентификации баснописца, см.: Cameron (1995). P. 252–262.

³ См.: Петрова (2023).

⁴ Там же.

⁵ См., напр.: Beutler (1940), Leemans (1937), Dodds (1960) и др.

дисловии (р. 5), его работа, является, с одной стороны, «...результатом длительных, но часто прерывавшихся занятий, связанных с решением проблемы происхождения небольших, но весьма важных фрагментов...» из 12-й главы первой книги «Комментария», а именно: о небесных вратах и Зодиаке (Comm. I, 12, 1–4), о делимой и неделимой сущности души (Ibid. 5–6), о ее прохождении через небесные сферы (Ibid., 13–14), а с другой стороны, — пересмотром и переосмыслением выводов, полученных как другими исследователями, так и им самим (р. 8–9)¹. При рассмотрении упомянутых фрагментов «Комментария» де Лей обращает внимание на их *возможную* связь с текстом Нумения, подчеркивая, что детали этой связи в каждом случае (или каждом фрагменте) различны. Так, например, анализируя первый отрывок текста Макробия (I, 12, 1–4), де Лей приходит к выводу, что он мог восходить к тексту Нумения. Одновременно он утверждает, что Нумениев текст был адаптирован Макробием применительно к целям его собственного сочинения². В целом, автор монографии, основываясь на сравнении текстов Макробия, Порфирия, Прокла и их тщательном анализе (р. 15–61), критикует мнения предшественников (р. 27–50)³; он приходит к выводу, что Макробий, скорее всего, хотя и следует Нумению, но делает это через посредство Порфирия (р. 14, 65).

Одним из наиболее значительных исследований конца XX века (1986) является работа Стефана Герша (Stephen Gersh), вышедшая в двух книгах и озаглавленная “Middle platonism and neoplatonism, the Latin tradition”⁴. Это исследование, в котором Макробию посвящен специальный раздел (р. 493–595), является наиболее глубоким с ис-

¹ Следует обратить внимание на тот факт, что де Лей начал заниматься темой «Макробий — Нумений» ранее, чем Элферинк, о чем свидетельствуют опубликованные им работы.

² Де Лей оговаривает гипотетичность выводов, сделанных в отношении заимствования Макробием у Нумения.

³ В частности, речь идет о критике геометрической концепции души (‘la conception géométrique de l’âme’), выдвинутой М.А. Elferink, в основу которой положена точка зрения R. Beutler. См.: Elferink (1968). P. 8–28; Beutler (1940). P. 676–677. См. также рецензию на эту работу: O’Daly (1976). P. 129–130.

⁴ См.: Gersh (1986).

торико-философской точки зрения из существующих ныне. В нем автор изучает «Комментарий» и «Сатурналии» в ракурсе рецепции греческого знания в латинской интеллектуальной традиции, демонстрируя на примерах ее эклектизм и синкретизм. Анализируя греческие источники Макробия (р. 502–522; 590–595), Герш не только учитывает особенности греческой и латинской терминологической специфики, указывает на неточности переводов предшественников (выполняя собственный перевод ключевых отрывков «Комментария», р. 523–530; 572–579), но и на основании подробного рассмотрения Макробиевых текстов реконструирует представления латинского автора в области натурфилософии, в частности, солнечного монотеизма (р. 522–592).

Следует отметить и несколько тематически близких микроисторических исследований, в числе которых работа Роджера Пака (Roger A. Pack), озаглавленная “A medieval critic of Macrobius’ cosmometrics”¹, в которой приводится критика изложенных Макробием представлений о связи астрономии и арифметических исчислений в Средние века; исследование Алисон Пэдэн (Alison Peden), опубликованное под названием “Science and philosophy in Wales at the time of the Norman conquest: a Macrobius manuscript from Llabadarn”², в котором обсуждается развитие натурфилософского знания (космологии и географии [геометрии]) в Уэльсе во время норманнского завоевания; специальный раздел (р. 49–72) справочно-иллюстративного издания Брюса Иствуда и Герда Грасхофа (Bruce Eastwood, Gerd Grasshoff), вышедшего в 2004 г., под названием “Planetary diagrams for Roman astronomy in Medieval Europe, CA. 800–1500” (167 p.)³, которое включает в себя изображения Зодиака (р. 49–50) и двух разновидностей порядка планет (р. 51–52), сопровождаемых их описанием, а также переводом релевантных фрагментов «Комментария». Издание также содержит в себе каталог диаграмм и манускриптов (р. 61–65)⁴.

¹ См.: Pack (1981). P. 146–151.

² См.: Peden (1981). P. 21–45.

³ См.: Eastwood, Grasshoff (2004). P. 49–72. Здесь же укажем еще на одно издание справочного характера, в котором приводится очерк о Макробиевом «Комментарии», роли и месте его автора в латинской классической традиции. См.: Barker-Benfield (1983). P. 222–232.

⁴ Следует обратить внимание и на исследования филологического ха-

Такое небольшое количество исследований о Макробии и его сочинениях в течение XX века объясняется, очевидно, тем, что антиковеды, занимающиеся, в основном, классическим (греческим) периодом развития научного знания зачастую не придавали значения комментарию как жанру, обращаясь к текстам-первоисточникам, которые использовались и перерабатывались такими поздними авторами, как Макробий. Медиевисты же не уделяли достаточного внимания авторам переходного периода от Античности к Средневековью ввиду того, что содержание их трудов все-таки «классическое»¹.

рактера, относящиеся к изучению Макробиевых «Сатурналий». Среди таковых работа Климента Уэба о возможности восстановления утраченного фрагмента «Сатурналий» (между главами 12 и 13 книги III) по «Поликратикку» Иоанна Солсберийского (I, 12, 13; VIII, 7) — см.: Webb (1897). P. 441; исследование Джона Мэйера, посвященное, в частности, сложности и вариантам чтения и понимания омонимов, встречающихся в «Сатурналиях» (например, в книге VII, главе 8) — см.: Mayo (1898). P. 158–159; заметка Уоллеса Линдсея о Бодлеанском манускрипте, соотносящемся с Парижской рукописью X века; возможностях уточнения и понимания отдельных строк Макробиевых «Сатурналий» (например, книги VII, главы 8) — см.: Lindsay (1900). P. 260–261; исследование Джона Норриса о схожих и различных приемах интерпретации и толкования Августином и Макробием ранних текстов; об использовании ими таких сочинений в качестве своеобразного «отправного пункта» для философских или богословских рассуждений — см.: Norris (1997). P. 81–100; монография Роберта Кастера, в которой в контексте средневековой рукописной традиции приводится обзор сохранившихся ранних рукописей (до XIII века) с текстом «Сатурналий»; реконструируется генеалогическое древо манускриптов, их архетип; предложено новое «чтение» и понимание отдельных (трудных) фрагментов «Сатурналий» — см.: Kaster (2010); см. также рецензию на эту книгу: Bishop (2012). P. 197–199.

¹ Именно так Уильям Сталь объяснял отсутствие детальных исследований текстов Макробия в то время как приступал к работе над своим исследованием и переводом «Комментария» на английский язык (см.: Stahl [1952a]. P. ix–x). Нам представляется, что его слова применимы к сложившейся ситуации по изучению текстов Макробия и к российской историографии советского периода. Тем не менее, в начале XXI века ситуация меняется. Прежде всего, отметим выход в свет нового комментированного

Материал поступил в редакцию 17.01.2024

Материал поступил в редакцию после рецензирования 24.02.2024



перевода «Сатурналий» на английский язык (см.: Kaster [2011]). О состоянии исследований в области макробиеведения в российской историографии см.: Петрова (2021). — <https://history.jes.su/s207987840015311-1-1/> (февраль, 2024); Petrova (2022). P. 177–195.



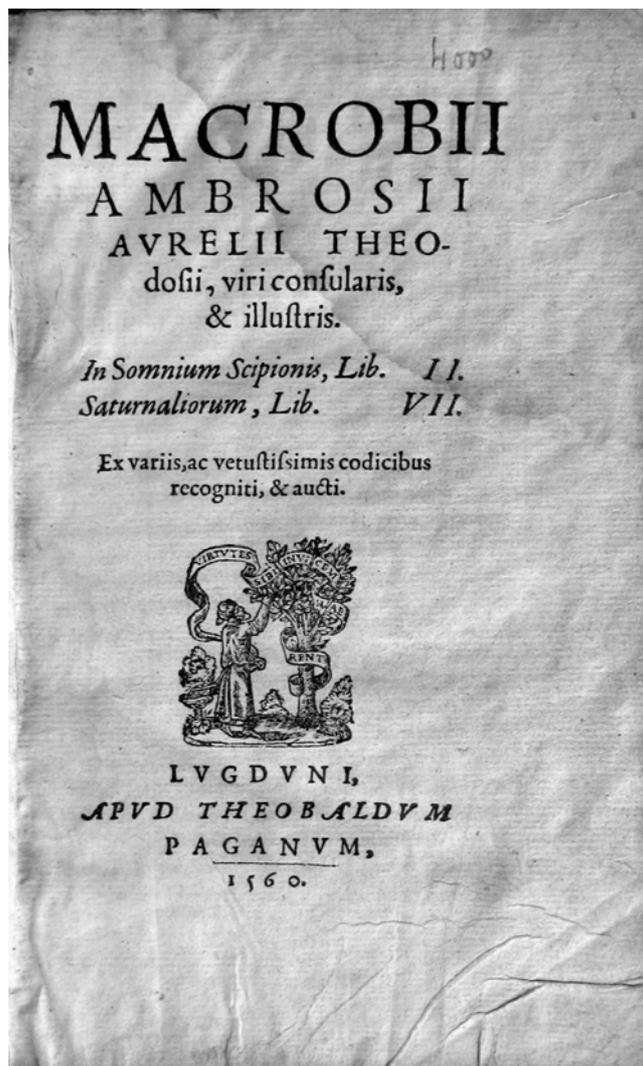
Илл. 1.

Инициал «Е» в виде пишущего мужа, вероятно представляющий Макробия. Из манускрипта с текстом «Комментария» (Северная Франция [?] 1150 г.), хранящегося в Королевской библиотеке Дании, Копенгаген (MS NKS 218.4. F. 46v). Изображение находится в открытом доступе и является общественным достоянием. — <https://en.wikipedia.org/wiki/Macrobius#/media/File:Macrobius.jpg> (февраль 2024)



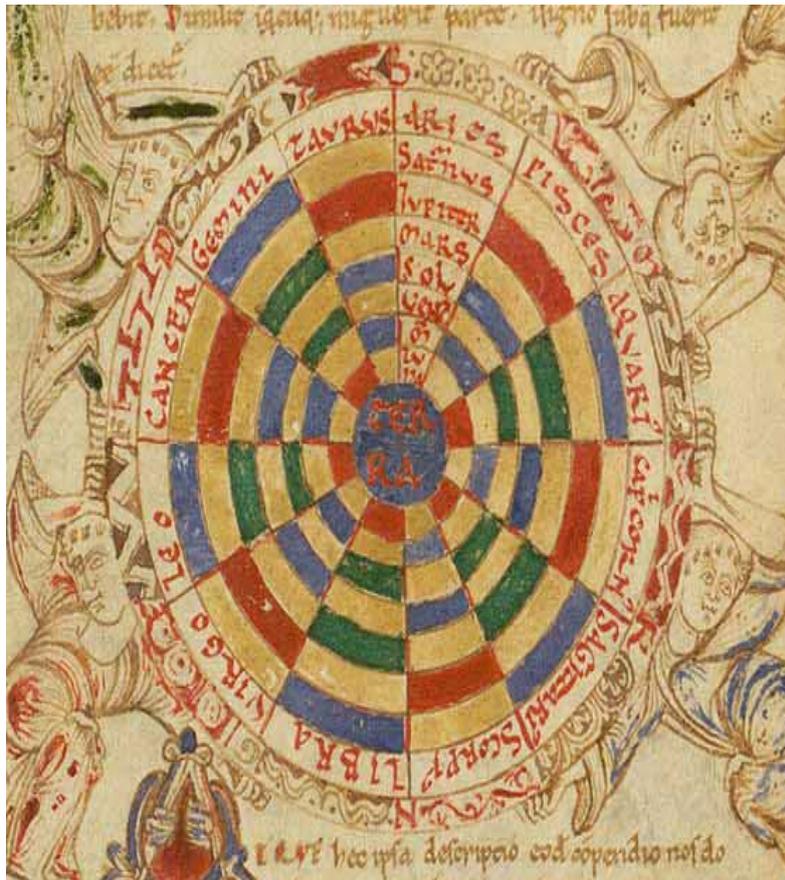
Илл. 2.

Макробий вручает свиток сыну Евстахию. Из манускрипта, содержащего текст «Комментария» (Италия, ок. 1100 г.). Британская библиотека (# 007297, f. 8v.). Изображение находится в открытом доступе и является общественным достоянием. — https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Macrobius_and_Eustachius.jpg (февраль, 2024)



Илл. 3.

Титульная страница издания 1560 года с текстами «Комментария» и «Сатурналий». Изображение находится в открытом доступе и является общественным достоянием.— [https:// commons.wikimedia.org/wiki/File:Macrobius_scipionis_saturnalorium_ludguni_paganum_1560.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Macrobius_scipionis_saturnalorium_ludguni_paganum_1560.jpg) (февраль, 2024)



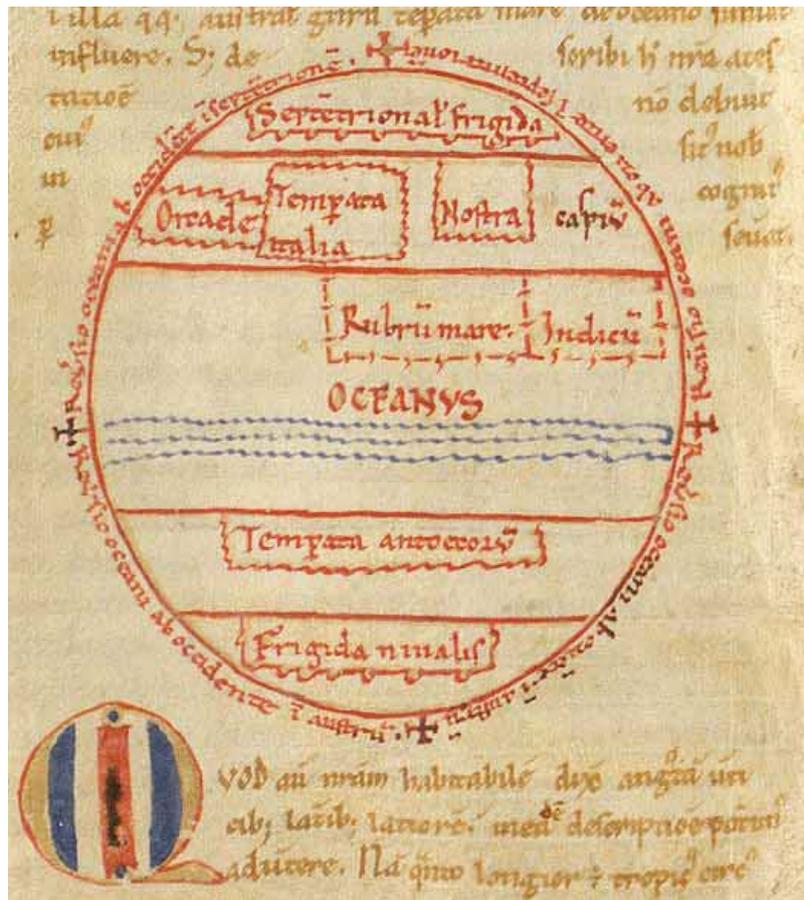
Илл. 4.

Картина мироздания по Макробию. В центре — Земля, окруженная семью планетами и зодиакальными созвездиями, помещенными на плечах четырех гигантов. Из манускрипта с текстом «Комментария» (Северная Франция [?], 1150 г.), хранящегося в Королевской библиотеке Дании, Копенгаген (MS NKS 218.4. F. 50r). Изображение находится в открытом доступе и является общественным достоянием — https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Macrobius_universe_with_the_earth_in_the_centre.jpg (февраль, 2024).



Илл. 5.

Пять зон Земли. Из манускрипта с текстом Макробиева «Комментария» (Северная Франция [?] 1150 г.), хранящегося в Королевской библиотеке Дании. Копенгаген (MS NKS 218.4. F. 34r). Изображение находится в открытом доступе и является общественным достоянием. — https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Macrobius_climatic_zones.jpg (февраль, 2024).



Илл. 6.

Развернутое изображение Земли по Макробию. Из манускрипта с текстом «Комментария» (1150 г.), хранящегося в Королевской библиотеке Дании. Копенгаген (MS NKS 218.4. F. 38v). Изображение находится в открытом доступе и является общественным достоянием. — http://base.kb.dk/manus_pub/cv/manus/ManusPage.xsql?nnoc=manus_pub&p_ManusId=33&p_PageNo=38%20verso&p_Lang=alt; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Macrobius_DK_nks218_4o_fol_38v.jpg (февраль, 2024)

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Armisen-Marchetti, M. (2001–2003). Macrobe. *Commentaire au songe de Scipion*, texte établi, trad. et comm. par M. Armisen-Marchetti, t. I – livre I, t. II – livre II. Paris.
- Barker-Benfield, B.C. (1983). “Macrobius: Introduction / Commentary on Cicero's *Somnium Scipionis*”, in *Texts and Transmission: a Survey of the Latin Classics*, ed. L.D. Reynolds. Oxford, 222–232.
- Barker-Benfield, B.C. (1987). “Macrobius' Commentary — Mario Regali: Macrobio, Commento al *Somnium Scipionis*, Libro I: Introduzione, testo, traduzione e commento [Biblioteca di Studi Antichi, 38]. Pisa: Giardini, 1983. 431 p.”, *The Classical Review* 37 / 02, 195–197.
- Bishop, C.B. (2012). “Macrobius — (R.A.) Kaster. Studies on the Text of Macrobius' *Saturnalia*...”, *The Classical Review* 62 / 1, 197–199.
- Bornecque, H. (1937). Macrobe. *Les Saturnales*, traduction nouvelle, avec introduction et notes, tr. Henry Bornecque. 2 vols. Paris (repr. 1953).
- Cameron, A. (1966). “The Date and Identity of Macrobius”, *Journal of Roman Studies* 56, 25–38.
- Cameron, A. (1967). “Macrobius, Avienus, and Avianus”, *The Classical Quarterly* 17 / 2 n. s. [61 cont. s.], 387–399.
- Cameron, A. (1995). “Avienus or Avienius?”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 108, 252–262.
- Cameron, A. (2011). *The Last Pagans of Rome*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Davies, P.V. (1969). Macrobius. *The Saturnalia*, trans. with an introd. and notes by Percival Vaughan Davies. London – New York: Columbia University Press.
- De Ley, H. (1972). *Macrobius and Numenius: A study of Macrobius. In Somn., I, c. 12*. Bruxelles: Latomus. — <https://lib.ugent.be/en/catalog/rug01:002045997> (февраль, 2024).
- De Paolis, P. (1986–1987). “Macrobio 1934–1984”, *Lustrum* 28–29, 107–249.
- De Paolis, P. (1988). “Macrobio 1934–1984: Addendum ad *Lustrum* 28–29 (1986–1987)”, *Lustrum* 30, 7–9.
- De Paolis, P. (1990). *Macrobiani Theodosii de verborum graeci et latini differentiis vel societatis excerpta*, ed. P. de Paolis. Urbino: Quattro Venti.
- De Rosoy, Ch. (1827). *Œuvres de Macrobe*, traduites par Ch. de Rosoy, 2 vol. Paris: F. Didot.

- Descamps, H., Dubois, N.-A., et al. (1845–1847). *Œuvres de Macrobe*, traduction nouvelle, par MM. Henri Descamps, N.-A. Dubois, Laas d'Aguen, A. Ubicini Martelli, 3 vol. Paris: Panckoucke.
- Dillon, J. (1977). *The Middle Platonists. 80 B.C. to 220 A.D.* New York: Cornell University Press.
- Eastwood, Br., Grasshoff, G. (2004). *Planetary Diagrams for Roman Astronomy in Medieval Europe, C.A. 800–1500* [Transactions of the American Philosophical Society 94. 3]. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Fiocchi, L. (1982). “Rassegna di studi macrobiani (1969–1979)”, *Bolletino de Studi Latini* 12, 34–85.
- Gersh, St. (1986). *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, 2 vols. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Guittard, C. (1997). Macrobe. *Les Saturnales*, livres I–III, introd., trad. et notes C. Guittard [La roue à livres]. Paris: Les Belles Lettres.
- Kaster, R.A. (2000). *Studies on the Text of Macrobius' Saturnalia*, ed. R. Kaster. New York [American Philological Association. American Classical Studies, vol. 55] (эл. переизд. 2010. — <https://global.oup.com/academic/product/studies-on-the-text-of-macrobius-saturnalia-9780199751365?cc=ru&lang=en&> [февраль, 2024]).
- Kaster, R.A. (2010) *Studies on the Text of Macrobius' Saturnalia* [American Philological Association, American Classical Studies, vol. 55]. New York: Oxford University Press.
- Kaster, R.A. (2011). Macrobius. *Saturnalia*, ed. and trans. by Robert A. Kaster, in 3 vols.: books 1-2 (vol. 1), books 3-5 (vol. 2), books 6-7 (vol. 3). Cambridge MA – London: Harvard University Press [Loeb Classical Library, t. 510–512].
- Kristeller, P.O. (1987). “Proclus as a Reader of Plato and Plotinus, and his Influence in the Middle Ages and in the Renaissance”, in *Proclus, lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque international du CNRS, Paris, 2-4 octobre 1985*, eds. J. Pépin et H.D. Saffrey. Paris: CNRS Éditions.
- Lindsay, W.M. (1900). “A Bodleian MS of Macrobius”, *The Classical Review* 14 / 5, 260–261.
- Linke, H. (1880). *Quaestiones de Macrobiani 'Saturnaliorum' fontibus* (diss.). Breslau.
- Mayor, J.E.B. (1898). “Notes on Macrobius: Fallacy of Homonyms”, *The Classical Review* 12 / 3, 158–159.
- Matthews, J. (1975). *Western aristocracies and imperial court. A.D. 364–425*. Oxford: Clarendon Press.

- MS (s. XV). MS Macrobian Theodosii Illustrissimi Saturnaliorum libri VII* [Библиотека Лауренциана, Флоренция (Италия). Проект Библиотеки Конгресса США [World Digital Library], № 2021667911]. — <https://www.loc.gov/item/2021667911> ; *Sieben Bücher der Saturnalia: Kodex aus der Plutei-Sammlung der Biblioteca Medicea Laurenziana in Florenz* (in lateinischer Sprache) ; <https://lcn.loc.gov/2021667911> (февраль, 2024).
- Nisard, D. (1845). *Macrobian. Œuvres complètes avec la traduction en français*, publiées sous la direction de M. Nisard. 1 vol. [tr. A.J. Mahul]. Paris: J.-J. Dubochet.
- Nock, A.D. (1924). "Whittaker's Macrobian — Macrobian, or Philosophy, Science, and Letters in the Year 400. By Thomas Whittaker. Cambridge University Press, 1923. 101 p." *The Classical Review* 38 / 1-2, 37–38.
- Norris, J.M. (1997). "Macrobian: a Classical Contrast to Christian Exegesis", *Augustinian Studies* 28 / 2, 81-100.
- O'Daly, G.J.P. (1976). "Herman de Ley: Macrobian and Numenius. A Study of Macrobian, In *Somn.* 1, c. 12. [Collection Latomus, 125.]. Brussels: Latomus, 1972. 75 p.", *The Classical Review* 26 / 1, 129–130.
- O'Daly, G.J.P. (1980). "Macrobian — Jacques Flamant: Macrobian et le Néoplatonisme latin, à la fin du IV e siècle [Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain, lviii]. Leiden: Brill, 1977. xxxi + 738 p.", *The Classical Review* 30 / 2, 212–214.
- Pack, R.A. (1981). "A Medieval Critic of Macrobian's Cosmometrics", *Vivarium* 19, 146–151.
- Parker, H. (1890). "The seven Liberal Arts", *English Historical Review* 5 / 19, 417–446.
- Peden, A. (1981). "Science and Philosophy in Wales at the Time of the Norman Conquest: a Macrobian Manuscript from Llabadarn", *Cambridge Medieval Celtic Studies*, vol. 2, 21–45.
- Peden, A.M. (2002). "Macrobian On the Dream of Scipio", *The Classical Review* 52 / 1, 27–28.
- Petrova, M.S. (2022). "Personality in the Historical and Philosophical Narratives of the Russian Historiography of the Second Half of the 20th Century (on Macrobian's Literary Heritage)", *RussianStudiesHu* 4. No. 2, 177–195.
- Schedler, M. (1916). *Die Philosophie des Macrobian und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des Christlichen Mittelalters* [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 13. 1]. Münster.

- Stahl, W.G. (1952a). "Introduction", in *Macrobius. Commentary on the 'Dream of Scipio'*. New York: Columbia University Press, 1952; ²1990, 3–65.
- Stahl, W.H. (1952b). *Macrobius. Commentary on the 'Dream of Scipio'*, transl. and notes by W.H. Stahl. New York: Columbia University Press (repr. 1990).
- Stahl, W.H. (1959). "Dominant Traditions in Early Medieval Latin Science", *Isis*, vol. 50. No. 2, 95–124.
- Stahl, W.H. (1962). *Roman Science: Origins, Development, and Influence to the Later Middle Ages*. University of Wisconsin Press.
- Stahl, W.G., Jonson, R., Burge, E.L. (1971). "Introduction", in *Martianus Capella and seven liberal arts*, in 2 vols. New York – London: Columbia University Press (repr. 1977).
- Von Jan, L. (1848–1852). *Macrobius. Opera quae supersunt*, ed. L. von Jan, 2 vol. Leipzig – Quedlinburg.
- Webb, Cl. C.J. (1897). "On Some Fragments of Macrobius' Saturnalia", *The Classical Review* 11 / 9, 441.
- Westra, H.J. (1992). *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jeauneau*, ed. Haijo Jan Westra. Leiden: Brill.
- Willis, I. (1963a). *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. I. Willis. Leipzig: Teubner.
- Willis, I. (1963b). *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*, ed. I. Willis. Leipzig: Teubner.
- Wissowa, G. (1880). *De Macrobiani 'Saturnaliorum' fontibus capita tria* (diss.) Breslau.
- Звиревич, В.Т., Петрова, М.С. (2013) Макробий Феодосий. *Сатурналии*, пер. В.Т. Звиревича, под общ. ред. М.С. Петровой, изд. подг. М.С. Петровой. М.: Кругъ (2-е изд.: М.: Аквилон, 2022). [Zvirevich, V.T., Petrova, M.S. (2013) Makrobij Feodosij. Saturna-lii, per. V.T. Zvirevicha, pod obshh. red. M.S. Petrovoj, izd. podg. M.S. Petrovoj. M.: Krug (2-e izd.: M.: Akvilon, 2022)].
- Петрова, М.С. (2001а). «Баснописец Авиен и Макробий Феодосий», *Диалог со временем* 6, 185–191. [Petrova, M.S. (2001a). "Basnopisec Avien i Makrobij Feodosij", *Dialog so vremenem* 6, 185–191].
- Петрова, М.С. (2001b). «Макробий Амвросий Феодосий: просопографический очерк», *Диалог со временем* 6, 164–176. [Petrova, M.S. (2001b). "Makrobij Amvrosij Feodosij: prosopograficheskij ocherk", *Dialog so vremenem* 6, 164–176].

- Петрова, М.С. (2001с). «Персонажи “Сатурналий” и Макробий Феодосий», *Диалог со временем* 6, 177–184. [Petrova, M.S. (2001с). “Personazhi “Saturnalij” i Makrobij Feodosij”, *Dialog so vremenem* 6, 177–184].
- Петрова, М.С. (2013). «Солнечный монотеизм у Макробия», в: *PLATWNIKA ZHTHMATA. Issledovanija po istorii platonizma*. М.: Кругъ, 2013, 226–239. [Petrova, M.S. (2013). “Solnechnyj monoteizm u Makrobija”, v: *PLAT-WNIKA ZHTHMATA. Issledovanija po istorii platonizma*. М.: Krug, 2013, 226–239].
- Петрова, М.С. (2021). «Историко-философская составляющая позднеантичных нарративов и их осмысление в российской историографии советского периода (на примере изучения творческого наследия Макробия)», *Электронный научно-образовательный журнал «История»*, т. 12, вып. 4 (102). — <https://history.jes.su/s207987840015311-1-1/> (февраль, 2024). [Petrova, M.S. (2021). “Istoriko-filosofskaja sostavljajushhaja pozdneantichnyh narrativov i ih osmyslenie v rossijskoj istoriografii sovetskogo perioda (na primere izuchenija tvorcheskogo nasledija Makrobija)”, *Jelektronnyj nauchno-obrazovatel'nyj zhurnal “Istorija”*, t. 12, vyp. 4 (102). — <https://history.jes.su/s207987840015311-1-1/> (fevral', 2024)].
- Петрова, М.С. (2013). «Макробий Феодосий и его “Сатурналии”», в: *Макробий Феодосий. Сатурналии*, пер. В.Т. Звиревича, под общ. ред. М.С. Петровой, изд. подг. М.С. Петровой. М.: Кругъ (2-е изд.: М.: Аквилон, 2022), xxxviii–lii. [Petrova, M.S. (2013). “Makrobij Feodosij i ego Saturnalii”, v: *Makrobij Feodosij. Saturnalii*, per. V.T. Zvirevicha, pod obshh. red. M.S. Petrovoj, izd. podg. M.S. Petrovoj. М.: Krug# (2-е изд.: М.: Akvilon, 2022), xxxviii–lii].
- Петрова, М.С. (2023). «Личность далекого прошлого в контексте зарубежной историографии: на примере Макробия и исследовательских практик немецкой, франкоязычной и итальянской историографии XIX–XXI вв.», *Электронный научно-образовательный журнал «История»*, т. 14, вып. 4 (126). — <http://history.jes.su/> (февраль, 2024). [Petrova, M.S. (2023). “Lichnost' dalekogo proshlogo v kontekste zarubezhnoj istoriografii: na primere Makrobija i issledovatel'-skih praktik nemeckoj, frankojazychnoj i ital'janskoj istorio-grafii XIX–XXI vv.”, *Jelektronnyj nauchno-obrazovatel'nyj zhurnal “Istorija”*, t. 14, vyp. 4 (126). <http://history.jes.su/> (fevral', 2024)].

Maya PETROVA

MACROBIUS
IN ENGLISH-LANGUAGE RESEARCH

The article examines the principal English-language studies of the last century focused on exploring the personality of Macrobius (5th century) and his works — *Saturnalia* (*Saturnalia* [ed. Willis, 1963]), *Commentary on the 'Dream of Scipio'* (*Commentarii in Somnium Scipionis* [ed. Willis, 1963]), and *On the differences and similarities of Greek and Latin verbs* (*De verborum graeci et latini differentiis vel societatibus excerpta* [ed. De Paolis, 1990]), written for educational purposes and representing a compendium of Greek knowledge. Interest in Macrobius's creative legacy notably intensified towards the end of the 19th century, a trend linked to the release of critical editions of Macrobian texts and their subsequent translations into French. In particular, the study analyzes the research of Thomas Whittaker (*Macrobius; or philosophy, science and letters in the year 400*; published in 1923), William Harris Stahl (*Macrobius, Commentary on the 'Dream of Scipio'*, published in 1952), Alan Cameron (*The date and identity of Macrobius* [published in 1966] and *Macrobius, Avienus, and Avianus* [published in 1967]), Herman De Ley (*Macrobius and Numenius. A study of Macrobius, 'In Somn.' I, c. 12*; published in 1972), Stephen Gersh (*Middle platonism and neoplatonism, the Latin tradition*; published in 1986), Roger A. Pack (*A medieval critic of Macrobius' cosmometrics*; published in 1981), Alison Peden (*Science and philosophy in Wales at the time of the Norman conquest: a Macrobius manuscript from Llabadarn*; published in 1981), among others. It highlights the primary issues that researchers have focused on when studying Macrobius's literary legacy, identifies the challenges in analyzing his works, and acknowledges the contribution of English-speaking scholars to the global historiography.

ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ АВГУСТИНА КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ*

Ф.В. ПЕТРОВ

Представления о душе в философско-богословской мысли Аврелия Августина (354–430) занимают особое место. Обращаясь практически к любому из его учений — будь то учение о мироздании, времени, памяти, соотношении свободы воли и божественного предопределения; к его философии истории и педагогике, мы неизбежно вынуждены их учитывать или напрямую к ним обращаться. С ними связан и так называемый «психологизм» Августина, отмечаемый многими учеными, изучающими его поистине огромное творческое наследие. Цель настоящей статьи — рассмотреть исследования, посвященные вопросам души (индивидуальной и мировой) у Августина или имеющие к ним отношение, а также отметить те работы, в которых обозначена проблема восприятия представлений о душе Августина в раннем Средневековье (на примере Кассиодора [ок. 487 – ок. 578 гг.]). Исследования, проблемное поле которых охватывает аспекты психологической концепции Августина, рассматриваются по проблемно-тематическому принципу с разделением на следующие группы. I. Исследования, посвященные изучению мироздания у Августина, существования человека и его души (Среди таковых: “Augustine’s Philosophy of Mind” Джерарда О’Дейли [1987]; “Augustine: Ancient thought Baptized” Дж. Риста [1994]; “The World Soul and Time in St. Augustine” [1983] и “Augustine’s Theory of Soul” [2003] Роланда Теске

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 20–18–00286П «Личность в истории европейских обществ: политические стратегии, культурные ценности и реновации».

HYPOTHEKA
2024. Вып. 8. С. 135–167
УДК 37.01; 9. 93

HYPOTHEKA
2024. Issue 8. P. 135–167
DOI: 10.32880/2587-7127-2024-8-8-135-167

и другие). II. Работы, демонстрирующие влияние на Августина ранних учений, традиций, текстов (например, “The Divine Sense. The Intellect in Patristic theology” [2007] Анны Уильямс и “Memory in Plotinus and two Early Texts of St. Augustine” [1976] Джерарда О’Дэйли и др.). III. Исследования, направленные на изучение отдельных сочинений Августина применительно к их психологической составляющей (В их числе: “An Analysis of Saint Augustine’s *De immortalitate animae*” [1980] и “The Fall of the Soul in Saint Augustine: a quaestio disputata” [1986] Ричарда Панасковича; “Augustine, *Conf.* IX, 10, 24” [1958] Джона Тэйлора и др.). IV. Работы, указывающие на восприятие и усвоение Кассиодором учения Августина о душе (напр., “The manuscripts of Cassiodorus’ *De anima*” [1959] Джеймса Хэल्पорна; “Cassiodoro e la greicità” [1986] Антонио Гарсиа и “Il sottofondo culturale del *De anima* di Cassiodoro” [1995] Риты Масуло и другие).

Представления о душе в философско-богословской мысли Августина (354–430) занимают особое место. Действительно, обращаясь практически к любому из его учений — будь то учение о мироздании, времени, памяти, соотношении свободы воли и божественного предопределения; к его философии истории и педагогике, мы неизбежно вынуждены их учитывать или напрямую к ним обращаться. С ними связан и так называемый «психологизм»¹ Августина, отмечаемый многими исследователями его поистине огромного творческого наследия — до нас дошли 133 отдельных труда, 218 писем, около 400 проповедей².

Наша цель — рассмотреть исследования, посвященные вопросам души (индивидуальной и мировой) у Августина или имеющие

¹ При рассмотрении этой темы исследователи нередко обращают внимание как на узкие вопросы, связанные с понятием «внутреннего человека» (психологическими переживаниями индивида, его чувствами, мыслями, желаниями; воссозданием его внутренней жизни в динамике), представлениями об этике, морали, поведенческих мотивах, так и более широкие, например, относящиеся к теме бытия. См., в частности, автобиографическую «Исповедь» Августина, в которой описаны душевные переживания автора.

² Степанцов, Фокин (2001). Т. 1. С. 96; Петров (2023). — <https://history.jes.su/issue.2023.2.4.4-126/> (февраль, 2024).

к ним отношение. Мы отметим и те работы, в которых обозначена проблема восприятия психологических представлений латинского автора в раннем Средневековье.

Литература, посвященная Августину, практически необозрима¹. Подробная библиография до начала 70-х гг. XX столетия содержится у К. Андерсена²: его перечень книг и исследовательских статей занимает свыше 200 страниц. Информация библиографического характера (вплоть до современной) имеется в специальном разделе журнала “Revue des Études Augustiniennes”, выходящем с 1955 г. по настоящее время³. Из числа словарных и терминологическо-справочных изданий наиболее значительными и информативными представляются “Augustinus-Lexikon”⁴ и “Specimina eines Lexicon Augustinianum”⁵ — оба издания (существующие также и в электронном виде) продолжающиеся. Имеется немалое количество обзорных работ о жизни и учениях Августина⁶, новых комментированных переводов⁷ его сочинений¹, проблемно-тематических

¹ Столяров (1991). С. 49–50.

² Andersen (1973).

³ См., напр.: Descotes (1998). P. 123–149; Idem (2000). P. 121–154. Архив ранних выпусков: Rochais (1955–1977). Vols. 1–23. — <https://www.patristique.org/Revue-des-Etudes-Augustiniennes,141.html> (февраль, 2024).

⁴ Mayer (1986–). — www.augustinus.de (февраль, 2024).

⁵ Hensellek, Schilling (1987–). — verlag.oeaw.ac.at (февраль, 2024).

⁶ См., напр., работы Э. Жильсона (Gilson [31949]) и А.-И. Марру (Marrou [1956]), которые и в настоящее время остаются непревзойденными популярными «введениями» в учения Августина. См. также: Teske (1934, reprint, 2009), Markus (1970), Matthews (2005), Столяров (1991). С. 49–50.

⁷ См., напр.: Plumer (2003). См. имеющиеся русские переводы отдельных сочинений Августина, а также их сборники: Августин. *Монологи, О бессмертии души, О количестве души, О порядке, Об истинной религии, О блаженной жизни* — в *Авг. Тв. I* (1998); *О книге Бытия* — в *Авг. Тв. II* (1998); *О восьмидесяти трех различных вопросах* (2005); *О книге Бытия буквально. Книга неоконченная*. — <http://aleteia.narod.ru/august/genes/genes0.htm> (февраль, 2024); Он же. *О свободе воли*. — <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000121> (февраль, 2024); *О страхе Божиим* (1913). — https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/propovedi-i-pouchenija/7 (февраль, 2024); *Христианская наука* (2006); *О Троице* (2004); *Исповедь* (1991); *Письмо к Целестину* (2000); *О Граде Божиим: в 22 книгах* (1905–1910, перепеч. в 1994); *Против академиков* (1999); его же собрание

сборников² (в числе которых и те, в которых публикуются материалы конференций³), периодических изданий⁴, а также энциклопедических статей, содержащих общие сведения и специальную информацию как о самом Августине, так и его концепциях⁵. Из изданий энциклопедического характера следует выделить “Augustine through the Ages⁶. Оно не только представляет собой аннотированный свод статей об Августине и его текстах, который отражает широкую хронологическую перспективу исследовательской работы ученых (отсюда и название: «Августин сквозь века — энциклопедия»), но и является отправным для тех, кто приступает к изучению творчества Августина в самых разных его аспектах⁷.

В отечественной историографии есть немалое количество публикаций, посвященных Августину и его трудам, — как до советско-

антипелагианских сочинений позднего периода (2008), трактаты о различных вопросах (2005), а также др. сочинения (Творения [1880–1908]).

¹ Сочинения Августина опубликованы в серийных изданиях: CCSL (1954–); CSEL (1866–); PL (1844–1865). Т. 40; см. также электронные базы данных: CETEDOC (1991); PL (1993–1995 Dat.).

² См., напр.: Stump, Kretzmann (2003).

³ См., напр.: den Boeft, van Oort (1987); Wiles, Yarnold (2001). Содержание последнего сборника указывает на актуальность тех исследований, которые посвящены преемственности взглядов Августина поздними авторами.

⁴ Напр., журнал *Augustinian Studies*, издаваемый с 1970 г. по настоящее время.

⁵ См., напр.: Matthews (1998).

⁶ Впервые оно вышло в свет в 1999 г. на английском языке; через несколько лет (в 2005 г.) было переиздано на французском языке. См.: Fitzgerald (1999). См. также отдельные рецензии: Gallaher (2000). P. 191–193; Степанцов (2007). С. 142–146.

⁷ Помимо обширного справочного материала, включающего в себя перечень сочинений Августина, их различных изданий и переводов на новейшие европейские языки, в сборнике имеются статьи о жизни Августина, его учениях, приведены имена исторических личностей, так или иначе с ним связанных; анализируются богословские и философские термины, к которым Августин относился с особым вниманием (напр., «вера», «гордыня», «время» и т. д.). Энциклопедия также содержит статьи по разделам философии и теологии; в конце каждой статьи приводится краткая библиография, имеются перекрестные отсылки к статьям на близкие темы.

го времени (это, прежде всего, исследования Е. Трубецкого¹, В. Герье², И.В. Попова³, а также А.И. Бриллиантова⁴ и др.⁵), так и

¹ Трубецкой (1892).

² Герье (1910). Этот основательный труд (657 с.) посвящен жизни Августина и становлению его духовной личности.

³ Попов (1916).

⁴ Бриллиантов (2002). С. 151–192 (публ. 1898 г.). В исследовании А.И. Бриллиантова (Бриллиантов [1898]) имеется раздел, посвященный Аврелию Августину. Исследователь отмечает, что для Августина преобладающими интересами были религиозно-нравственные; философское знание никогда не было для него целью само по себе, вне отношения к религии (с. 135). По мнению А.И. Бриллиантова, Августин пытался определить, в чем находит выражение непреходящая конституция природы души; найти ту основу, которая скрывается за постоянной сменой явлений психической жизни, как общий закон этой жизни. Существенным определением человеческой души должна быть признана присущая душе способность самосознания, которая основывается на постоянно совершаемой душой постановке перед собой собственного содержания как продукта собственной деятельности. Душа — существо всегда «представляющее», объективирующее свое содержание. Порождаемое душой и объективируемое содержание прежде, чем оно получит какое-либо внешнее выражение, есть «внутреннее слово». В произвольной рефлексии, постановке той или другой части содержания душевной жизни в сознании предшествует некоторое стремление как акт воли, и только после этой постановки является возможность оценки содержания чувством. Таким образом, сущность жизни конечного духа состоит в процессе объективации заключенного в нем содержания, определяемом изнутри волей (с. 139). Говоря об абсолютном духе, А.И. Бриллиантов разъясняет, что Августин имел в виду то, что если человеческий дух — отражение божественного духа именно в том, что составляет основу его природы и жизни, то свойственный ему процесс объективации своего «содержания», которым определяется его самосознание, необходимо предполагать и по отношению к божественному духу. Абсолютный же дух имеет все свое содержание из себя самого. Абсолютный дух, как идеал духа человеческого, есть абсолютная энергия воли и абсолютное совершенство знания (с. 140). В абсолютном духе находятся идеи и основания всех вещей, и они осуществляются его волей. О самом абсолютном духе человек может составить представление только на основании познания собственного духа (С. 141).

⁵ Ключевые исследования, например, принадлежащие В.Л. Селиверстову («Августин в русской интеллектуальной традиции»), К.И. Скворцову («Августин Иппонийский как психолог»), П.И. Верещацкому («Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме»),

Новейшего времени (например, статья А.Ф. Лосева¹, монографии Г.Г. Майорова², исследования В.В. Бычкова³, М.А. Гарнцева⁴, О.В. Головой⁵, С.С. Неретиной⁶, А.А. Столярова⁷, С.А. Степанцова и А.Р. Фокина⁸, наши работы⁹. Кроме того, на русский язык переведены и известные монографии французских ученых (напр., Э. Жильсона¹⁰ и А. Марру¹¹).

Зарубежные исследования, проблемное поле которых охватывает аспекты психологической концепции Августина, ниже будут изложены по проблемно-тематическому принципу, с разделением

Е.В. Аничкову («Эстетика и христианство») опубликованы в: Светлов (2002). С. 8–19; 20–89; 193–231; 232–241 (соответственно).

¹ Лосев (2002). С. 822–849. В этой работе, со ссылкой на А.А. Столярова, справедливо отмечено, что «...ни на какие античные влияния совершенно невозможно сводить такое сложное творчество, как августиновское, даже и в период его раннего рационализма <...> проблема августиновского своеобразия исключает <...> всякие насильственно систематические подходы <...> более целесообразным следует признать проблемно-исторический метод, базирующийся анализ проблемы на изучении ее эволюции» (с. 848).

² Майоров (1979). В этом исследовании Г.Г. Майоров рассматривает подход Августина к проблемам чувственного познания. Автор анализирует гносеологическую концепцию Августина, решается проблема взаимодействия души и тела; показано, как душа использует свое тело для познания окружающего материального мира; изложено учение Августина о разуме и умопостигаемом. См. также: Майоров (2004), где один из разделов посвящен этической составляющей учения Августина. Анализируя «Исповедь», исследователь поднимает вопросы блага, свободной воли, зла и грехопадения; рассматривает дихотомию между телесным и духовным образом жизни человека (с. 233–266).

³ Бычков (2002). С. 807–821.

⁴ Гарнцев (2002). С. 723–756.

⁵ См., напр., *выше*, примеч. 7 (С. 137).

⁶ Неретина (2002а). С. 757–799; Она же (2002b). С. 800–806.

⁷ См. *выше*, примеч. 1 (С. 137).

⁸ См. *выше*, примеч. 2 (С. 136).

⁹ См., напр.: Петров (2020); Он же (2021). На английском языке: Petrov (2011). P. 263–272.

¹⁰ Жильсон (2004). В этом исследовании содержится раздел, посвященный Августину.

¹¹ Марру (1999).

на группы¹: I. Исследования, посвященные проблемам мироздания у Августина, существования человека, его души. II. Работы, демонстрирующие влияние на Августина ранних учений, традиций, текстов. III. Исследования, направленные на изучение отдельных сочинений Августина применительно к их психологической составляющей. IV. Работы, указывающие на восприятие учения Августина о душе в раннее Средневековье (на примере Кассиодора [ок. 487 – ок. 578 гг.]²). Мы, не претендуя на исчерпывающий перечень работ по упомянутым вопросам, сосредоточим внимание на современной англоязычной литературе. Наша задача — указать на те штудии, которые позволят получить наиболее полное представление о состоянии обозначенной в нашей статье проблемы.

Исследования, посвященные проблемам мироздания, существования человека, его души у Августина

Из зарубежных исследований, посвященных изучению вопросов, связанных с сотворением мира и человека у Августина, а также концепцией души, следует выделить монографию “Augustine’s Philosophy of Mind” Джерарда О’Дейли³. В ней рассматриваются и общие проблемы теории души Августина (Ч. 1–2), и эпистемологический комплекс вопросов о чувственном восприятии (Ч. 3), воображении (Ч. 4) и памяти (Ч. 5). В контексте антропологической проблематики немалый интерес представляет аналитический раздел о терминологии Августина (Ч. 2, 1), в котором сопоставляются релевантные фрагменты из его сочинений. В этой же части работы О’Дейли рассуждает о теории души Августина, анализирует ее возможные источники, указывает на античных авторов, от которых мог зависеть Августин, проводит параллели между их учением и концепцией Августина. Рассматривая Августиновские представления о душе, О’Дейли отмечает ее неразрывную связь и взаимодействие с человеческим телом.

В монографии “Augustine: Ancient thought Baptized” Дж. Риста⁴ Дж. Риста⁴ также анализируется терминология Августина, избран-

¹ Это деление условно.

² Наш выбор обусловлен оценкой М. фон Альбрехтом влияния Августина на авторов раннего Средневековья. См. примеч. 3 (С. 149–150).

³ O’Daly (1987).

⁴ Rist (1994; repr. — 2001).

ная им для описания души (р. 23–40), рассматриваются и разъясняются такие понятия, как «достоверность», «вера и понимание» (р. 41–90), «воля и любовь»¹ (р. 148–202), «зло и справедливость» (р. 256–289), которые увязываются с проблемами ума, души, тела и личной идентичности² (р. 92–147).

Вопросам, связанным с мировой и индивидуальной душой, посвящены статьи Роланда Теске “The World Soul and Time in St. Augustine”³ и “Augustine’s Theory of Soul”⁴. Применительно к психологической составляющей следует отметить монографию Филиппа Кэри “Augustine’s Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist”⁵, в которой обширный раздел посвящен теме «внутреннего человека» у Августина в сочетании с анализом его этических воззрений (р. 63–139)⁶. С этими исследованиями тематически связана монография Роберта О’Коннэла “Augustine’s Early Theory of Man, A. D. 389–391”⁷, а также статьи “Augustine and the Life of Man’s Body in the Early Dialogues” Роберта Бакенмайера⁸ и

¹ Проблемы метафизики и свободы воли изложены в исследовании: Sontag (1967). P. 297–306; вопросы воплощения в сочетании с метафизикой рассмотрены в работе: Ando (2001). P. 24–54.

² Отметим, что в 2001 г. в серии *Variorum Collected Studies* вышел в свет сборник исследований Джерарда О’Дэйли, в котором собраны его работы за многие годы (1973–1999), опубликованные в различных изданиях. См.: O’Daly (2001). Некоторые из таких исследований (напр., Augustine on the Origin of Souls [publ. 1983. P. 184–191]; Did St. Augustine ever Believe in the Soul’s Pre-existence [publ. 1974. P. 227–235]; *Anima, error, and falsum* in some Early Writings of St. Augustine [publ. 1981. P. 1–7]; *Sensus interior* in St. Augustine, *De libero arbitrio* 2.3.25 – 6.51’ [publ. 1985. P. 528–532]) в переработанном виде вошли в его монографию “Augustine’s philosophy of Mind” (см. *выше*, примеч. 2. С. 141).

³ Teske (1983). P. 75–91.

⁴ Teske (2003). P. 116–123.

⁵ Cary (2000). Это исследование продолжает другая монография автора, см.: Idem (2008).

⁶ Этическим вопросам в сочетании с психологическими посвящены многие работы. См., напр.: Harelton (1947). P. 91–101; Osmond (1973). P. 282–290; Bagger (2002). P. 205–224. Их предваряет обзорная статья начала XX века — см.: Pratt (1903). P. 222–235.

⁷ O’Connell (1968). См. также рецензию: Bourke (1970). P. 203.

⁸ Buckenmeyer (1971). P. 197–211; Ibid. (1972). P. 131–146.

“Some Remarks with Regard to Augustine’s Conception of Man as the Image of God” Корнелии Вольфскил¹, обсуждающие проблемы создания «внутреннего человека» по образу Божьему². Работа Брайэна Шмизека “Augustine’s use of ‘Spiritual Body’ ”³ о «духовном теле» дополняет последнее исследование.

Работы Лео Феррари “Augustine’s cosmography”⁴ и Уильяма Христиана “Augustine on the Creation of the World”⁵ посвящены проблеме создания мира⁶. В них авторы не только анализируют концепцию Августина об универсуме, но и предпринимают попытку разъяснить представления Августина о месте человека в мире, рассмотреть понятия времени и вечности так, как это делал Августин, обозначить проблему природы и истории человека, его души и тела, материального и нематериального⁷, добра и зла. Собственно, коррелирующей с умом человека (р. 29–90) проблеме зла во Вселенной (р. 91–111) посвящены монографии Г. Эванса “Augustine on Evil”⁸ и Чарльза Мэтьюса “Evil and the Augustinian Tradition”⁹.

Вопросы, связанные с падением души и верой в ее предсуществование, затронуты Робертом О’Коннэлом в статье “Augustine’s Rejection of the Fall of the Soul”¹⁰. Отдельные работы посвящены критике взглядов Р. О’Коннэла, относящихся к пониманию предсуществования души Августином, их переработке и дополнениям.

¹ Wolfskeel (1976). P. 63–71.

² В числе исследований частного характера — работа Энн Мэттер (см.: Matter [1999]. P. 887–892), посвященная вопросам «мужского» и «женского» применительно к образу Божьему, а также роли женщин в жизни Августина. См. также: Петров (2008). С. 7–14. На выявление и изучение гендерных аспектов направлен сборник статей, см.: Stark (2007).

³ Schmisek (2004). P. 237–251.

⁴ Ferrari (1996). P. 129–177.

⁵ Christian (1953). P. 1–25.

⁶ В связи с этим следует обратить внимание на работу Джона Майера, в которой рассматриваются взгляды Августина о мироздании в сочетании с космогонической концепцией манихеев. См.: Maher (1979). P. 91–101.

⁷ Этой же проблематике посвящены два исследования, см.: O’Meara (1998). P. 181–195; Swift (1998). P. 196–208.

⁸ Evans (1982).

⁹ Mathewes (2004).

¹⁰ O’Connell (1973). P. 1–31.

Одна из них, под названием “Did St. Augustine ever Believe in the Soul’s Pre-Existence”, принадлежит Джерарду О’Дейли¹, другая, озаглавленная “Augustine. The Fall of the Soul”², — Ронни Ромбсону. В ней исследователь сначала излагает концепцию падения души в понимании Р. О’Коннэла (р. 23–41), затем разрабатывает собственную теорию падения души как психологии греха, опираясь на анализ взглядов Августина о происхождении души и его зависимость от Плотина как в ранний (р. 109–134), так и поздний периоды (р. 135–180) его творчества³.

Немалый интерес вызывают две работы частного характера из журнала “Augustinian Studies”. Первая, принадлежащая Т. Баркилу и озаглавленная “St. Augustine’s Notion of Nothingness in the Light of some Recent Cosmological Speculation”⁴, привлекает внимание к проблеме «ничто»; вторая, написанная Ф. Флэтереном и названная “Augustine’s ascent of the Soul in Books VII of the ‘Confessions’: a Reconsideration”⁵, направлена на выявление причин изменений психологических настроений Августина и его душевных порывов. К последней работе по теме и затронутым в ней вопросам примыкает исследование Марианны Шаги “Conversio animae”⁶.

¹ O’Daly (1974). P. 227–235 (переизд. в серии: “Variorum Collected Studies Series CS 719”, в 2001 г., см. *выше*, примеч. 2. С. 142). Дж. О’Дейли обращает внимание на тот факт, что Роберт О’Коннэл доказывал, будто Августин в своих ранних сочинениях (386–389 гг.) защищал теорию предсуществования человеческой души, следуя в этом мнениям предыдущих ученых, таких как Дж. Хэссен (J. Hessen), Э. Жильсон (E. Gilson) и Ф. Конэр (F. Korner). О’Дейли приводит его аргумент: «...если, — пишет он, — ранний Августин защищал как тезис реминисценции, так и тезис предсуществования души, то, вероятно, что он придерживался этих взглядов с тех пор, как пришел к их пониманию через неоплатонизм Плотина, а отнюдь не Платона»; О’Дейли ставит перед собой цель — изучение представлений Августина на основании его текстов, выстроенных в хронологическом порядке с учетом их композиции: «Против академиков» (II, 9–22) и «Пересмотры» (Retractationes I, 1–3); «О блаженной жизни» (I, 1) «Монологи» (II, 20, 35) и «Пересмотры» (Retr. I, 4, 4); «О бессмертии души», «О количестве души» (XX, 34) и «Пересмотры (Retr. I, 8, 2).

² Rombs (2006).

³ Ibidem. P. 109–180.

⁴ Burkill (1974). P. 15–18.

⁵ Van Fleteren (1974). P. 29–72.

⁶ Sághy (1995). P. 81–108.

Работы, демонстрирующие влияние на Августина ранних учений, традиций, текстов

Существенное значение в изучении творческого наследия Августина имеют темы «Августин и неоплатонизм» и «Августин и стоицизм», которые рассмотрены в статьях Кристины Морман¹ и Джерарда Вербеке². С одной стороны, эти работы продолжают диссертационное исследование (защищенное в Сорбонне в 1955 г.) Эрнеста Фортена “Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l’âme humaine en Occident”, с другой, предваряют его публикацию в 1959 г.³ К ним отчасти примыкает работа Джерарда О’Дэйли, названная “Augustine on the Measurement of Time: some Comparisons with Aristotelian and Stoic Texts”⁴.

Монография Анны Уильямс “The Divine Sense. The Intellect in Patristic theology” (2007)⁵ посвящена становлению традиции христианской теологии от апостолов (р. 21–26) до Августина (р. 143–189) с обзором основных учений, принадлежащих Тертуллиану (р. 36–43), Клименту Александрийскому, Оригену (р. 44–85), каппадокийцам (р. 143–189) и сравнительному анализу их убеждений со взглядами Августина. В исследовании Джерарда О’Дэйли “Memory in Plotinus and two Early Texts of St. Augustine”⁶ изучается концепция памяти у Плотина⁷ и ее влияние на Августина. В статье П. Беатрис “Quosdam Platonicorum libros. The Platonic Reading of Augustine in Milan”⁸ показана зависимость Августина от Плотина и Порфирия (р. 248–250), приведены и рассмотрены цитаты из их текстов (р. 250–261).

Влиянию на Августина ранних авторов посвящены специальные работы: Джерарда О’Дэйли (о сходстве представлений Авгу-

¹ Mohrmann (1958). P. 91–103.

² Verbeke (1958). P. 67–89.

³ Fortin (1959).

⁴ O’Daly (1981a). P. 171–179. Эта работа в 2001 г. переиздана в академической серии книг по гуманитарным наукам “Variorum Collected Studies Series: CS 719”. См.: Ibid. (2001). P. 171–179.

⁵ Williams (2007).

⁶ O’Daly (2001). P. 461–469 (publ. 1976, *Studia Patristica* 14).

⁷ Применительно к этой проблеме актуальны еще два исследования О’Дэйли: “Plotinus’ Philosophy of the Self” [publ. 1973] и “The presence of the One in Plotinus” [publ. 1974] (см. O’Daly [2001]. P. 1–121; 159–169).

⁸ Beatrice (1989). P. 248–281.

тина с таковыми у Варрона; критика Варрона Августином)¹, Мэри Кларк (о сходстве и различии представлений Августина и Викторина)², Джона О'Мары³, Юджина Тэссела⁴ и Лауса Риши⁵ (Августин — Порфирий), Уильяма Френда (Августин — Орозий)⁶, Барбары Бегенки (Августин — Амвросий)⁷.

Исследования Рэймонда Дилоренцо "Ciceronianism and Augustine's Conception of Philosophy"⁸ и Джерарда О'Дэйли "Thinking through History: Augustine's Method in the 'City of God' and its Ciceronian Dimension"⁹ направлены на выявление параллелей Августина на с текстами Цицерона. Вопросам падения индивидуальной души и ее бессмертия, а также влиянию на взгляды Августина теорий Плотина посвящены статьи Роберта О'Коннэла "The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine"¹⁰ и Роланда Рамиреса "Augustine's Numbering Number and the Immortality of the Human Soul"¹¹.

В исследовании Р. Ферверды "Two Souls. Origen's and Augustine's Attitude toward the two Souls Doctrine"¹² рассматриваются концепции о двух душах у Оригена и Августина и определяется их место в классической и христианской философии. В статье Альберта Утлера "Augustine and the Transvaluation of the Classical Tradition"¹³ анализируется язык и стиль Августина, показано его знание римской истории, определено влияние на Августина ранних христианских авторов (в числе которых Лактанций). Терминологический анализ «О количестве души» проводится в статье Дональда Морано

¹ O'Daly (2001). P. 65–75 (publ. 1994).

² Clark (1968). P. 147–160.

³ O'Meara (1959). В этой монографии особый интерес представляет глава "Christus vita universalis", посвященная текстуальному сходству между Августином, Макробием и Порфирием.

⁴ TeSelle (1974). P. 113–147.

⁵ Richey (1995). P. 129–142.

⁶ См., напр.: Frend (1989). P. 1–39.

⁷ Begenka (1974). P. 19–28.

⁸ DiLorenzo (1982). P. 171–176.

⁹ O'Daly (2001). P. 45–57 (publ. 1999).

¹⁰ O'Connell (1963). P. 1–35.

¹¹ Ramirez (1990). P. 153–161.

¹² Ferwerda (1983). P. 360–378.

¹³ Outler (1959). P. 213–220.

“Augustine’s Linguistic Success in *De quantitate animae*”¹. Здесь же следует упомянуть работу У. Спенгера “St. Augustine and the Influence of Religion on Philosophy”², не устаревшую и ныне, в которой обозначена роль Августина в становлении христианской религии Средних веков, и обратить внимание на два аналогичных исследования Джона Моранта “The Emergence of a Christian Philosophy in the Dialogues of Augustine”³ и Джона Ньютона “The Importance of Augustine’s Use of the Neoplatonic Doctrine of Hypostatic Union for the Development of Christology”⁴.

Из работ, демонстрирующих влияние на Августина ранних текстов, немалый интерес представляет исследование Юдит Старк “The Pauline Influence on Augustine’s Notion of the Will”⁵, в котором показано следование Августином письмам ап. Павла при изложении концепции о воле в «Исповеди».

Исследования, направленные на изучение отдельных сочинений Августина применительно к их психологической составляющей

Работ, посвященных анализу и «чтению» отдельных сочинений Августина, — также немало⁶. Из них, применительно к его психологическому учению, тесно связанному с этическими воззрениями⁷, ми⁷, следует выделить те, которые проясняют мысль латинского автора. В числе таковых исследования Ричарда Пенасковича “An Analysis of Saint Augustine’s *De immortalitate animae*”⁸ и “The Fall of the Soul in Saint Augustine: a quaestio disputata”⁹, а также работа Джона Тэйлора “Augustine, *Conf.* IX, 10, 24”¹⁰, анализирующая и

¹ Morano (1974). P. 101–111.

² Spenger (1931). P. 461–479.

³ Mourant (1979). P. 69–88.

⁴ Newton (1971). P. 1–15.

⁵ Stark (1989). P. 345–361; см. также: Suchocki (1982). P. 365–378.

⁶ См., напр., обзор манускриптов Дж. Тэйлора (Taylor [1950]. P. 87–93) с текстом «О книге Бытия», сопровождаемый выбором по ним чтения отдельных фраз для прояснения мысли Августина.

⁷ Перечень исследований, входящих в эту категорию, см. *выше*, в примеч. 2 (С. 143) и библиографическом разделе.

⁸ Penaskovic (1980). P. 167–176.

⁹ Penaskovic (1986). P. 135–145.

¹⁰ Taylor (1958). P. 66–70.

собственно фрагмент из «Исповеди» о видении в Остии, и психологические переживания Августина по поводу случившегося события. Еще одно, уже упомянутое нами ранее, исследование Фридриха вон Флетерена “Augustine’s Ascent of the Soul in Book VII of the Confessions”¹ затрагивает аналогичные вопросы в рамках этой темы. Поздние сочинения Августина (среди которых «О Троице» [Lib. VIII–XV. P. 17–181], «О духе и букве» [p. 182–250], десять проповедей («Гомилий») к Первому посланию Иоанна [p. 251–348]) рассматриваются в издании Джона Барнаби “Augustine. Later Works”². Отдельные фрагменты «О Троице» (XV, 12, 21) и «Исповеди» (X, 30), применительно к состоянию души (человека) во время сна, обсуждаются в исследовании Гэрэта Мэтьюза “On Being Immoral in a Dream”³. Словесные параллели (напр., *religio, res divina* и др.) с ранними авторами (в числе которых Платон, Аристотель, Порфирий, Квинтиллиан, Цицерон, Марциан Капелла) на примере десятой книги «О Граде Божиим» выявляются и обсуждаются в статье Дж. Дэн Бёфта “Some Etymologies in Augustine’s *De Civitate Dei X*”⁴.

В исследовании Брайана Брэннана “Augustine’s *De musica*”⁵ анализируется содержание трактата Августина «О гармонии», относящегося к циклу его сочинений о семи свободных науках (искусствах)⁶ и демонстрирующего влияние на Августина неоплатонической и неопифагорейской традиций.

Еще одна работа “Augustine on the Unity and the Interconnection of the Virtues”, принадлежащая Джону Лэнгэну⁷, показывает зави-

¹ Van Fleteren (1974). P. 29–71.

² Burnaby (1955). Это издание включает в себя английские переводы указанных сочинений Августина, сопровождаемые вступительными пояснениями и примечаниями. Здесь же отметим недавнюю публикацию о сочинении Августина «О духе и букве» на русском языке, см.: Смирнов (2020). С. 95–117.

³ Matthews (1981). P. 47–54.

⁴ Den Boeft (1979). P. 242–259.

⁵ Brennan (1988). P. 267–281.

⁶ В связи с этим следует отметить статью Дэвида Чидестера о теории Августина об обучении, см.: Chidester (1983). P. 73–90. На русском языке, см.: Пичугина (2018). С. 172–184.

⁷ Langan (1979). P. 81–95. Здесь же обратим внимание и на более раннюю работу Терри Пеннера, см.: Penner (1973). P. 35–68.

симость Августина от Платона и Плотина в его представлениях о добродетелях, изложенных в «Письме 167».

Рассмотрению ранних диалогов, способам использования Августином их положений в своих более поздних по времени работах посвящено исследование Джона О’Мары “The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine”¹. Изучение содержания позднего сочинения Августина «Пересмотры» имеет место в исследовании Мередиэт Эллер “The Retractationes of Saint Augustine”².

Работы, указывающие на восприятие учения Августина о душе в раннем Средневековье (на примере Кассиодора)

Влияние Августина на эпоху Средних веков (как и Нового времени) не вызывает сомнений³. В частности, эта тема рассматри-

¹ O’Meara (1951). P. 150–178.

² Eller (1949). P. 172–183.

³ Наиболее ярко об этом пишет М. Фон Альбрехт (см.: Фон Альбрехт [2005]. С. 1844–1848). Исследователь отмечает, что Августина (наряду с Боэцием) следует считать одним из основателей профессионального языка средневековой и новой философии (в частности, указывая и на гибкость и точность его латинского языка, пригодного для любого философского рассуждения, и открытия, которые признавали Б. Расселом и Э. Гуссерлем); что Августин является основателем философии воли, сочетающей ветхозаветные, стоические и римские взгляды, приводя в подтверждение представление Сенеки о том, что *animus* может быть подвержен аффектам, которое Августин, следуя в этом ап. Павлу, углубляет противопоставлением «доброй воли» [*bona voluntas*] и «злой» [*mala voluntas*], выделяя душевно-духовную причину греха и отделяя волю от познания. М. фон Альбрехт обращает внимание и на тот факт, что Шопенгауэр по прошествии времени открыл впечатляющие параллели между своим представлением о «воле к жизни» и представлением Августина, написав: «Я привел *многие места* из св. Августина, где есть поразительные совпадения со мной». Исследователь также отмечает, что наряду с Дионисием Ареопагитом, Августин является основателем средневекового платонизма; что сочинение “*Itinerarium mentis in Deum*” Бонавентуры основано на фундаментальной мысли Августина: «...чтобы быть заодно с Богом, человек должен обратиться к самому себе»; что психологический самоанализ Августина оказал влияние на автобиографии, изображавшие жизнь своих творцов как «подражание Августину» (одно из таких произведений в Средние века принадлежит Эльреду из Риво; в Новое время — Руссо и Ренану, черпавшим у Августина идеи для своих психологических изысканий). Наряду с этим, согласно М. фон

вается исследователями на примере сочинений таких авторов, как Боэций, Фома Аквинский, Майстер Экхардт, Декарт¹ и др.). Ниже мы укажем на основные исследования (зарубежные и отечествен-

Альбрехту, прослеживается в Средние века и педагогическая ветвь (напр., у Винсента из Бове и Гильберта из Турна). Платонизм Августина привлекал таких выдающихся средневековых мыслителей, как Иоанн Скотт (Эриугена), Абельяр, Иоанн Солсберийский, Петрарка; историософская мысль Августина была воспринята Гегелем и Тойнби; основные религиозные положения Августиновых концепций проявились у Уиклифа, Майстера Экхарта, Лютера, Кальвина, Паскаля. Вера Августина в предопределение, пережив трансформацию, становится (особенно в Голландии и Англии) спонтанным жизнеощущением, стимулирующим экономическую и политическую экспансию. Разработка Августином темы «труда» на христианском Западе в “*De opere monachorum*”, составленном в духе ап. Павла и патристических традициях, обосновала принципиальное достоинство любого честного труда и его аскетическую ценность. Этим произведением (содержание которого в Средние века воспринималось в виде христианского постулата «молись и трудись» — *ora et labora*) Августин за сотни лет до Бенедикта Нурсийского наложил отпечаток на трудовую концепцию западного монашества, косвенно подготовив современную высокую оценку труда. Немалое значение имеет тот факт, полагает М. фон Альбрехт, что концепция монашеской жизни была создана Августином в основном под знаком любви, свободы и скромности. Благодаря Августину западное монашество избежало антикультурного фанатизма, направив свои усилия в пользу ближних; его мораль оказалась воспринятой западными христианскими конфессиями. Жизненный и творческий путь Августина показал, что он изначально заботился о научном познании и тем самым ушел далеко вперед. Это выражается в том, что у Августина естественный разум усваивает не только категориальные понятия, математические истины, эстетические и этические нормы, но и собственное бытие и существование Бога (хотя бы и «зерцалом в гадании» — I Cor 13:12). Как представляется, обращение Августина в христианство возможно считать бегством или «жертвоприношением разума» (*sacrificium intellectus*); хотя и вероятно, что Августин мог сделать это из соображений интеллектуальной добросовестности (тем более что в его эпоху христианство не предполагало опасливости отношения к науке; напротив, оно давало новый импульс занятиям ею). Не вполне оценили Августина и как теоретика труда и основателя семиотики; не обратили должного внимания на его истолкование сотворения мира, которое (в отличие от томистского) оставляет место для учения о биологическом развитии.

¹ Menn (1998).

ные), направленные на изучение трактата Кассиодора¹ «О душе» (De anima)², в которых обсуждаются вопросы, связанные с влиянием, восприятием и усвоением Кассиодором психологических представлений Августина.

Исследование Джеймса Хэल्पорна “The manuscripts of Cassiodorus’ De anima”³ посвящено изучению рукописей, содержащих текст Кассиодора (в дальнейшем положенных в основу его критического издания, появившегося в 1973 г.⁴). Этому же исследователю принадлежит работа, озаглавленная “*Magni Aurelii Cassiodori Senatoris Liber de anima: introduction and critical text*”⁵, направленная на детальный анализ трактата Кассиодора «О душе» и его предварительное издание.

Содержательному изучению упомянутого сочинения Кассиодора посвящена работа Марка Весса⁶, предваряющая английский комментированный перевод этого сочинения, в примечаниях к которому содержатся указания на тексты Августина, от которых зависел Кассиодор при изложении своей психологической концепции. Проблеме общего знания Кассиодором текстов ранних авторов (в числе которых и Августин) посвящено исследование Пьера Курселя “*Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*”⁷. Изучение этой темы, применительно к трактату «О душе», продолжили Антонио Гарсиа в работе “*Cassiodoro e la grecità*”⁸ и Рита Масуло в

¹ О Кассиодоре и его сочинениях, см.: Уколова (1989). С. 73–144; Шкаренков (2005a). С. 607–640; Он же (2005b). — http://www.nivestnik.ru/2005_2/1.shtml (февраль, 2024).

² Среди изданий «О душе» Кассиодора: Migne (1844). PL 70. Col. 1279 – 1308; Halporn (1960). P. 39–110; Fridh, Halporn (1973), CCSL 96. P. 533–575. Текст «О душе», подготовленный Дж. Хэल्पорном (*Liber Magni Aurelii Cassiodori Senatoris de anima*). — <http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/texts/animplat.html> (февраль, 2024). Комментированный перевод «О душе» на английский язык, выполненный Дж. Хэल्पорном, см.: Halporn (2004). P. 237–283.

³ Halporn (1959). P. 385–386.

⁴ См. *выше*, примеч. 2 (С. 151).

⁵ Halporn (1960). P. 39–110.

⁶ Vessey (2004). P. 19–22.

⁷ Courcelle (¹1943; ²1948). См. также перевод на английский язык этой работы: Courcelle (1969). P. 339–354.

⁸ Garzya (1986). P. 118–134.

исследовании “Il sottofondo culturale del ‘De anima’ di Cassiodoro”¹. Исследователи не только отметили точные и опосредованные параллели между Кассиодором и латинскими христианскими авторами (в числе которых Лактанций, Августин² и Клавдиан Мамерт), но и показали, что Августин не только обозначил вектор развития религиозно-философской европейской мысли, но и сформировал тем самым особенности этой мысли и в вопросе о душе.

В заключение заметим, что хотя и в зарубежной, и в российской историографии существуют яркие и выдающиеся работы, посвященные изучению представлений о душе у Августина, интерес исследователей к этой теме не иссякает. Можно предположить, что такое пристрастие, отчасти связанное с пониманием души самим Августином как невероятно сложной субстанции и вряд ли до конца определимой³, окажется стимулом для появления новых изысканий не только в области изучения этой темы, но и творческого наследия Августина в целом.

Материал поступил в редакцию 01.02.2024

Материал поступил в редакцию после рецензирования 15.02.2024

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

CETEDOC (1991). — Cetedoc Library of Christian Latin Texts (Database).

CCSL (1954–). — Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout.

CCEL (1866–). — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien.

PL (1844–1865). — Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, ed. J.-P. Migne. Paris, t. 1–225.

PL (1993–1995 Dat.). — Patrologia Latina Database, 1993–1995 (CD-version).

¹ Masulo (1995). P. 181–192.

² Эти исследователи выделили те тексты Августина, из которых мог заимствовать Кассиодор. Среди них: «О количестве души», «О Книге Бытия», «Письмо к Иерониму (132)», «Против академиков», «О порядке», «Монологи», «О свободе воли», «О Троице» и др. О зависимости Кассиодора от Августина, см. также: Petrov (2011). P. 263–272; Петров (2009). С. 63–93; Он же (2011). С. 125–129.

³ Выдержки из сочинений Августина об этом, см.: Петров (2009). С. 70–74 (примеч. 24–29).

- Авг. Тв. I* (1998). — *Блаженный Августин. Творения. Том I: Об истинной религии [Монологи, О бессмертии души, О блаженной жизни, О количестве души, О порядке, Об истинной религии]*, сост. С.И. Еремеев. СПб. – Киев: Алетейя – УЦИММ-Пресс [Blazhennyj Avgustin. Tvorenija. Tom I: Ob istinnoj religii (Monologi, O bessmertii dushi, O blazhennoj zhizni, O kolichestve dushi, O porjadke, Ob istinnoj religii), sost. S.I. Eremeev. SPb. – Kiev: Aletejja – UCIMM-Press].
- Авг. Тв. II* (1998). — *Блаженный Августин. Творения. Том II: Теологические трактаты [О книге Бытия]*, сост. С.И. Еремеев. СПб. – Киев: Алетейя – УЦИММ-Пресс [Blazhennyj Avgustin. Tvorenija. Tom II: Teologicheskie traktaty (O knige Bytija), sost. S.I. Eremeev. SPb. – Kiev: Aletejja – UCIMM-Press].

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Оригинальные тексты, переводы на русский и новоевропейские языки сочинений Августина, кроме случаев оговоренных особо, см. в любых доступных изданиях, или в сети «Интернет».

- Andersen, C. (1973). *Bibliographia Augustiniana*. 2 Aufl. Koblenz: Darmstadt.
- Ando, Clifford (2001). “Signs, Idols, and Incarnation in Augustine Metaphysics”, *Representations* 73, 24–54.
- Bagger, M.G. (2002). “The Ethics of Belief: Descartes and the Augustinian Tradition”, *Journal of Religion* 82 (2), 205–224.
- Beatrice, P.F. (1989). “Quosdam Platonicorum libros. The Platonic Reading of Augustine in Milan”, *Vigiliae Christianae* 43, 248–281.
- Begenka, B. (1974). “The Names of St. Ambrose in the Works of St. Augustine”, *Augustinian Studies* 5, 19–28.
- Bourke, V.J. (1970). “[Rev.] Saint Augustine’s Early Theory of Man, A.D. 386–391”, *Journal of the History of Philosophy* 8 (2), 203.
- Brennan, B. (1988). “Augustine’s De musica”, *Vigiliae Christianae* 42 / 3, 267–281.
- Buckenmeyer, R. (1971). “Augustine and the Life of Man’s Body in the Early Dialogues”, *Augustinian Studies* 2, 197–211.
- Buckenmeyer, R. (1972). “Augustine and the Life of Man’s Body in the Early Dialogues”, *Augustinian Studies* 3, 131–146.
- Burkill, T.A. (1974). “St. Augustine’s Notion of Nothingness in the Light of some Recent Cosmological Speculation”, *Augustinian Studies* 5, 15–18.

- Burnaby, J. (1955). *Augustine. Later works*, ed. John Burnaby. Westminster John Knox Press.
- Cary, Ph. (2000). *Augustine's Invention of the Inner Self: the Legacy of a Christian Platonist*. New York: Oxford University Press.
- Cary, Ph. (2008). *Inner Grace. Augustine in the Traditions of Plato and Paul*. Oxford University Press.
- Chidester, D. (1983). "The Symbolism of Learning in St. Augustine", *The Harvard Theological Review* 76 (1), 73–90.
- Christian, W.A. (1953). "Augustine on the Creation of the World", *The Harvard Theological Review* 46 (1), 1–25.
- Clark, M.T. (1968). "Victorinus and Augustine. Some Differences", *Augustinian Studies* 17, 147–160.
- Courcelle, P. (¹1943; ²1948). *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*. Paris: E. de Boccard.
- Courcelle, P. (1969). *Late Latin Writers and their Greek sources*, trans. by Harry. E. Wedeck. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 339–354.
- Den Boeft, J. (1979). "Some Etymologies in Augustine's De civitate Dei X", *Vigiliae Christianae* 33 (3), 242–259.
- Den Boeft, J., Van Oort, J. (1987). *Augustiniana Traiectina. Communications présentées au Colloque International d'Utrecht 13-14 Novembre 1986*, éd. par J. den Boeft et J. van Oort. Paris: Etudes Augustiniennes.
- Descotes, P. (1998). "Comptes rendus bibliographiques", ed. Pierre Descotes, *Revue des Études Augustiniennes* 44, 123–149.
- Descotes, P. (2000). "Comptes rendus bibliographiques", ed. Pierre Descotes, *Revue des Études Augustiniennes* 46, 121–154.
- DiLorenzo, R.D. (1982). "Ciceronianism and Augustine's Conception of Philosophy", *Augustinian Studies* 13, 171–176.
- Eller, M.F. (1949). "The Retractationes of Saint Augustine", *Church History* 18 (3), 172–183.
- Evans, G.R. (1982). *Augustine on Evil*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferrari, L. (1996). "Augustine's Cosmography", *Augustinian Studies* 27 / 2, 129–177.
- Ferwerda, R. (1983). "Two Souls. Origen's and Augustine's Attitude toward the two Souls Doctrine: its Place in Greek and Christian Philosophy", *Vigiliae Christianae* 37 (4), 360–378.
- Fitzgerald, A.D. (1999). *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, ed. Alan D. Fitzgerald. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

- Fortin, E. (1959). *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*. Paris: Études Augustiniennes.
- Frend, W.H.C. (1989). "Augustinus and Orosius: on the End of the Ancient World", *Augustinian Studies* 20, 1–39.
- Fridh, J.Á., Halporn J.W. (1973), *Magni Aurelii Cassiodori Variarum libri XII. De anima, cura et studio Á.J. Fridh, J.W. Halporn, CCSL 96: Magni Aurelii Cassiodori Senatoris Opera. Pars I*. Turnholti, 533–575.
- Gallaher, A. (2000). "[Rev.] Augustine through the Ages: An Encyclopedia. Allan D. Fitzgerald (General Editor). John Cavadini, Marianne Djuth, James J. O'Donnell and Frederick Van Fleteren (Associate Editors). Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1999. Pp. il+902", *The Journal of the School of Religious Studies* 28, 191–193.
- Garzya, A. (1986). "Cassiodoro e la grecità", in *Atti della settimana di studio su Flavio Magno Aurelio Cassiodoro* (Cosenza-Squillace 19-24 settembre 1983), a cura di S. Leanza, 118–134.
- Gilson, E. (1949). *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: J. Vrin.
- Halporn, J.W. (1959). "The Manuscripts of Cassiodorus' *De anima*", *Traditio* 15, 385–386.
- Halporn, J.W. (1960). "Magni Aurelii Cassiodori Senatoris liber de anima, introduction and critical text", ed. by J.W. Halporn, *Traditio* 16, 39–110; text. — <http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/texts/animplat.html> (февраль / Febr., 2024).
- Halporn, J.W. (2004). *Cassiodorus. Institutions of Divine and Secular Learning and On the Soul*, trans. by J.W. Halporn. Liverpool: Liverpool University Press, 237–283.
- Harellon, R. (1947). "God and Soul: Augustine on the Devotional Life", *The Journal of Religion* 27 (2), 91–101.
- Hensellek, W., Schilling, P. (1987). *Specimina eines Lexicon Augustinianum*, Werner Hensellek, Peter Schilling (eds.). Vienna, 1987–. — verlag.oeaw.ac.at (февраль / Febr., 2024).
- Langan, J.P. (1979). "Augustine on the Unity and the Interconnection of the Virtues", *The Harvard Theological Review* 72 (1 / 2), 81–95.
- Maher, J.P. (1979). "Saint Augustine and Manichaean Cosmogony", *Augustinian Studies* 10, 91–101.
- Markus, R.A. (1970). *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge University Press.
- Marrou, H. (1956). *Saint Augustin et l'augustinisme*. Paris: Editions du Seuil.

- Masulo, R. (1995). "Il sottofondo culturale del *De anima* di Cassiodoro", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 8. Madrid, 181–192.
- Mathewes, Ch. T. (2004). *Evil and the Augustinian Tradition*. Cambridge University Press.
- Matter, E.A. (1999). "Augustine on women", in *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, ed. Alan D. Fitzgerald. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 887–892.
- Matthews, G.B. (1981). "On Being Immoral in a Dream", *Philosophy* 56 (215), 47–54.
- Matthews, G.B. (1998). "Augustine", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Graig. London: Routledge, tt. 1 – 10.
- Matthews, G.B. (2005). *Augustine*. Bluckwell Publishing LTD.
- Mayer, C. (1986). *Augustinus-Lexikon*, ed. C. Mayer. Basle – Stuttgart: Schwabe, 1986–. — www.augustinus.de (февраль / Febr., 2024).
- Menn, St. (1998). *Descartes and Augustine*. Cambridge University Press.
- Migne, J.-P. (1844). *M. Aurelii Cassiodori de anima*, ed. J-P. Migne, PL 70, cols. 1279–1308D.
- Mohrmann, Chr. (1958). "Augustine and Neoplatonism", *Recherches Augustiniennes* 1, 91–103.
- Morano, D. (1974). "Augustine's Linguistic Success in *De quantitate animae*", *Augustinian Studies* 5, 101–111.
- Mourant, J.A. "The Emergence of a Christian Philosophy in the Dialogues of Augustine", *Augustinian Studies* 1, 69–88.
- Newton, J.T. (1971). "The Importance of Augustine's Use of the Neoplatonic Doctrine of Hypostatic Union for the Development of Christology", *Augustinian Studies* 2, 1–15.
- O'Connell, R.J. (1963). "The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine", *Traditio* 19, 1–35.
- O'Connell, R.J. (1968). *Augustine's Early Theory of Man, A. D. 389–391*. Cambridge: Harvard University Press.
- O'Connell, R.J. (1973). "Augustine's Rejection of the Fall of the Soul", *Augustinian Studies* 4, 1–31.
- O'Daly, G. (1973). "Plotinus' Philosophy of the Self" [publ. 1973], in *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine* [Variorum Collected Studies Series CS 719]. Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sydney, 2001, 1–121.
- O'Daly, G. (1974). "Did St. Augustine ever Believe in the Souls' Pre-Existence", *Augustinian Studies* 5, 227–235; Ibidem, in *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine* [Variorum Collected

- Studies Series: CS 719]. Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sydney, 2001, 227–235.
- O'Daly, G. (1974). "The Presence of the One in Plotinus" [publ. 1974], in *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine* [Variorum Collected Studies Series CS 719]. Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sydney, 2001, 159–169.
- O'Daly, G. (1976). "Memory in Plotinus and two Early Texts of St. Augustine" [publ. 1976], in *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine* [Variorum Collected Studies Series CS 719]. Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sydney, 2001, 461–469.
- O'Daly, G. (1981a). "Augustine on the Measurement of Time: some Comparisons with Aristotelian and Stoic Texts", in *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong*, Henry J. Blumenthal, Robert Austin Markus (eds.). London: Variorum Publications, 171–179; Ibidem, in *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine* [Variorum Collected Studies Series CS 719]. Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sydney, 2001, 171–179.
- O'Daly, G. (1981b). "Anima, error, and falsum in some Early Writings of St. Augustine" [publ. 1981], in *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine* [Variorum Collected Studies Series: CS 719]. Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sydney, 2001, 1–7.
- O'Daly, G. (1983). "Augustine on the Origin of Souls" [publ. 1983], in *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine* [Variorum Collected Studies Series: CS 719]. Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sydney, 2001, 184–191.
- O'Daly, G. (1985). "Sensus interior in St. Augustine, *De libero arbitrio* 2.3.25 – 6.51" [publ. 1985], in *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine* [Variorum Collected Studies Series: CS 719]. Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sydney, 2001, 528–532.
- O'Daly, G. (1987). *Augustine's philosophy of Mind*. London: University of California Press.
- O'Daly, G. (1994). "Augustine's Critique of Varro on Roman Religion" [publ. 1994], in *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine* [Variorum Collected Studies Series CS 719]. Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sydney, 2001, 65–75.
- O'Daly, G. (1999). "Augustine's Method in the City of God and its Ciceronian Dimension" [publ. 1999], in *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine* [Variorum Collected Studies Series CS 719]. Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sydney, 2001, 45–57.

- O'Daly, G. (2001). *Platonism Pagan and Christian. Studies in Plotinus and Augustine* [Variorum Collected Studies Series: CS 719]. Aldershot – Burlington USA – Singapore – Sydney.
- O'Meara, J.J. (1951). "The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine", *Vigiliae Christianae* 5 (3), 150–178.
- O'Meara, J.J. (1959). *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*. Paris: Études augustiniennes.
- O'Meara, J.J. (1998). "The Immaterial and the Material in Augustine's Thought", in *Nova & vetera: Patristic Studies in Honor of Thomas Patrick Halton*. Washington: Petruccione, John [Publ.], 181–195.
- Osmond, R.E. (1973). "Body, Soul, and the Marriage Relationship: the History of an Analogy", *Journal of the History of Ideas* 34 (2), 282–290.
- Outler, A.C. (1959). "Augustine and the Transvaluation of the Classical Tradition", *The Classical Journal* 54 / 5, 213–220.
- Penaskovic, R. (1980). "An Analysis of Saint Augustine's *De immortalitate animae*", *Augustinian Studies* 11, 167–176.
- Penaskovic, R. (1986). "The Fall of the Soul in Saint Augustine: a quaestio disputata", *Augustinian Studies* 17, 135–145.
- Penner, T. (1973). "The Unity of Virtue", *Philosophical Review* 82, 35–68.
- Petrov, Ph. V. (2011). "The Teaching on the Soul in Cassiodorus, Augustine and Macrobius in the Aspect of Intellectual History", in *The Traditional Mediterranean: Essays from the Ancient to the Modern Era*, eds. Jayoung Che, Nicholas C.J. Pappas. Athenae: Atiner, 263–272.
- Plumer, E. (2003). *Augustine's Commentary on Galatians*, introduction, text, translation and notes by Eric Plumer. Oxford University Press.
- Pratt, J.B. (1903). "The Ethics of St. Augustine", *International Journal of Ethics* 13 (2), 222–235.
- Ramirez, J.R. (1990). "Augustine's Numbering Number and the Immortality of the Human Soul", *Augustinian Studies* 21, 153–161.
- Richey, L.B. (1995). "Porphyry, Reincarnation and Resurrection in the *De civitate Dei*", *Augustinian Studies* 26 / 1, 129–142.
- Rist, M.J. (1994). *Augustine: Ancient thought Baptized*. Cambridge University Press.
- Rochais, H. (1955–1977). *Revue des Études Augustiniennes*, par H. Rochais, vols. 1–23. — <https://www.patristique.org/Revue-des-Etudes-Augustiniennes.141.html> (февраль, 2024).
- Rombs, R.J. (2006). *Saint Augustine and the Fall of the Soul: beyond O'Connell and his Critics*. The Catholic University Press, 2006.

- Sághy, M. (1995). "Conversio animae", *Augustinian Studies* 26 / 2, 81–108.
- Schmisek, Br. (2004). "Augustine's Use of 'Spiritual Body' ", *Augustinian Studies* 35 / 2, 237–251.
- Sontag, Fr. (1967). "Augustine's Metaphysics and Free Will", *The Harvard Theological Review* 60 / 3, 297–306.
- Spenger, W.W. (1931). "St. Augustine and the Influence of Religion on Philosophy", *International Journal of Ethics* 41 / 4, 461–479.
- Stark, J.C. (1989). "The Pauline Influence on Augustine's Notion of the Will", *Vigiliae Christianae* 43, 345–361.
- Stark, J.C. (2007). *Feminist Interpretations of Augustine*, ed. J.C. Stark. The Pennsylvania State University.
- Stump, E., Kretzmann, N. (2003). *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. E. Stump and N. Kretzmann. Cambridge University Press.
- Suchocki, M. (1982). "The Symbolic Structure of Augustine's Confessions", *Journal of the American Academy of Religion* 50 (3), 365–378.
- Swift, L.J. (1998). "Augustine on fama", in *Nova & vetera: Patristic Studies in Honor of Thomas Patrick Halton*. Washington: Petruccione, John [Publ.], 196–208.
- Taylor, J.H. (1950). "The Text of Augustine's *De Genesi ad litteram*", *Speculum* 25 / 1, 87–93.
- Taylor, J.H. (1958). "Augustine, *Conf.* IX, 10, 24", *The American Journal of Philosophy* 79 / 1, 66–70.
- TeSelle, Eu. (1974). "Porphyry and Augustine", *Augustinian Studies* 5, 113–147.
- Teske, R. (1934). *Augustine of Hippo. Philosopher, Exegete, and Theologian*. Marquette University Press, repr. 2009.
- Teske, R. (1983). "The World-Soul and Time in St. Augustine", *Augustinian Studies* 14, 75-91.
- Teske, R. (2003). "Augustine's Theory of Soul", in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. E. Stump and N. Kretzmann. Cambridge University Press, 116–123.
- Van Fleteren, Fr. (1974). "Augustine's Ascent of the Soul in Book VII of the Confessions: a Reconsiderations", *Augustinian Studies* 5, 29–72.
- Verbeke, G. (1958). "Augustine et le Stoïcisme", *Recherches Augustiniennes* 1, 67–89.
- Vessey, M. (2004). "Introduction", in *Cassiodorus. Institutions of Divine and Secular Learning and On the Soul*, trans. by J.W. Halporn. Liverpool: Liverpool University Press, 19–22.

- Wiles, M.F., Yarnold, E.J. (2001). *Papers Presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1999*, ed. M.F. Wiles, E.J. Yarnold [Studia Patristica, vol. 38]. Leuven: Peeters.
- Williams, A.N. (2007). *The Divine Sense. The Intellect in Patristic Theology*. Cambridge University Press.
- Wolfskeel, C.W. (1976). "Some Remarks with Regard to Augustine's Conception of Man as the Image of God", *Vigiliae Christianae* 30, 63–71.
- Августин. *О восьмидесяти трех различных вопросах*, пер. Д. Смирнова, в: *Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах*. М.: Империмум-Пресс, 2005 [Avgustin. O vos'midesjati treh razlichnyh voprosah, per. D. Smirnova, v: Blazhennyj Avgustin. Traktaty o razlichnyh voprosah. M.: Imperium-Press, 2005].
- Августин. *О книге Бытия буквально. Книга неоконченная* [Avgustin. O knige Bytija bukval'no. Kniga neokonchennaja]. — <http://aleteia.narod.ru/august/genes/genes0.htm> (февраль / Febr., 2024).
- Августин. *О свободе воли* [Avgustin. O svobode voli]. — <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000121> (февраль / Febr., 2024).
- Августин. *О страхе Божиим*, пер. с лат. прот. Дм. Садовского, в: *Аврелий Августин. Проповеди блаженного Августина*. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевы Лавры, 1913 [Avgustin. O strahе Bozhiem, per. s lat. prot. Dm. Sadvoskogo, v: Avrelij Avgustin. Propov'edi blazhennago Avgustina. Sergiev# Posad#: Tipografija Sv.-Tr. Sergievu Lavry, 1913]. — https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/propovedi-i-poucheniya/7 (февраль / Febr., 2024).
- Августин. *Христианская наука*, в: *Блаженный Августин, епископ Иппонский. Христианская наука или Основания священной герменевтики и церковного красноречия*. СПб.: ВІВΛΙΟΡΟΛΙΣ, 2006 (¹1835) [Avgustin. Hristianskaja nauka, v: Blazhennyj Avgustin, episkop Ipponskij. Hristianskaja nauka ili Osnovaniya svjashhennoj germenevtiki i cerkovnogo krasnorechija. SPb.: ВІВΛΙΟΡΟΛΙΣ, 2006 (¹1835)].
- Аврелий Августин. *Исповедь*, пер. с лат. М.Е. Сергеевко, изд. подг. А.А. Столяров. М.: Renaissance, 1991 [Avrelij Avgustin. Ispoved', per. s lat. M.E. Sergeenko, izd. podg. A.A. Stoljarov. M.: Renais-sance, 1991].
- Августин Аврелий. *О Троице*, пер. с лат. А.А. Тащиана. Краснодар: Глагол, 2004 [Avgustin Avrelij. O Troice, per. s lat. A.A. Tashhiana. Krasnodar: Glagol, 2004].
- Аврелий Августин. *Письмо к Целестину. Epistola VIII ad Caelestinum*, пер., предисл., примеч. С.А. Степанцова. М.: ГЛК, 2000 [Avrelij Avgustin. Pis'mo k Celestinu. Epistola VIII ad Caelestinum, per., predisl., primech. S.A. Stepancova. M.: GLK, 2000].

- Аничков, Е.В. (2002). «Эстетика и христианство», в: *Августин: Pro et Contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, сост. Р.В. Светлов. СПб., 232–241 [Anichkov, E.V. (2002). “Jestetika i hristianstvo”, v: *Avgustin: Pro et Contra. Lichnost' i idejnoe nasledie blazhennogo Avgustina v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej. Antologija*, sost. R.V. Svetlov. SPb., 232–241].
- Блаженный Августин. Антипелагианские сочинения позднего периода.* М.: Центр библейско-патрологических исследований Синодального отдела по делам молодежи Московского Патриархата, 2008 [Blazhennyj Avgustin. Antipelagijskie sochinenija pozdнего perioda. M.: Centr biblejsko-patrolgicheskikh issledovanij Sinodal'nogo otdela po delam molodezhi Moskovskogo Patri-arhata, 2008].
- Блаженный Августин. О Граде Божием в 22 книгах*, т. I–IV. М., 1994 (репр.; Киев, 1905–1910) [Blazhennyj Avgustin. O Grade Bozhiem v 22 knigah, t. I–IV. M., 1994 (repr.; Kiev, 1905–1910)].
- Блаженный Августин. Против академиков*, пер. и коммент. О.В. Головой. М.: ГЛК, 1999 [Blazhennyj Avgustin. Protiv akademikov, per. i komment. O.V. Golovoj. M.: GLK, 1999].
- Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах. Богословие. Экзегетика. Этика.* М.: Имперіум-Пресс, 2005 [Blazhennyj Avgustin. Traktaty o razlichnyh voprosah. Bogoslovie. Jekzegetika. Jetika. M.: Imperium-Press, 2005].
- Бриллиантов, А.И. (1898). *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены.* СПб.; репр. М.: Мартис, 1998 [Brilliantov, A.I. (1898). Vlijanie vostochnogo bogoslovija na zapadnoe v proizvedenijah Ioanna Skota Jerigeny. SPb.; repr. M.: Martis, 1998].
- Бриллиантов, А.И. (2002). «Блаженный Августин и его значение на Западе» (публ. 1898), в: *Августин: Pro et Contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, сост. Р.В. Светлов. СПб.: РХГИ, 151–192 [Brilliantov, A.I. (2002). “Blazhennyj Avgustin i ego znachenie na Zapade” (publ. 1898), v: *Avgustin: Pro et Contra. Lichnost' i idejnoe nasledie blazhennogo Avgustina v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej. Antologija*, sost. R.V. Svetlov. SPb.: RHGI, 151–192].
- Бычков, О.В. (2002). «К проблеме “Эстетики Августина”: о пределах интерпретации средневековых текстов», в: *Августин: Pro et Contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, сост. Р.В. Светлов. СПб., 807–821 [Bychkov, O.V. (2002). “K probleme ‘Jestetiki Avgustina’: o

- predelah interpretacii srednevekovyh tekstov”, v: Avgustin: Pro et Contra. Lichnost' i idejnoe nasledie blazhennogo Avgustina v ocenke russkikh myslitelej i issledovatelej. Antologija, sost. R.V. Svetlov. SPb., 807–821].
- Верещацкий, П.И. (2002). «Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме», в: *Августин: Pro et Contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, сост. Р.В. Светлов. СПб., 193–231 [Vereshhckij, P.I. (2002). “Plotin i blazhennyj Avgustin v ih otnoshenii k trinitarnoj probleme”, v: Avgustin: Pro et Contra. Lichnost' i idejnoe nasledie blazhennogo Avgustina v ocenke russkikh myslitelej i issledovatelej. Antologija, sost. R.V. Svetlov. SPb., 193–231].
- Гарнцев, М.А. (2002). «Августин», в: *Августин: Pro et Contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, сост. Р.В. Светлов. СПб., 723–756 [Garncev, M.A. (2002). “Avgustin”, v: Avgustin: Pro et Contra. Lichnost' i idejnoe nasledie blazhennogo Avgustina v ocenke russkikh myslitelej i issledovatelej. Antologija, sost. R.V. Svetlov. SPb., 723–756].
- Герье, В. (1910). *Блаженный Августин*. М.: Т-во «Печатня С.П. Яковлева» [Ger'e, V. (1910). Blazhennyj Avgustin. M.: T-vo “Pечатnja S.P. Jakovleva”].
- Жильсон, Э. (2004). *Философия в Средние века*. М.: Республика [Zhil'son, Je. (2004). Filosofija v Srednie veka. M.: Respublika].
- Лосев, А.Ф. (2002). «Августин», в: *Августин: Pro et Contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, сост. Р.В. Светлов. СПб., 822–849 [Losev, A.F. (2002). «Avgustin», v: Avgustin: Pro et Contra. Lichnost' i idejnoe nasledie blazhennogo Avgustina v ocenke russkikh myslitelej i issledovatelej. Antologija, sost. R.V. Svetlov. SPb., 822–849].
- Майоров, Г.Г. (1979). *Формирование средневековой философии. Латинская патристика*. М.: Мысль [Majorov, G.G. (1979). Formirovanie srednevekovoj filosofii. Latinskaja patristika. M.: Mysl'].
- Майоров, Г.Г. (2004). «Моральное сознание античного христианства», в: *Философия как искание абсолюта*. М.: УРСС, 233–266 [Majorov, G.G. (2004). “Moral'noe soznanie antichnogo hristianstva”, v: Filosofija kak iskanie absoljuta. M.: URSS, 233–266].
- Марру, А. (1999). *Святой Августин и августинство*. Долгопрудный: Вестком [Marru, A. (1999). Svjatoj Avgustin i avgustianstvo. Dolgoprudnyj: Vestkom].
- Неретина, С.С. (2002а). «Аврелий Августин: исповедь как философствование. Онтология личности, знания, свободы», в: *Августин: Pro et*

- Contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, сост. Р.В. Светлов. СПб., 757–799 [Neretina, S.S. (2002a). “Avrelij Avgustin: ispoved' kak filosofstvovanie. Ontologija lichnosti, znaniya, svobody”, v: Avgustin: Pro et Contra. Lichnost' i idejnoe nasledie blazhennogo Avgustina v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej. Antologija, sost. R.V. Svetlov. SPb., 757–799].
- Неретина, С.С. (2002b). «Время», в: *Августин: Pro et Contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, сост. Р.В. Светлов. СПб., 800–806 [Neretina, S.S. (2002b). «Vremja», v: Avgustin: Pro et Contra. Lichnost' i idejnoe nasledie blazhennogo Avgustina v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej. Antologija, sost. R.V. Svetlov. SPb., 800–806].
- Петров, Ф.В. (2008). «“Мужское и женское” в учении Августина о душе», *Адам & Ева* 16, 7–14 [Petrov, F.V. (2008). “Muzhskoe i zhenskoe” v uchenii Avgustina o dushe”, *Adam & Eva* 16, 7–14].
- Петров, Ф.В. (2009). «“Учение” о душе у Кассиодора и его зависимость от Августина», *Диалог со временем* 26, 63–93 [Petrov, F.V. (2009). “Uchenie” o dushe u Kassiodora i ego zavisimost' ot Avgustina”, *Dialog so vremenem* 26, 63–93].
- Петров, Ф.В. (2011). «Элементы классического знания в христианской традиции раннего Средневековья (по трактату Кассиодора “О душе”», *Вестник Новосибирского государственного университета* 9 / 2 (2011). Серия Философия, 125–129 [Petrov, F.V. (2011). “Jelementy klassicheskogo znaniya v hristianskoj tradicii rannego Srednevekov'ja (po traktatu Kassiodora ‘O dushe’)”, *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta* 9 / 2 (2011). Serija Filosofija, 125–129].
- Петров, Ф.В. (2020). «Представления о человеке у Августина», *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. Вып. 9 (95). Т. 11. *Источниковедение и историческая память в контексте Digital Humanities* [Petrov, F.V. (2020). “Predstavlenija o cheloveke u Avgustina”, *Jelektronnyj nauchno-obrazovatel'nyj zhurnal “Istorija”*. Vyp. 9 (95). T. 11. *Istochnikovedenie i istoricheskaja pamjat' v kontekste Digital Humanities*].
- Петров, Ф.В. (2021). «Представления Августина об уровнях и ступенях индивидуальной души», *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. Вып. 4 (102). Т. 12. *Культура — наука — образование: проблемы и вызовы* [Petrov, F.V. (2021). “Predstavlenija Avgustina ob urovnjah i stupenjah individual'noj dushi”, *Jelektronnyj nauchno-obrazovatel'nyj zhurnal “Istorija”*. Vyp. 4 (102). T. 12. *Kul'tura — nauka — obrazovanie: problemy i vyzovy*].

- Петров, Ф.В. (2023). «Личность Августина в контексте источниковедения: основные исследовательские направления XIX–XXI веков», *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. Вып. 4 (126). Т. 14. *Выдающиеся личности Запада от древности до наших дней* [Petrov, F.V. (2023). “Lichnost' Avgustina v kontekste istochnikovedenija: osnovnye issledovatel'skie napravlenija XIX–XXI vekov” Jelektronnyj nauchno-obrazovatel'nyj zhurnal “Istorija”. Vyp. 4 (126). T. 14. Vydajushiesja lichnosti Zapada ot drevnosti do nashih dnei]. <https://history.jes.su/issue.2023.2.4.4-126/> (февраль / Febr., 2024).
- Пичугина, В.К. (2018). «Многогранность педагогики Аврелия Августина: построение пайдеи для христианина», в: *Религия. Церковь. Общество*, под ред. А.М. Прилуцкого. СПб.: Скифия-принт. Вып. 7, 172–184 [Pichugina, V.K. (2018). “Mnogogrannost' pedagogiki Avrelija Avgustina: postroenie pajdeji dlja hristianina”, v: Religija. Cerkov'. Obshhestvo, pod red. A.M. Priluckogo. SPb.: Skifija-print. Vyp. 7, 172–184].
- Попов, И.В. (1916). *Личность и учение бл. Августина*. Т. 1. Ч. 2. *Гносеология и онтология бл. Августина*. Сергиев Посад [Popov, I.V. (1916). Lichnost' i uchenie bl. Avgustina. T. 1. Ch. 2. Gnoseologija i ontologija bl. Avgustina. Sergiev Posad].
- Светлов, Р.В. (2002). *Августин: Pro et Contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, сост. Р.В. Светлов. СПб.: РХГИ [Svetlov, R.V. (2002). Avgustin: Pro et Contra. Lichnost' i idejnoe nasledie blazhennogo Avgustina v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej. Antologija, sost. R.V. Svetlov. SPb.: RHGI].
- Селиверстов, В.Л. (2002). «Августин в русской интеллектуальной традиции», в: *Августин: Pro et Contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, сост. Р.В. Светлов. СПб.: РХГИ, 8–19 [Seliverstov, V.L. (2002). “Avgustin v russkoj intellektual'noj tradicii”, v: Avgustin: Pro et Contra. Lichnost' i idejnoe nasledie blazhennogo Avgustina v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej. Antologija, sost. R.V. Svetlov. SPb.: RHGI, 8–19].
- Скворцов, К.И. (2002). «Августин Иппонийский как психолог», в: *Августин: Pro et Contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, сост. Р.В. Светлов. СПб., 20–89 [Skvorcov, K.I. (2002). “Avgustin Ipponijskij kak psiholog”, v: Avgustin: Pro et Contra. Lichnost' i idejnoe nasledie blazhennogo Avgustina v ocenke russkih myslitelej i issledovatelej. Antologija, sost. R.V. Svetlov. SPb., 20–89].

- Смирнов, Д.В. (2020). «Трактат блж. Августина “О духе и букве”: исторический фон и идейное содержание текста», *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Серия III. Филология. Вып. 64, 95–117 [Smirnov, D.V. (2020). “Traktat blzh. Avgustina ‘O duhe i bukve’: istoricheskij fon i idejnoe sodержanie teksta”, *Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta*. Serija III. Filologija. Vyr. 64, 95–117].
- Степанцов, С.А. (2007). “[Рец.]: Augustine through the Ages: An Encyclopedia / A.D. Fitzgerald, ed. W.B. Eerdmans (Grand Rapids, Michigan), 1999. 902 p.; Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l’Europe IV^e – XXI^e siècle. Sous la direction de A.D. Fitzgerald. Édition française sous la direction de M.-A. Vannier. P.: Cerf, 2005. 1516 p.”], *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета* 3 / 19, 142–146 [Stepanov, S.A. (2007). “(Rec.): Augustine through the Ages: An Encyclopedia / A.D. Fitzgerald, ed. W.B. Eerdmans (Grand Rapids, Michigan), 1999. 902 p.; Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l’Europe IV^e – XXI^e siècle. Sous la direction de A.D. Fitzgerald. Édition française sous la direction de M.-A. Vannier. P.: Cerf, 2005. 1516 p.”], *Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta* 3 / 19, 142–146].
- Степанцов, С.А., Фокин, А.Р. (2001). «Августин Аврелий», в: *Православная энциклопедия. Церковно-научный центр*, т. 1, 96 [Stepanov, S.A., Fokin, A.R. (2001). “Avgustin Avrelij”, v: *Pravoslavnaja jenciklopedija. Cerkov-no-nauchnyj centr*, t. 1, 96].
- Столяров, А.А. (1991). «Августин. Жизнь, учение и его судьбы», в: *Августин Аврелий. Исповедь*, пер. с лат. М.Е. Сергеевко, изд. подг. А.А. Столяров. М.: Renaissance, 49–50 [Stoljarov, A.A. (1991). «Avgustin. Zhizn', uchenie i ego sud'by», v: *Avgustin Avrelij. Ispoved'*, per. s lat. M.E. Sergeenko, izd. podg. A.A. Stoljarov. M.: Renaissance, 49–50].
- Творения Блаженного Августина* [Библиотека творения св. отцов и учителей церкви западных]. 1-е изд. Киев, 1880–1908. Ч. 1–2; 2-е изд. доведено до Т. 8 [Tvorenija Blazhennogo Avgustina [Biblioteka tvorenija sv. otcov i uchitelej cerkvi zapadnyh]. 1-e izd. Kiev, 1880–1908. Ch. 1–2; 2-e izd. dovedeno do T. 8].
- Трубецкой, Е. (1892). Религиозно-общественный идеал западного христианства в V-м веке. Ч. I. Мирозерцание бл. Августина. М. [Trubeckoj, E. (1892). *Religiozno-obshhestvennyj ideal zapadnogo hristianstva v V-m veke. Ch. I. Mirosozercanie bl. Avgustina*. M.].
- Уколова, В.И. (1989). Становление нового типа организации культурной жизни. Кассиодор // *Античное наследие и культура раннего Средневековья*. М.: Наука, 73–144 [Ukolova, V.I. (1989). *Stanovlenie novogo*

- tipa organizacii kul'turnoj zhizni. Kassiodor // Antichnoe nasledie i kul'tura rannego Srednevekov'ja. M.: Nauka, 73–144].
- Фон Альбрехт, М. (2005). «Августин», в: *История римской литературы*, т. 3, пер. с нем. А.И. Любжина. М.: ГЛК, 1844–1848 [Fon Al'breht, M. (2005). “Avgustin”, v: *Istorija rimskoj literatury*, t. 3, per. s nem. A.I. Ljubzhina. M.: GLK, 1844–1848].
- Шкаренков, П.П. (2005а). «Квинт Аврелий Симмах и Кассиодор Сенатор», в: *История через личность: историческая биография сегодня*. М.: Кругъ, 607–640 [Shkarenkov, P.P. (2005a). “Kvint Avrelij Simmah i Kassiodor Senator”, v: *Istorija cherez lichnost': istoricheskaja biografija segodnja*. M.: Krug#, 607–640].
- Шкаренков, П.П. (2005b). «Translatio imperii: Флавий Кассиодор и римская традиция в Остготской Италии», *Новый исторический вестник* 2 / 13 [Shkarenkov, P.P. (2005b). «Translatio imperii: Flavij Kassiodor i rimskaja tradicija v Ostgotskoj Italii», *Novyj istoricheskij vestnik* 2 / 13]. — http://www.nivestnik.ru/2005_2/1.shtml (февраль / Febr., 2024).

Philipp PETROV

AUGUSTINE'S LITERARY LEGACY AS RESEARCH FOCUS IN CONTEMPORARY SCHOLARSHIP

The views on the soul in the philosophical-theological thought of Aurelius Augustine (354–430 AD) hold a special place. When considering practically any of his teachings — whether it be his doctrine on the cosmos, time, memory, the relationship between free will and divine predestination, or his philosophy of history and pedagogy — we are inevitably compelled to take them into account or directly engage with them. His works are also associated with the so-called “psychologism” of Augustine, a concept highlighted by numerous scholars delving into his truly vast creative heritage. The purpose of this paper is to explore the research devoted to the concepts of the soul (both individual and cosmic) in the works of Augustine or related to them. Additionally, it aims to identify works that address the issue of how Augustine's ideas about the soul were perceived in the early Middle Ages, using Cassiodorus [c. 487 – c. 578 AD] as an example. The studies, which encompass the aspects of Augustine's psychological conception, are examined according to thematic principles, and divided into the following groups: (I) Studies dedicated to the exploration of Augustine's cosmology, human existence, and soul (Among them: “Augustine's Philosophy of Mind” by Gerard O'Daly [1987]; “Augustine: Ancient Thought Baptized” by J. Rist

[1994]; “The World-Soul and Time in St. Augustine” [1983] and “Augustine’s Theory of Soul” [2003] by Roland Teske, and others).

(II) Works demonstrating the influence of early teachings, traditions, and texts on Augustine (for example, “The Divine Sense: The Intellect in Patristic Theology” [2007] by Anna Williams and “Memory in Plotinus and Two Early Texts of St. Augustine” [1976] by Gerard O’Daly, among others). (III) Studies focused on the examination of individual works of Augustine with regard to their psychological aspects (Including: “An Analysis of Saint Augustine’s *De immortalitate animae*” [1980] and “The Fall of the Soul in Saint Augustine: A *Quaestio Disputata*” [1986] by Richard Penaskovic; “Augustine, Conf. IX, 10, 24” [1958] by John Taylor, and others). (IV) Papers indicating Cassiodorus’s reception and assimilation of Augustine’s teachings on the soul (e.g. “The Manuscripts of Cassiodorus’ *De anima*” [1959] by J.W. Halporn; “Cassiodoro e la greçità” [1986] by A. Garzya, “Il sottofondo culturale del *De anima* di Cassiodoro” [1995] by R. Masulo, etc.).

**BREVIARIUM
RERUM GESTARUM POPULI ROMANI
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
И ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ
К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ ФЕСТА**

Е.А. БУЗДАЛИНА

Трансформационные процессы в Римской империи конца III – начала IV в. привели к обновлению многих сфер жизни общества, в том числе и образовательной среды. Распространение христианства способствовало изменению прежних педагогических практик, их идей и канонов, прежде всего, среди нобилитета. Установление нового политического ландшафта эпохи домината требовало иных дидактических стандартов, в рамках которых управленцы и должностные лица могли познакомиться с историей Рима, его сателлитами и противниками. Так, в 360-е годы создавались краткие дидактические «пособия», или «Бревиарии». Среди таковых и принадлежащий Флавию Евтропию (369/370) «Бревиарий от основания города» (*Breviarium ab Urbe condita*), который в современной историографии считается наиболее известным учебником по истории поздней Античности, и составленный неким Фестом (? – ок. 380) «Бревиарий деяний римского народа» (*Breviarium rerum gestarum populi Romani*), который длительное время находился на периферии научно-исследовательского поля историков, в связи с чрезмерной краткостью этого текста и повсеместной зависимостью автора от предшественников. Большинство ученых сходится во мнении, что «Бревиарий» Феста представляет собою дидактический сборник, как для не столь образованного императора, так и для служащих его империи. И если утвердительный ответ на вопрос о педагогической направленности этого сочинения у исследователей не вызывает сомнений, то ряд других вопросов (например, об источниках Феста, степени самостоятельности автора), на-

HYPOTHEKA
2024. Вып. 8. С. 168–183
УДК 37.01; 9.93

HYPOTHEKA
2024. Issue 8. P. 168–183
DOI: 10.32880/2587-7127-2024-8-8-168-183

против, не находит единых ответов в историографии. На сегодняшний день существуют два подхода к решению вопроса выявления и изучения источников Феста. Первый, *позитивистский* подход (Р. Якоби, Э. Вёльффин, А. Беттенворт, Д.В. Кареев), предполагает, что используемые Фестом источники легко определяются посредством сопоставления параллелей между текстами Феста и его предшественников (при этом в историографии существуют разные точки зрения относительно числа и состава источников, используемых Фестом при создании «Бревиария»). Второй, *критический* подход (Д. Бюр), отрицает возможность составления исчерпывающего списка источников «Бревиария» в силу ограниченности дошедшей до нас традиции создания текстов этого жанра. В настоящей статье рассматривается эволюция суждений историков о возможностях и способах выявления и интерпретации источников Феста при составлении «Бревиария», а также обсуждаются методические подходы к изучению этого сочинения.

Краткие («малые») исторические сочинения IV в. (эпитомы, бревиарии, хроники и др.)¹, в сравнении с классической традицией римского историописания, долгое время считались вторичными и скудными в содержательном отношении². Переосмысление такого положения в контексте концепции “long late antiquity”³, разработан-

¹ *Эпитомы* — распространенный жанр произведений поздней Античности, созданных посредством редукции более ранних текстов. *Бревиариум* — один из типов эпитом (epitome rei tractatae), в основе которых лежит несколько произведений в рамках определенной темы. Подробнее: Gärtner, Eleuteri (1996). 1175–1177ff. См. также: Буздалина (2024). С. 351–359.

² Дмитриев (2003). С. 192.

³ Rohrbacher (2002), Marasko (2003), Crook (2007); Cameron (2002). P. 165–191; Marcone (2008). P. 4–19. Поздняя Античность как период имеет сложную историю в отношении установления ее временной продолжительности. Относительно новая тенденция (long late antiquity) в исследованиях ее хронологических рамок связана с работами А.-И. Марру и П. Брауна. В частности, А.-И. Марру обращает особое внимание на выработку эстетических стандартов по отношению к литературным произведениям и художественным ценностям этого периода, которые способствуют установлению продолжительной хронологии (Marrou [1977]); позиция П. Брауна, не только обозначившая бесполезность основанной на истори-

ной в начале XX в. стимулировало исследователей к реабилитации таких сочинений и более тщательному их изучению.

Американский исследователь Б. Крук отмечал, что в период упадка Римской империи ее историография (как литературное направление), с одной стороны, ставила определенную задачу перед каждым автором, а с другой, — перестала быть исключительно интеллектуальной услугой для элитарных кругов (способствуя расширению группы своих потенциальных читателей)¹. В частности, согласно словам российского ученого Е.А. Семичевой, «Бревиарий деяний римского народа» (*Breviarium rerum gestarum populi Romani*) Феста (? – ок. 380) был ориентирован на служащих разветвленного аппарата управления империей, которым требовалось получить первичные знания об истории Рима, его сателлитах и противниках для формирования определенных стереотипов в сознании массового читателя². На наш взгляд, это подчеркивает жанровую природу этого текста как «учебного пособия»³.

Структура «Бревиария» (*Breviarium*) Феста⁴, составленного в 369 / 370 г., состоит из введения, основной части и заключения. Во вводной части автор обращается к императору Валенту II [Fest. I], описывает хронологию римской истории от основания Города до начала правления императора [Fest. II], упоминает о территориальных приобретениях Рима в разные периоды его истории [Fest. III]. Основная часть состоит из двух тематических разделов. В первом из них автор в сжатой форме обращается к истории завоевания / присоединения провинций на Западе [Fest. IV–IX] и Востоке [Fest. X–XIV]; во втором — описывает историю взаимоотношений с Персией [Fest. XV–XXIX]. В заключении историк в панегирической манере обращается к императору и предвосхищает его будущие победы над готами и Вавилонией [Fest. XXX].

ческих событиях периодизации, но и обусловившая невозможность концепции кризиса и упадка империи, в настоящее время подвергается сомнению и заслуживает более тщательного рассмотрения (Brown [1971]).

¹ Crook (2007). P. 568.

² Семичева (2019). С. 236.

³ Термины «учебное пособие», «учебник» здесь и *ниже* условны.

⁴ Подробнее о структуре «Бревиария» Феста: Raimondi (2006). P. 191–206; Семичева (2019). С. 236–243.

Это сочинение долгое время находилось вне внимания исследователей ввиду существующих историографических клише о его полной зависимости от ранних источников и низком информационном потенциале. Тем не менее, в последние годы интерес к этому тексту и его автору стремительно возрос, хотя у исследователей так и не сформировалось общего мнения в отношении решения отдельных вопросов (например, относящихся к источникам Феста и степени самостоятельности его произведения). Цель нашей статьи — анализ изучения источников «Бревиария» Феста в отечественной и зарубежной историографии (с акцентом на упомянутых выше вопросах), а также обсуждение исследовательских и методических подходов их выявления и интерпретации.

В историографии (и зарубежной, и отечественной) доминирует мнение о том, что при создании «Бревиариев» авторы черпали материал из нескольких источников¹. Согласно итальянскому ученому Д. Бонаменте, цель написания «малых» исторических произведений, к которым относятся бревиарии, состояла в попытке предложения «картины» непрерывности истории Рима в его этических ценностях; описании действующих политических институтов (в частности, деяний, военного престижа как модели для империи, ее безопасности в будущем)². По мнению немецкого исследователя М. Зельмеера, бревиарии были направлены на формирование произведений определенного канона — кратких по своему характеру³. На наш взгляд, применительно к установлению нового политико-идеологического фундамента эпохи Домината, бревиарии могли быть созданы в качестве своеобразных ответов на актуальные вопросы времени. Поучительная составляющая таких текстов была достаточно высока из-за их использования в условиях деятельности управленческого аппарата империи. Все в целом, соответственно, требовало тщательного отбора источников.

В научно-исследовательской литературе второй половины XIX в. (вплоть до начала XXI в.) часто обсуждались вопросы источников Феста, его заимствований большей части изложенных сведений из других произведений⁴. Наиболее ранняя версия ученых ори-

¹ Galdi (1922). P. 229; Eadie (1967). P. 11; Rüpke (1996). 770f.

² Bonamente (2003). P. 86.

³ Sehlmeier (2009). S. 26.

⁴ Wölfflin (1900). S. 69–97; Eadie (1967). P. 99–145; Rohrbacher (2002). P. 59.

ентирована на полную зависимость Феста исключительно от Флора и Евтропия¹. Всем исследователям, придерживающимся этой версии, присуща общая тенденция. Они полагают, что, несмотря на широкое использование Фестом текста Евтропия², все же большая доля параллелей его текста введена через посредство Флора. И это обусловлено тем фактом, что для обоих авторов — и Феста, и Евтропия — текст Флора был общим источником³. Однако этот довод затрудняет изучение их сочинений в рамках концепции *Quellenforschung*⁴, поскольку в ряде случаев сведения дублируются, и характер заимствования определяется лишь на основе лексических и синтаксических сходств.

¹ Jacobi (1874). P. 4.

² Boer (1972). P. 173–225, Wölfflin (1900). S. 69–97, Кареев (2021). С. 262–268. О степени значимости работы Евтропия для Феста существует два полярных мнения. Такие исследователи как Д. Бюр и Д. Иди предполагают, что Фест в значительной степени опирался на текст своего предшественника (Boer [1972]. P. 187–188; Eadie [1967]. P. 71). В свою очередь, М. Феде и М. Арно-Линдет скептически относятся к весомости работы Евтропия для Феста; их основной аргумент состоит в том, что у каждого автора есть такая дополнительная информация, которой нет у другого (Fele [2009]. P. 54–55; Arnaud-Lindet [2002]. P. 37). Возникает вопрос, есть ли какие-либо особенности использования Фестом текста Евтропия, позволяющие установить его значимость для Феста. На него можно ответить так: такие особенности есть; текст Евтропия мог быть значимым для Феста ввиду широкого хронологического охвата описываемых им событий (влияние Евтропия замечено почти во всех главах «Бревиария» Феста); наличия сведений об истории поздней империи (со времен Диоклетиана [244–311] и Константина [272–337]), а также явного интереса Феста к свидетельствам Евтропия о римско-персидских отношениях (как современника тех событий).

³ Использование Фестом «Эпитом...» Луция Аннея Флора обусловлено в первую очередь структурой произведения. Флор системно и последовательно описывает римские войны, что, как представляется, могло быстрее и эффективнее сориентировать Феста в этой теме, чем анналистическое изложение Евтропия о приобретениях Рима в период Республики. О близости Феста и Флора, их стилистических сходствах, см. подробнее: Bettenworth, Schenk (2020). S. 26; Boer (1972). P. 190–205.

⁴ *Quellenforschung* — направление в историографии, целью которого является выявление источников и рецептивных связей между ними в компилятивной литературе и дошедших до нас фрагментах поздней империи. Подробнее: Most (2014). P. 207–217.

Во второй половине XIX века также возник вопрос о точном количестве и соотношении источников, используемых в «Бревиарии» Феста. Этот вопрос был актуализирован в связи с появлением первого критического издания В. Фёрстера¹. В то же время немецкий ученый Ричард Якоби² в диссертации *De Festo breviarum fontibus* (1874) впервые усомнился в достоверности доминирующего суждения³ о связи Феста исключительно с Евтропием и Флором. Во введении своего исследования он рассматривает вопросы редакций, рецепции сведений Феста в поздних произведениях (в частности, «Римской истории» Аммиана Марцеллина), а также вопросы датировки, структуры и цели написания⁴. Основная часть работы Р. Якоби состоит из двух частей: 1) источникового обзора для раздела о приобретении провинций и 2) разбора тех сведений, которые использовал Фест при описании римско-парфянских отношений. В каждом из них, поочередно, согласно линии повествования Феста, Р. Якоби поднимает проблемы хронологии текста, использования Фестом некоего «географического источника» (*opus geographicum*) для описания диоцезов в 369 / 370 гг., обращает внимание на документальные свидетельства IV–V вв. (*Laterculus Veronensis*, *Notitia Dignitatum*, *Laterculus Polemii Silvii*). Однако соотношение таких свидетельств и вывод о несоответствии передачи сведений Фестом реалиям того времени ставят перед исследователем очередные вопросы, например, об ошибках, допущенных нашим автором по разным причинам. Достоинством диссертации Р. Якоби следует считать и его открытие об использовании Фестом «Эпитомы» Ливия, и тезис о невозможности следования Фестом собственно сочинению Тита Ливия — *Ab Urbe condita*⁵.

Тем не менее, позитивистский подход к толкованию источников привел исследователя к неоднозначным выводам. Согласно Р. Якоби, Фест в своей работе использовал и текст Евтропия (во II главе, а также с XX по XXIV главы), и некий географический источник для описания диоцезов (III–XIV главы), и фрагменты недо-

¹ Foerster (1874).

² Научную биографию Р. Якоби см. в заключительном разделе работы, озаглавленном «Vita». Jacobi (1874). P. 59.

³ Jacobi (1874). P. 4.

⁴ Jacobi (1874). P. 4–10.

⁵ Jacobi (1874). P. 36–37.

шедшей до нас «Эпитомы» Ливия (XX–XXIII главы); но в последних главах «Бревиария», в которых Фестом описываются события со времен Диоклетиана и Константина, наш автор был в полной мере самостоятелен¹. В целом, несмотря на довольно четкую постановку проблемы об источниках, вне внимания исследователя остались вопросы их потенциальной обработки Фестом; кроме того, все имеющиеся несоответствия между рассматриваемыми текстами Р. Якоби склонен был объяснить использованием Фестом свидетельств, не дошедших до нашего времени.

Спустя несколько десятилетий швейцарский филолог-классик и один из авторов “*Thesaurus Linguae Latinae*” Э. Вёльфлин написал обобщающую статью о «Бревиарии» Феста (*Das Breviarium des Festus* [1900]), затронув вопросы редакций текста, происхождения, жанра и источников, используемых в нем. В частности, ученый подверг критике подход Р. Якоби по причине его чрезмерной идеализации текста Феста, недооценки для него работы Евтропия², а также доверительного отношения к недошедшим до нас источникам без потенциальной обработки полученных из них сведений³. В отличие от предшественника, Э. Вёльфлин делает акцент на изучении влияния Флора на «Бревиарий» Феста в силу общности их структурных и риторических возможностей⁴. По этой причине значительная часть рассуждений исследователя посвящена не столько Фесту, сколько Флору — его риторике; связи с текстом Ливия и составленными во времена Империи «Периогами»⁵, а также различным доказательством в пользу тех или иных текстуальных трансмиссий между авторами.

Американский историк Д. Иди (создатель современного критического издания «Бревиария» — *The Breviarium of Festus, Critical Edition with Historical Commentary*, 1967), решил сделать собственный обзор источников и пришел к следующим выводам. Опираясь на текст Р. Якоби, ученый утверждал, что в случаях описания западных провинций империи источником Фесту мог служить так

¹ Jacobi (1874). P. 58.

² Wölfflin (1900). S. 75–76.

³ Wölfflin (1900). S. 80.

⁴ Об одной из причин использования Фестом сочинения Флора, см. *выше*, примеч. 3 (С. 172).

⁵ Wölfflin (1900). S. 69–97.

называемый «Веронский список» (*Laterculus Veronensis*) — каталог римских провинций (описывающий административно-территориальное деление империи на диоцезы во времена Константина)¹. Не вызывает сомнений тот факт, что Фест активно пользовался им — на это, в частности, указывают прямые совпадения в изображении ряда местностей². Кроме этого, исследователь попытался выявить *все* возможные источники, которыми мог пользоваться наш историк в своих главах, приводя множественные параллели³. Заслуживает Д. Иди следует считать, во-первых, признание комбинированного типа заимствований и создание целостной классификации изложенных Фестом сведений, для которых установить источники крайне затруднительно (здесь мы имеем в виду примеры патристических добавлений⁴, корректуры⁵ и места без определенного источника⁶). Так, ученому удалось установить следование Фестом — Флору, Евтропию, «Периохам», восходящим к Титу Ливию, а также

¹ Текст сохранился в рукописи VII века; см.: Barnes (1982). P. 206–208.

² В ряде случаев Фест актуализировал сведения, полученные из этого источника (Bonamente [2003]. P. 116). Например, он количественно, без подробностей местоположения, сообщает о провинциях, которые входят в состав диоцеза Иллирии (Fest. VIII): “Provincias habet Illyricus septem et decem: Noricogum duas, Pannoniarum duas... Daciaum duas” — «Иллирия имеет 17 провинций: две Норикских, две Паннонии... две Дакии». Но эти сведения отличаются от данных «Веронского списка», согласно которому обе Дакии (Dacia; Dacia Ripensis [Дакия и Дакия Прибрежная]) находятся в диоцезе Мезии (Later. Veron. JRS 61, 1971), а две Паннонии (Pannonia Superior; Pannonia Inferior [Верхняя и Нижняя]) и две Норикские (Noricus Padiensis; Noricus Mediterranea [Галльская — северная часть Альпийского хребта и Средиземноморская — южная часть Альпийского хребта]) в диоцезе Паннонии (Ibid.) — Перевод автора статьи). Ко времени написания Фестом сочинения (369/370) система римских диоцезов расширилась; Фест же обладал такими новыми знаниями. Благодаря его «Бревиарию» эти сведения об устройстве провинций и диоцезов спустя полвека отразились в нормативном документе “Notitia Dignitatum” (справочнике по военным и гражданским административным должностям поздней империи).

³ Eadie (1967). P. 70–99.

⁴ Eadie (1967). P. 73–75.

⁵ Eadie (1967). P. 75–76.

⁶ Eadie (1967). P. 76–80.

не дошедшим до нас текстам — гипотетичному “Kaisergeschichte”¹ и «Эпитоме» Ливия² — в каждом из тематических разделов его текста.

Многочисленные параллели с утраченными источниками побудили голландского ученого Д. Бюра в обобщающей статье *Festus, the Breviarium* (1972), посвященной личности автора, творческим амбициям, влиянию на последующую литературную традицию, прийти к заключению о невозможности в принципе решить проблему определения источников Феста³. Но, несмотря на присущий исследователю скептицизм в вопросе анализа источников, он опроверг возможность использования Фестом (по причине морализаторства) сочинения Аврелия Виктора (ок. 320 – ок. 390) «О цезарях» (*De caesaribus*)⁴, фигурирующего в упомянутой выше гипотетичной теории о “Kaisergeschichte”⁵. По этому поводу Д.В. Кареев заметил: Д. Бюр, не принимая, но и не отвергая гипотезу о не дошедших источниках, полагал, что было бы слишком легко решить проблему источниковой базы «малых» сочинений римских историков и, в частности, Феста, просто сославшись на такой утраченный источник.

¹ Мы имеем в виду гипотезу о существовании так называемой “Kaisergeschichte”, выдвинутую А. Энманом в 1884 г. под влиянием Альфреда фон Гутшмида. Энман в работе *Eine verlorene Geschichte der römischen Kaiser* сделал вывод о существовании утраченного позднеимперского исторического источника на основании лингвистических и фактических параллелей между текстами Евтропия и Аврелия Виктора, а также многочисленных ошибок, сделанных авторами. См.: Верлинский (2021). С. 842. В разное время исследователи предполагали, что так называемая «императорская история» (Kaisergeschichte) А. Энмана использовалась не только Евтропием и Аврелием Виктором, но и Иеронимом Стридонским (ок. 345–419/420), автором *Epitome de Caesaribus* (?), императором Юлианом (331/332–363), с меньшей степенью вероятности — Фестом и Аммианом Марцеллином (330–380/90)¹. Например, Р. Бёрджесс полагал, что Фест либо использовал текст такого гипотетического источника, либо, по крайней мере, косвенно имел доступ к его материалам на заключительном этапе своей работы с последними главами (в частности, с 28-й о персидском походе императора Юлиана [361–363]). Подробнее: Burgess (2005). P. 170–192.

² Eadie (1967). P. 70–71.

³ Boer (1972). P. 187.

⁴ Ibidem.

⁵ См. *выше*, примеч. 1.

Это предположение, по мнению российского ученого, практически нивелировало и оригинальность авторов таких «малых» сочинений, и следование ими устной традиции¹. Тем не менее, в работе Д. Бюра степень самостоятельности Феста была все же переоценена. Вследствие этого снова возникла проблема упомянутого выше «Списка провинций» (*Laterculus Veronensis*), прилагаемого Фестом с 4-й по 9-ю главы с упоминанием всех провинций, входящих в описываемые диоцезы западной части Римской империи (Такие замечания, по мнению Д. Бюра, можно было посчитать оригинальным материалом, который Фест мог самостоятельно инкорпорировать в текст в силу своих профессиональных обязанностей в аппарате управления империей²). Но, как представляется, убеждения такого рода у Д. Бюра не возникли, если бы он был знаком с работой Р. Якоби.

В свою очередь, Д.В. Кареев в статье «*Фест и его Breviarium rerum gestarum populi Romani: к вопросу об авторе, структуре и источниках*» (2021) внес существенный вклад в рассмотрение вопроса о своеобразии источников Феста. Этому способствовали замечания исследователя об интерпретации им полученных сведений. Объединяя их, Фест мог вводить различные замечания уточняющего характера в пользу своей, оригинальной, концепции³. Тем не менее, Д.В. Кареев не только придерживался традиционного мнения об использовании Фестом текстов Флора, Евтропия, «Периох» Тита Ливия и “*Kaisergeschichte*”, но и стремился обосновать значение Светония (70–126/143) для Феста, основываясь на сравнении ряда фрагментов из их сочинений⁴.

Напротив, согласно немецкому ученому А. Беттенворт, использование Светония в качестве источника Фестом маловероятно⁵. В вышедшей под ее редакцией монографии “*Rufius Festus: Kleine Geschichte des römischen Volkes*”, проблема источников Феста (в числе которых те же авторы — Евтропий, Флор, Аврелий Виктор, а также «Веронский список») была рассмотрена в ином, теоретическом аспекте⁶. В итоге оба ученых пришли к выводу, что не следует

¹ Кареев (2021). С. 262.

² Ibid. P. 197–199.

³ Кареев (2021). С. 264.

⁴ Кареев (2021). С. 266–267.

⁵ Bettenworth, Schenk 2020. S. 28.

⁶ Barnes (1982). P. 206–208.

ет исключать из исследовательского поля ни ремарок Феста, ни его самостоятельных суждений относительно современных ему событий¹.

Ранее среди исследователей возникали сомнения и в тезисе о дословном следовании Фестом своим источникам. Так, Э. Вёльфлин еще в начале XX века заметил, что в «Бревиарии» Феста превалирует контаминация²; что в этом сочинении имеет место обобщение материала Евтропия (в качестве ошибки Феста, поскольку текст Евтропия не всегда достоверен³). Позднее тенденция к упрощению заимствованного Фестом материала была отмечена Д. Бюром при рассмотрении изложенной Фестом хронологии событий⁴. В свою очередь, Д.В. Кареев указал на два способа обработки Фестом исходного материала: прямое заимствование и синтез⁵.

М. Зельмеер отметил необходимость сопровождения тщательным исследованием содержания фрагментов бревиариев с позиции авторского подхода в случаях, когда авторы (и, в частности, Фест) используют несколько источников⁶. Другим современным исследователем С. Гротом в статье “*Another look at the ‘Breviarium’ of Festus*” (2011) была поставлена проблема о расхождениях между текстом Феста и его источниками. Согласно исследователю, возникает множество случаев расхождений между текстом историка и его источниками, но вопрос о характере этих отклонений практически не поднимался⁷. Заметим, что одной из причин игнорирования множественных расхождений между текстами может являться чрезмерное внимание к потенциальным возможностям дословного заимствования через гипотетические источники.

Таким образом, в настоящее время прежние критические установки относительно безмолвности текста Феста, высокой степени имеющихся в нем заимствований отходят на второй план. Все чаще

¹ Bettenworth, Schenk 2020. S. 28.

² Здесь мы придерживаемся следующего определения. Контаминация (*лат.* contaminatio — приведение в соприкосновение; смешение) — возникновение нового слова или выражения посредством объединения частей слов или выражений (Жеребило [2010]. С. 163).

³ Wölfflin (1900). S. 75–76.

⁴ Boer (1972). P. 186.

⁵ Кареев (2021). С. 261–263.

⁶ Sehlmeier (2009). P. 34.

⁷ Grote (2011). P. 705–706.

в исследовательском поле ставятся вопросы о частичной самостоятельности Феста при изложении тех или иных сведений¹, что, безусловно, стимулирует дальнейшие изыскания.

На сегодняшний день очевидно, что к источникам Феста следует причислить не только литературные произведения исторического характера («Бревиарий» Евтропия, «Эпитомы» Флора, «Периохи» Тита Ливия), но и документальные памятники (например, «Веронский список»). Тем не менее, несмотря на усилия и зарубежных, и отечественных исследователей в области изучения источников Феста, этот вопрос не получил однозначного ответа, как из-за разнообразного характера самих источников (и это в первую очередь), так и по причине многочисленных параллелей между ними. Изучению источников Феста также препятствует целый комплекс сопутствующих трудностей не только историографического, но и методологического характера. В числе историографических барьеров выступают и множественность суждений о круге используемых Фестом текстов, и степень преобразования Фестом полученных сведений, и гипотеза / замечания об использовании им недошедших до

¹ Заметим, что авторские вкрапления в тексте Феста изучались и ранее. Например, издателем сочинения Феста Д. Иди был выявлен корпус собственных замечаний автора, среди которых исследователь выделил отдельные и разрозненные пояснения Феста о завоевательной политике или устройстве провинций (Eadie [1967]. P. 73–75). А. Беттенворт полагает, что одним из видов авторских вставок следует считать оценочные суждения Феста о правлении императоров (Bettenworth, Schenk [2020]. S. 23–24). Так, в 20-й главе при описании правления Нерона Фест упомянул о позорном прохождении римских легионов под ярмом (Fest. XX): “*Duae tunc Romanae legiones sub iugum a Parthis missae extremo dedecore Romani exercitus sacramenta foedarunt*” (Тогда два римских легиона, пропущенные персами под ярмом, крайне позорно опорочили военные обязательства римской службы). В основе этого фрагмента лежит сообщение Евтропия (Eutr. VII. 14): “*Nam duo sub eo nobilissima oppida capta illic atque eversa sunt. Armeniam Parthi sustulerunt legionesque Romanas sub iugum miserunt*”. Фраза Феста “*extremo dedecore Romani exercitus sacramenta foedarunt*” (выделенная курсивом. — Е. Б.) является его *авторской ремаркой*, которая, с одной стороны, может рассматриваться в качестве его собственного мнения о военном унижении римлян, а с другой, — поучительной вставкой, призванной создать у читателей представление о недопустимости подобной практики (что подчеркнуто словом “*sacramenta*”).

нашего времени произведений. В методологическом отношении к решению проблемы источников Феста все же можно приблизиться посредством изучения специфики его отклонений от исходных текстов. Такой подход позволит не только понять концепцию автора и выявить его пропагандистские замыслы, но и воссоздать педагогические приемы Феста. Определению степени самостоятельности Феста как автора; выявлению особенностей его восприятия источников будут способствовать и тщательное изучение его личности, и реконструкция интеллектуальной биографии.

Материал поступил в редакцию 01.04.2024

Материал поступил в редакцию после рецензирования 15.04.2024

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Arnaud-Lindet, M.-P. (2002) *Abrégé des hauts faits du peuple romain*, texte établi & trad. Paris, Les Belles Lettres.
- Banchich, T. (2007) “The Epitomizing Tradition in Late Antiquity”. *A companion to Greek and Roman historiography*, ed. J. Marincola. Oxford, Oxford University Press. P. 305–312.
- Barnes, T.D. (1982) *The New Empire of Diocletian and Constantine*. Cambridge: Harvard University Press.
- Boer, W.D. (1972) *Some minor Roman historians*. Leiden, E.J. Brill.
- Bonamente, G. (2003). “Minor Latin Historians of the Fourth Century A.D”. *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, ed. G. Marasko. Leiden – Boston, Brill. P. 85-116.
- Brown, P. (1971) *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*. London, Thames and Hudson.
- Burgess, R.W. (2005) “A Common Source for Jerome, Eutropius, Festus, Ammianus, and the Epitome de Caesaribus between 358 and 378, along with Further Thoughts on the Date and Nature of the Kaisergeschichte”, *Classical Philology* 100. P. 166–192.
- Cameron, A. (2002) “The ‘long’ late antiquity. A late-twentieth century model”, in *Classics in Progress*, ed. by T.P. Wiseman. Oxford, Oxford University Press.
- Crook, B. (2007). “The Late Antiquity Historiography”, in *A companion to Greek and Roman historiography*, ed. J. Marincola. Oxford, Oxford University Press.
- Eadie, J.W. (1967) *The Breviarium of Festus*, Critical Edition with Historical Commentary. London, The Athlone Press.

- Fele, M.L. (2009) *Il Breviarium di Rufio Festo*, testo, traduzione e commento filologico con una introduzione sull'autore e l'opera. Hildesheim, Zürich, Weidmann.
- Foerster, W. (1874). *Rufi Festi breviarium rerum gestarum populi Romani*. Vindobonae.
- Galdi, M. (1922) *L'epitome nella letteratura latina*. Neapoli, University of Michigan Library.
- Gärtner, H.A., Eleuteri, P. (1996) “Epitome”, in *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, Weimar, Metzler, Brill. 1175–1177ff.
- Grote, S. (2011) “Another Look at the *Breviarium* of Festus”, *The Classical Quarterly* 61. P. 704–721.
- Jacobi, R. (1874) *De Festo breviarum fontibus*. Bonnae, Formis Caroli Georgi.
- Marcone, A.A. (2008) “Long Late Antiquity?: Considerations on a Controversial Periodization”, *Journal of Late Antiquity* 1. P. 4–19.
- Marrou, A.M. (1977) *Décadence romaine ou antiquité tardive?* Paris, Le Seuil.
- Raimondi, M. (2006) “Il «Breviarium» di Festo e il funzionariato cappadoce alla corte di Valente”, *Historia* 55. P. 191–206.
- Rohrbacher, D. (2002) *The historians of Late Antiquity*. London, NY, Routledge.
- Bettenworth, Schenk 2020. *Rufius Festus: Kleine Geschichte des römischen Volkes*. Lateinisch-Deutsch. Berlin Boston, De Gruyter.
- Rüpke, J. (1996) “Breviarium”, in *Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike*. Stuttgart, Weimar, Metzler, Brill.
- Sehlmeyer, M. (2009) *Geschichtsbilder für Pagane und Christen Res Romanae in den spätantiken Breviarien*. Berlin. New York, De Gruyter.
- Wölfflin E. (1902) “Epitome”, in *Archiv für lateinische lexikographie und Grammatik* 12, S. 333–344.
- Wölfflin, E. (1900) “Das Breviarium des Festus”, in *Archiv für lateinische lexikographie und Grammatik* 11. S. 173–180.
- Буздалина, Е.А. (2024) “Breviarium в контексте латинской литературной традиции (I – IV вв.)”, *Диалог со временем* 86, 351–359 [Buzdalina, E.A. (2024) “Breviarium v kontekste latinskoj literaturnoj tradicii (I – IV vv.)”, *Dialog so vremenem* 86, 351-359].
- Верлинский, А.Л. (2021) «А.Ф. Энман», в *Словарь петербургских антиковедов XIX – начала XX века* 2. С. 841–843 [Verlinskij, A.L. (2021) “A.F. Enman”, in *Slovar' peterburgskih antikovedov XIX – nachala XX veka* 2, 841–843].
- Дмитриев, В.А. (2003) «Римская историография периода поздней Империи: основные жанры и представители», в: *Метаморфозы истории* 3, 188–

- 208 [Dmitriev, V.A. (2003) “Rimskaya istoriografiya perioda pozdnej Imperii: osnovnye zhanry i predstaviteli”, *Metamorfozy istorii* 3, 188–208].
- Жеребило, Т.В. (2010) *Словарь лингвистических терминов*. Назрань, Пилигрим [ZHerebilo, T.V. (2010) *Slovar' lingvisticheskikh terminov*. Nazran', Piligrim].
- Кареев, Д.В. (2021) «Фест и его *Breviarium rerum gestarum populi Romani*», в: *Проблемы истории, филологии и культуры* 4 (21), 251–268 [Kareev, D.V. (2021) “Fest i ego *Breviarium rerum gestarum populi Romani*”, in *Problemy istorii, filologii i kul'tury* 4 (21), 251–268].
- Семичева, Е.А. (2019) «К вопросу о структуре *Бревиария Феста*», *Via in tempore. История. Политология* 2, 236–243 [Semicheva, E.A. (2019) “K voprosu o strukture *Breviariya Festa*”, *Via in tempore. Istoriya. Politologiya* 2, 236–243].

Ekaterina BUZDALINA

BREVIARIUM RERUM GESTARUM POPULI ROMANI
IN RUSSIAN AND FOREIGN HISTORIOGRAPHY
CONCERNING FESTUS' SOURCES

The transformative processes within the Roman Empire during the late 3rd and early 4th centuries brought about significant changes across various aspects of societal life, including the educational sphere. The proliferation of Christianity played a pivotal role in reshaping existing pedagogical practices, ideologies, and standards, particularly among the elite class. With the emergence of a new political landscape during the dominatum era, there arose a demand for revised didactic norms. These norms aimed to provide administrators and officials with comprehensive insights into the history of Rome, its allies, and adversaries. During the 360s, concise didactic guides or “Breviaries” were developed. Notable among them is Flavius Eutropius' “*Breviarium ab Urbe condita*” (“Breviary from the Founding of the City”), recognized as a prominent textbook on Late Antiquity history in contemporary scholarship. Another significant work is the “*Breviarium rerum gestarum populi Romani*” (“Breviary of the Deeds of the Roman People”), compiled by an individual known as Festus (? – ca. 380). However, this text remained on the fringes of scholarly discourse for some time due to its brevity and the author's heavy reliance on predecessors. Most scholars agree that Festus' “Breviarium” serves as a didactic compendium intended for both the emperor, who may not

have been highly educated, and the officials of his empire. While there is little doubt among researchers regarding the pedagogical nature of this work, several other questions, such as those concerning Festus' sources and the degree of the author's independence, remain unresolved in historiography. Currently, there exist two approaches to addressing the issue of identifying and studying Festus' sources. The first, positivist approach (endorsed by R. Jacoby, E. Wölfflin, A. Bettendorff, D.V. Kareev), states that Festus' sources can be easily identified by comparing parallels between his texts and those of his predecessors. However, there are differing views within historiography regarding the number and composition of the sources used by Festus in creating the “Breviary.” The second, critical approach (advocated by D. Buer), denies the possibility of compiling an exhaustive list of the sources of the “Breviary” due to the limited tradition of creating texts of this genre that have reached us. This article examines the evolution of historians' judgments regarding the possibilities and methods of identifying and interpreting Festus' sources in the composition of the “Breviary,” as well as discussing methodological approaches to studying this work.

АВТОРЫ / CONTRIBUTORS

БУЗДАЛИНА Екатерина Артёмовна — старший лаборант отдела истории Института научной информации по общественным наукам РАН, аспирант Института всеобщей истории РАН. Автор магистерского исследования «Жанровое своеобразие “Бревиария” Феста в контексте римской историографии» (2023). Область научных интересов: позднеантичная историография, краткие нарративы, эпитомы и бревиарии как исторические источники; просопография и система управления Поздней Римской империи (IV–V вв.). E-mail: ecathrine.b@gmail.com

Ekaterina A. BUZDALINA is a Senior Laboratory Assistant at the History Department of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences, Postgraduate Student at the Institute of World History of the Russian Academy of Sciences. The author of the master's research “Genre originality of Festus’ *Breviarium* in the context of Roman historiography” (2023). Research interests: Late Antique historiography, short narratives, epitomes and breviaries as historical sources, prosopography and the system of government of the Late Roman Empire (IV–V centuries). E-mail: ecathrine.b@gmail.com

КАРГАЛЬЦЕВ Алексей Витальевич — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры Истории религии и теологии, РГПУ им. А.И. Герцена. Автор серии работ по истории раннего христианства, ответственный редактор научного альманаха «Религия. Церковь. Общество». ORCID 0000-0001-9258-467X kargaltsev@gmail.com

Alexey V. KARGALTSEV is Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer at the Department of the History of Religion and Theology, Russian State Pedagogical University named after A.I. Herzen. He is the author of a series of works on the history of early Christianity, executive editor of the interdisciplinary scientific almanac “Religion.

Church. Society” ORCID 0000-0001-9258-467X
 kargaltsev@gmail.com

ЛУРЬЕ Зинаида Андреевна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института образования НИУ «Высшая школа экономики». Автор диссертационного исследования «Немецкий театр и Реформация: 1517–1555 гг.» (2017 г.) и серии статей, посвященных протестантскому театру как историко-культурному феномену, особенностям протестантской драматургии в контексте образовательных и катехитических практик эпохи Реформации. 0000-ORCID 0001-8621-5560 zinaidalourie@gmail.com

Zinaida A. LURIE is Candidate of Historical Sciences, researcher at the Institute of Education, HSE University. Assistant Professor of the Faculty of Foreign Languages at St. Petersburg State University. She has written the PhD dissertation “German Theater and Reformation: 1517–1555” (2017) and a series of articles devoted to the Protestant theater as a historical and cultural phenomenon, as well as to the features of Protestant drama within the educational and catechetical background of the Reformation period. ORCID 0000-0001-8621-5560 zinaidalourie@gmail.com

Ангел ПАСКУАЛ-МАРТИН — доктор философии, постоянный преподаватель истории образования факультета образования Университета Барселоны. Автор научных публикаций о Платоне, и, в особенности, по проблемам литературного характера и особенностям диалогов Платона в их педагогической функции. Некоторые недавние работы на каталонском языке: «Протагор Платона: нарратив Сократа для публичного представления философии» (2016 г.), «Литературное и политическое появление философского образования: об интерпретации “Протагора” Платона» (2019 г.), «Странствующая молодежь и наставления пропавших без вести великих: об образовательном кризисе классических Афин через драматическую фигуру “Протагора” Платона» (2020). ORCID 0000-0002-9685-8348

Àngel PASCUAL-MARTÍN is Doctor of Science (Philosophy), Tenure-Track Lecturer in History of Education at the Faculty of Education of the University of Barcelona. He is author of scientific publications about Plato and he is especially interested in the literary character and features of the dialogues in their pedagogical function. Some of his recent contributions in Catalan in this field are: “Plato’s *Protagoras*: a Socratic narration for the public presentation of philosophy” (2016), “The literary and political appearance of a philosophical education: towards and interpretation of Plato’s *Protagoras*” (2019), “The wandering youth and the advice of the missing great ones: on the educational crisis of Classical Athens through the dramatic figure of Plato’s *Protagoras*” (2020). ORCID 0000-0002-9685-8348

ПЕТРОВ Филипп Валерьевич — кандидат философских наук, научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук. Область научных интересов — история философии рубежа Античности и Средневековья, история науки, источниковедение и историография. Автор серии работ по истории развития христианской философской мысли (на примере Августина). WoS Researcher ID AAB-6897-2019; phvpetroff@gmail.com

Philip V. PETROV is Candidate of Philosophical Sciences, researcher at the Institute of World History of the Russian Academy of Science. The fields of his scientific interests are the history of philosophy of the turn of Antiquity and Middle Ages, the history of science, historiography, source study. He is the author of a series of works on the history of development of Christianity philosophical mentality. WoS Researcher ID AAB-6897-2019; phvpetroff@gmail.com

ПЕТРОВА Майя Станиславовна — доктор исторических наук, доцент по специальности «Всеобщая история», главный научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук. Область научных интересов — интеллектуальная история Античности и Средних веков (IV–IX вв.), история ментальности, идей и понятий, гендерная и социальная история, специальные исторические дисциплины (просопография), историография, источниковедение. Автор монографий «Просопография как специальная ис-

торическая дисциплина: Макробий Феодосий и Марциан Капелла» (2004), «Эйнхард. Жизнь Карла Великого» (2005), «Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности» (2007), «Макробий Феодосий. Сатурналии» (в соавторстве с В.Т. Звиревичем, 2013). ORCID 0000-0002-0789-6781

Maya S. PETROVA is Doctor of Science (History), Assistant Professor in “General History”, Chief Researcher of the Institute of World History of the Russian Academy of Science. The fields of her scientific interests are the intellectual history of Antiquity and Middle Ages (IV-IX centuries), the history of mentality, ideas and concepts, gender and social history, special historical disciplines (prosopography), historiography, source study. She is the author of the monographs “Prosopography as a special historical discipline: Macrobius Theodosius and Martian Capella” (2004), “Einhard. The Life of Charlemagne” (2005), “The Macrobius of Theodosius and the notions of the soul and the universe in Late Antiquity” (2007), “The Macrobius of Theodosius. Saturnalia” (co-authored with V.T. Zvirevich) (2013). ORCID 0000-0002-0789-6781

Пичугина Виктория Константиновна — доктор педагогических наук, профессор РАО, ведущий научный сотрудник Института образования ВШЭ; автор научных публикаций об античных образовательных практиках «заботы о себе» и практиках воспитания в античном театре; автор монографий «Антропологический дискурс «заботы о себе» в античной педагогике» (2014 г.), «Марк Туллий Цицерон и современное ему образование: краснеет ли бумага у гуманитария?» (2018 г.), «Куррикулум для героя: Геракл и Ахиллес» (2023 г.). ORCID 0000-0002-1195-725X Pichugina_V@mail.ru

Viktoria K. PICHUGINA is Doctor of Science (Education), Professor of the Russian Academy of Education, Leading Researcher of Institute of Education of HSE University. She is the author of scientific publications about the ancient educational practices “care of the self” and practices of upbringing by the ancient theater, as well as the monographs “Anthropological Discourse of “Caring of the Self” in Ancient Pedagogy” (2014), “Mark Tullius Cicero and his Contemporary Education: Does the Humanities Paper Blush?” (2018),

“Curriculum for the hero: Heracles and Achilles” (2023). ORCID 0000-0002-1195-725X Pichugina_V@mail.ru

ПРОЛЫГИНА Ирина Викторовна — кандидат филологических наук, доцент по специальности «Классическая филология, византийская и новогреческая филология», заведующая кафедрой латинского языка и основ терминологии Российского университета медицины. Область научных интересов: галеновский корпус, риторическая культура эпохи Второй софистики, история позднеантичной медицины, история медицинской терминологии. Автор более 50 статей по историческим и лингвистическим аспектам медицинской терминологии, исследованию текстов Галена Пергамского, переводов с древнегреческого и латинского языков, а также ряда учебных пособий. ORCID 0000-0001-7492-9750 prolygina99@yandex.ru

Irina V. PROLYGINA is Candidate of Philology, Associate Professor in “Classical Studies, Byzantine and Modern Greek Studies”, Head of the Department of Latin and Fundamentals of Terminology at Russian University of Medicine. Her research interests include Galenic corpus, rhetorical culture of the time of the Second Sophistic, history of medicine in Late Antiquity, and history of medical terminology. She is the author of over 50 articles on the historical and linguistic aspects of medical terminology, the texts by Galen of Pergamon, translations from ancient Greek and Latin, as well as a number of textbooks. ORCID 0000-0001-7492-9750 prolygina99@yandex.ru

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

HYPOTHEKAI

ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

ВЫПУСК 8

Главный редактор
Виктория Константиновна ПИЧУГИНА

Научное издание

<http://www.hypothekai.ru/index.php/ru/arkhivy-nomerov>

Корректор С.Л. Крутоярова

Подписано к печати 02. 05. 2024
Формат 60х90/16

Гарнитура Times. Печать офсетная
Усл. печ. л. 20. Тираж 600 экз.

Издательство «Аквилон»
e-mail: aquilopress@gmail.com
сайт: www.aquilopress.ru

Отпечатано с оригинал-макета в типографии
Onebook-ru ООО «САМ ПОЛИГРАФИСТ»
Москва, 109316, Волгоградский пр., дом 42, Технополис МОСКВА
Тел. +7 (495) 545-37-10
Электронная почта: info@onebook.ru
Сайт: www.onebook.ru

В оформлении обложки использован фрагмент краснофигурной вазы V–IV в. до н.э., где сова превращается в Афины (Париж), и итальянская фарфоровая статуэтка XVIII в., где Ахиллес воспитывается кентавром Хироном (Неаполь).

In the design of the cover, a fragment of a red-figured V–IV BC vase, where the owl turns into Athena (Paris), and an Italian porcelain statuette of the XVIII century, where Achilles is educated by the centaur Chiron (Naples), were used.

ISSN 2587–7127