# *HYPOTHEKAI*

ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ
АНТИЧНОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

АКВИЛОН
AQUILO PRESS

# *Hypothekai*

JOURNAL ON THE HISTORY OF
ANCIENT PEDAGOGICAL CULTURE

●

ISSUE 9

ANCIENT EDUCATION
AS A WORLDVIEW

2025

# *Hypothekai*

ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

●

ВЫПУСК 9

АНТИЧНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК МИРОПОНИМАНИЕ

2025

ISSN 2587–7127

# *Hypothekai*

JOURNAL ON THE HISTORY
OF ANCIENT PEDAGOGICAL CULTURE

ISSUE 9 (2025)

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
he 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
ll materials are peer reviewed
**Editorial address:** Zhukovsky 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 Quoatation** (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

ISSN 2587–7127

# *Hypothekai*

## ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

ВЫПУСК 9 (2025)

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.филос.н., проф. Е.В. Афонасин (Калининград, Россия); к.филос.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.филос.н. А.А. Санженаков (Новосибирск, Россия); д.филос.н., проф. Р.В. Светлов (Калининград, Россия); д.филос.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

*Издание подготовлено в рамках проекта № 24–18–00349 «Представления о мире и мироздании в историческом контексте и социокультурном развитии европейского общества», поддержанного Российским научным фондом*

***HYPOTHEKAI***. ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ / В.К. Пичугина (Ред.) — М.: Аквилон, 2025. Вып. 9. Античное образование как миропонимание — 182 с.

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ ВЫПУСКА
А.Г. БЕРМУС, В.А. БОЛДИН, М.М. ГОРЕЛОВ, А.В. КАРГАЛЬЦЕВ, А.А. КЛЕЙМЕНОВ, Ф.В. ПЕТРОВ, М.С. ПЕТРОВА, В.К. ПИЧУГИНА

***HYPOTHEKAI***. JOURNAL ON THE HISTORY OF ANCIENT PEDAGOGICAL CULTURE / Victoria K. Pichugina (Ed.) — Moscow: Aquilo Press, 2025. Issue 9. Ancient education as a worldview — 182 p.

TEAM OF CONTRIBUTORS
Alexander G. BERMUS, Vladimir A. BOLDIN, Maxim M. GORELOV, Alexey V. KARGALTSEV, Alexander A. KLEYMENOV, Philipp V. PETROV, Maya S. PETROVA, Victoria K. PICHUGINA

ISSN 2587–7127

АКВИЛОН
AQUILO PRESS

© В.К. Пичугина, ред., 2025
© Коллектив авторов, 2025
© Издательство «Аквилон», 2025

© Victoria K. Pichugina, ed., 2025
© Contributors, 2025
© Aquilo Press, 2025

*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

Античное образование как миропонимание
(*Предисловие редактора*)……..... 9
Ancient education as a worldview
(*Preface*)……..... 10
Antike Bildung als Weltanschauung
(*Vorwort der Chefredakteurin*)…..... 11
L'educazione antica come visione del mondo
(*Intoduzione del Redattore*)…….... 12

## РЕПРЕЗЕНТАЦИИ МИРА В АНТИЧНОЙ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Щит в трагедии Софокла «Аякс» и материальность
героического мира: наставлять и защищать
(В.К. ПИЧУГИНА)……..... 14
Основные положения мировоззрения
первых латинских христианских учителей
(А.В. КАРГАЛЬЦЕВ) ……..…….. 51
Мир греков и мир варваров
в представлениях идеологов панэллинизма
(В.А. БОЛДИН) ……..……..... 61

## ОБРАЗОВАНИЕ ЧЕРЕЗ ВЕЛИКИЕ ТЕКСТЫ
### МИРОПОНИМАНИЕ КАК ДИАЛОГ ТРАДИЦИЙ

Проблема влияния «Илиады»
на миропонимание Александра Македонского
(А.А. КЛЕЙМЕНОВ).....……..……. 73
«Миф о пещере» в пространстве и времени
экзегетического Мидраша
(А.Г. БЕРМУС).....……..……. 102

## МИР КАК ПРОСТРАНСТВО УЧЕНИЧЕСТВА
### КОНЦЕПЦИИ, УЧЕНИЯ, ИДЕИ

Калкидий о соответствии учения платоников
и иудейской философии (In Tim. 256: 3–11)
(М.С. ПЕТРОВА)……..……..... 131
Кассиодор, Августин и Макробий об индивидуальной душе
(к вопросу о «согласии» языческой философии
и христианского учения)
(Ф.В. ПЕТРОВ)…….....…..… 145
Христианизация и образование
в позднеантичной Британии VI–VIII веков
(М.М. ГОРЕЛОВ).....……..……. 159

АВТОРЫ / CONTRIBUTORS……..... 178

# CONTENTS

Античное образование как миропонимание
(*Предисловие редактора*)……..... 9
Ancient Education as Worldview
(*Preface*)…….....……... 10
Antike Bildung als Weltanschauung
(*Vorwort der Chefredakteurin*)…..... 11
L'educazione antica come visione del mondo
(*Intoduzione del Redattore*).....…... 12

## REPRESENTATIONS OF THE WORLD IN ANCIENT EDUCATIONAL CULTURE

The Shield in Sophocles' Tragedy "Ajax" and the Materiality of the Heroic World: To Instruct and Protect
(Victoria K. PICHUGINA)…… 14
The Foundations of Early Latin Christian Teachers' Worldview
(Alexey V. KARGALTSEV)……... 51
The Hellenic World and the Barbarian World in the Ideology of Panhellenism
(Vladimir A. BOLDIN)……..……..…….. 61

## EDUCATION THROUGH GREAT TEXTS
### WORLDVIEW AS A DIALOGUE OF TRADITIONS

Concerning the Influence of the Iliad on the Worldview of Alexander the Great
(Alexander A. KLEYMEONOV)……..…….. 73
"The Myth of the Cave" in the Space and Time of the Exegetical Midrash
(Alexander G. BERMUS)…….……..……..... 102

## THE WORLD AS A SPACE OF DISCIPLESHIP
### CONCEPTS, TEACHINGS, AND IDEAS

Calcidius on the Conformity of the Platonist Doctrine and Jewish Philosophy (in Tim. 256: 3–11)
(Maya S. PETROVA)……..……..... 131
Cassiodorus, Augustine, and Macrobius on the Individual Soul (on the "Consistency" between Pagan Philosophy and Christian Teaching)
(Philipp V. PETROV) ……..……..... 145
Christianization and Education in Late Antique Britain (6th – 8th centuries)
(Maxim M. GORELOV) ……..……..... 159

CONTRIBUTORS…… 178

# АНТИЧНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК МИРОПОНИМАНИЕ

## (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 — «Античное образование как миропонимание». Понимание мира как бесконечного ученичества и человека как вечного ученика позволяет говорить о педагогической культуре в самом широком значении. Особенностью античной педагогической культуры было то, что образование рассматривалось одновременно как основа и способ миропонимания. Образовательный путь древнего грека, а затем древнего римлянина был предопределен существовавшими представлениями о мире и себе в мире, а также педагогическими традициями как основой миропорядка.

Выпуск акцентирует внимание на великих текстах, наставниках и их учениках, изменивших мир и утвердивших его как пространство, где одни обучают, а другие учатся. Первая часть — «Репрезентации мира в античной педагогической культуре» — включает статьи, исследующие динамику представлений об образовании через следующие оппозиции: мир идей и мир вещей, мир греков и мир варваров, мир божественный и мир повседневный. Вторая часть — «Образование через великие тексты: миропонимание как диалог традиций» — акцентирует внимание на способах образовательной регламентации миропонимания и текстах, которые циркулировали в интеллектуальной среде и предопределяли появление, распространение и исчезновение тех или иных педагогических традиций и практик. Третья часть — «Мир как пространство ученичества: концепции, учения, идеи» — включает статьи, рассматривающие новые исследовательские направления по изучению генезиса

идей о месте человека в мироздании, разумности или неразумности человеческой души.

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.

# ANCIENT EDUCATION AS A WORLDVIEW

(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 “Ancient education as a worldview”. The concept of the world as a space for lifelong learning and of humans as perpetual students allows us to view pedagogical culture in its broadest sense. A defining characteristic of ancient pedagogy was that education was regarded both as the foundation of knowledge and as a means of understanding the world. The educational journey of an ancient Greek, and later a Roman, was shaped by existing perceptions of the world and one’s place within it, as well as by pedagogical traditions seen as fundamental to cosmic order.

This issue focuses on great texts, teachers, and their students — those who transformed the world and established it as a space where some teach and others learn. The first section, “Representations of the World in Ancient Pedagogical Culture”, explores the evolving views on education through key oppositions: the world of ideas vs. the world of things, the Greek world vs. the barbarian world, the divine world vs. the everyday world. The second section, “Education through Great Texts:

Understanding the World as a Dialogue of Traditions", examines how education shaped worldviews, focusing on texts that circulated within intellectual circles and influenced the emergence, spread, and disappearance of various pedagogical traditions and practices. The third section, "The World as a Space of Discipleship: Concepts, Teachings, Ideas", presents research on the genesis of ideas about the human place in the universe, the rationality or irrationality of the human soul, and new approaches to understanding these issues.

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.

# ANTIKE BILDUNG ALS WELTANSCHAUUNG

## (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 "Antike Bildung als Weltanschauung". Wenn wir die Welt als unendliche Jüngerschaft und den Menschen als ewigen Schüler verstehen, können wir von pädagogischer Kultur im weitesten Sinne sprechen. Eine Besonderheit der antiken pädagogischen Kultur bestand darin, dass Bildung sowohl als Grundlage als auch als Methode des Weltverständnisses betrachtet wurde. Der Bildungsweg der alten Griechen und später der alten Römer war durch bestehende Vorstellungen von der Welt und von sich selbst in der Welt sowie durch pädagogische Traditionen als Grundlage der Weltordnung prädestiniert.

Die Ausgabe konzentriert sich auf großartige Texte, Mentoren und ihre Schüler, die die Welt verändert und sie als einen Raum etabliert haben, in dem die einen lehren und die anderen lernen. Der erste Teil "Re-

präsentationen der Welt in der antiken pädagogischen Kultur" enthält Artikel, in denen die Entwicklung der Vorstellungen von Bildung durch folgende Oppositionen dargestellt wird: die Welt der Ideen und die Welt der Dinge, die Welt der Griechen und die Welt der Barbaren, die Welt der Göttlichen und die Welt des Alltags. Im zweiten Teil "Bildung durch große Texte: Weltanschauung als Dialog der Traditionen" liegt der Fokus auf den Methoden der pädagogischen Regulierung der Weltanschauung und den Texten, die im intellektuellen Umfeld zirkulierten und das Erscheinen, die Verbreitung und das Verschwinden bestimmter pädagogischer Traditionen und Praktiken vorbestimmten. Im dritten Teil "Die Welt als Raum der Jüngerschaft: Konzepte, Lehren, Ideen" werden Artikel präsentiert, die neue Forschungsrichtungen in der Analyse der Entstehung von Ideen über den Platz des Menschen im Universum sowie die Rationalität oder Unvernunft der menschlichen Seele untersuchen.

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

# L'EDUCAZIONE ANTICA COME VISIONE DEL MONDO

(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 presenatre 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: "L'educazione antica come visione del mondo". Guardare al mondo come luogo di apprendistato continuo per l'uomo permette di parlare della cultura pedagogica nell'accezione più ampia del termine. Una particolarità della pedagogia del mondo antico consisteva nel fatto che l'educazione era vista al contempo come elemento base della visione del mondo e di mezzo per l'acquisizione di quest'ultima. Il

percorso formativo degli antichi greci, e degli antichi romani poi era predeterminato dalla allora vigente visione del mondo e degli individui nel mondo, così come dalle tradizioni pedagogiche come base dell'ordine mondiale.

Il numero accentua l'attenzione sui grandi testi, mentori e i loro allievi che hanno cambiato il mondo e hanno confermato che questo è un luogo dove alcuni insegnano e altri apprendono. La prima parte "Visioni del mondo nella cultura pedagogica antica", include articoli che studiano per contrasto la dinamica delle concezioni educative: il mondo ideale e il mondo materiale, il mondo dei greci e il mondo dei barbari, il mondo sacro e il mondo profano. La seconda parte "L'educazione attraverso i grandi testi: la comprensione del mondo come dialogo tra tradizioni" sottolinea i metodi di regolazione educativa delle visioni del mondo e presta attenzione ai testi che circolavano nel mondo intellettuale e predeterminavano l'influenza, la diffusione e la scomparsa di queste o quelle tradizioni e pratiche pedagogiche. La terza parte "Il mondo come apprendistato: concetti, dottrine e idee", include articoli che illustrano le nuove aree di ricerca rivolte allo studio della genesi relative al posto dell'uomo nel mondo, la ragionevolezza o l'irragionevolezza dell'anima umana.

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

# ЩИТ В ТРАГЕДИИ СОФОКЛА «АЯКС» И МАТЕРИАЛЬНОСТЬ ГЕРОИЧЕСКОГО МИРА

## НАСТАВЛЯТЬ И ЗАЩИЩАТЬ*

В.К. ПИЧУГИНА

В «Илиаде» нашла отражение особая материальность мира, в котором существовал воин и его оружие. Щит гомеровского героя был контактной поверхностью, которая одновременно проницаема и непроницаема для внешних воздействий, потому что тело героя постоянно находилось в пространстве между жизнью и смертью. Присутствующие у Гомера описания героев со щитами и слова, которые обозначают щиты, позволяют увидеть наличие или отсутствие границы между человеческим («живая» телесность) и нечеловеческим («неживая» металличность). В «Илиаде» сложность контекстов употребления слов «σάκος» или «ἀσπὶς» для обозначения щита героя вероятно связана со сложностью определения героя как носителя щита, когда прочность щита обеспечивает «прочность» героя и наоборот. В «Илиаде» Аякс был единственным героем, щит которого назывался только словом «σάκος», имел семь слоев, обеспечивал прочность, подобную камню, и и, как и в случае с Ахиллесом, налагал на своего носителя особые обязательства. В трагедии Софокла «Аякс» спор Аякса и Одиссея о доспехах Ахиллеса помещен в пространство сложной материальности слов и дел. В трагическом мире история героя как носителя особого щита получает завершение и значимость щита пересматривается че-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ в рамках исследовательского проекта № 24–18–00349 «Представления о мире и мироздании в историческом контексте и социокультурном развитии европейского общества».

*HYPOTHEKAI*
2025. Вып. 9. С. 14–50
УДК 37.01; 9.94

*HYPOTHEKAI*
2025. Issue 9. P. 14–50
DOI: 10.32880/2587-7127-2025-9-9-14-50

рез употребление слов «σάκος» и «ἀσπὶς». Значимым становится не только щит героя, который подчёркивает его традиционную роль защитника, но и меч, который делает его нападающим сначала на других, а затем на самого себя. Как и у Гомера, у Софокла развивается идея о том, что важным для щита и его носителя является не только способность защитить, но способность наставить себя и других. Щит Аякса приобретает особую роль в защите и наставлении сына Аякса Еврисака, имя которого означало «широкий щит». Самоубийство героя метафорически определяется столкновение металла (меча) и камня (тела героя); столкновение, которое не может предотвратить даже знаменитый щит Аякса, вместе с которым он был похож на монолитную каменную глыбу.

Тема воина и его оружия — одна из главных тем для древнегреческих авторов, творивших в условиях перманентных военных конфликтов. «Илиада» Гомера содержит множество описаний готовящихся к бою, участвующих в бою или вышедших из боя героев, которые имели разное вооружение. Эти описания открывают возможность для множества интерпретаций сложной материальности героического мира: как присущая человеку «живая» телесность (во всех ее аспектах, от силы до слабости) объединяется с присущей оружию «неживой» металличностью (во всех ее аспектах, от прочности до хрупкости). Особенности этого мира проявляются в сходстве или различии в использовании целого ряда слов, из которых я сосредоточусь лишь на тех, что обозначают щиты и описывают их как основу многомерной защиты тела героя[1].

Каким бы образом ни рассматривался многомерный вопрос о материальности мира у Гомера, он неизбежно приводит к самому «материальному» из гомеровских героев — Аяксу. Знаменитый фрагмент, где облаченный в доспехи Аякс под натиском нападающих становится единым целым со своим щитом и уподобляется мо-

[1] Здесь и далее я буду исходить из тезиса, который обозначен у В. Гавриленко: то, что «слишком грубо называют “телом”», у Гомера представляет собой сложное описание материи, балансирующее на грани «тела» и «не-тела», телесного / физиологического и душевного / ментального (Gavrylenko [2012]. P. 482).

нолитной каменной глыбе (Hom. *Il.* XVI. 102–11), открыл для исследователей простор для многочисленных интерпретаций в рамках как традиционного, так и нового материализма. В этом фрагменте, анализ которого будет осуществлен ниже, щит Аякса является много большим, чем просто одним из главных элементов его вооружения. Благодаря Гомеру Аякс и его щит становятся значимой частью литературной традиции, в рамках которой герой вместе со щитом осуществляет непростой переход из эпоса в другие жанры. В трагическом мире то самое удивительное единство Аякса и его щита, которое мы наблюдаем в эпическом мире, претерпевает существенные изменения. Примером является трагедия Софокла «Аякс», где история героя как носителя особого щита получает завершение, когда герой совершает самоубийство. Софокл задает новую тональность обсуждению материальности героического мира, отталкиваясь от гомеровских описаний, где подчеркивается особая связь Аякса и его щита. В рамках данной статьи я сосредоточусь на материальности мира Аякса не только как главного защитника среди греков (то есть на щите как основе физической защиты тела), но и на Аяксе как их наставнике — не слишком частой, но успешной роли героя (то есть на щите как основе ментальной защиты героя и окружающих).

### *Аякс — главный защитник среди греков: герой-щит или герой-камень*

В «Илиаде» облаченный в доспехи Аякс под натиском нападающих становится единым целым со своим щитом и уподобляется монолитной каменной глыбе:

> …сияющий шлем под ударами звоном
> Страшным звучал у висков; без конца ударялися копья
> В бляхи прекрасного шлема. Замлело плечо у Аякса,
> Крепко дотоле державшее щит многопестрый. Не в силах
> Были троянцы пробить этот щит, как ни сыпали копья.
>
> (Hom. *Il.* XVI. 104–108; пер. В. Вересаева)

Здесь «даже сама грамматика сцены»[1] работает на то, чтобы показать особую материальность пространства, в котором существует Аякс. Количественность (постоянная практика использования вооружения) перешла в особый тип качественности: шлем и голова

[1] Purves (2015). P. 82.

Аякса, а также его щит и рука настолько сближаются, что переходят друг в друга (Hom. *Il.* XVI. 102–11), являя то, что можно назвать антропоморфной активностью. Аякс не просто держит защищающий тело щит, а держит его почти вне отрыва от собственного тела, являя уникальный феномен так называемого тела-щита (body-shield[1]). Мы видим не просто Аякса и его щит; мы видим, что щит — это в некотором смысле тоже Аякс[2]. В этой сцене перенапряжение держащего щит Аякса прочитывается не столько как то, что его неминуемо ослабляет, сколько как то, что его еще больше усиливает.

Щит Аякса, который так часто упоминает Гомер, в дальнейшем стал рассматриваться как важнейший аргумент в споре Аякса и Одиссея о том, кто лучший воин после Ахиллеса и достоин получить его щит. Многочисленные обращения античных авторов к этому спору создали сложную традицию представления гомеровского героя как носителя щита, которая изучается современными исследователями через призму материальности. На одном из полюсов П. Вудрафф с идеей о том, что спор Аякса и Одиссея за доспехи Ахиллеса — это вечный вопрос о несправедливости распределения материальных благ[3]. Материальность гомеровского мира здесь рассматривается через бинарную оппозицию: призом в споре о нематериальном является материальный объект, и проигравший в нем Аякс совершает самоубийство от обиды, что остается со своим щитом, а не со щитом Ахиллеса. На другом полюсе А. Первес обосновывает, что оружие могло быть частью тела героя и приобретать человечность, и С. Вейль — что тело под натиском оружия могло превращаться в неживую материю, почти в вещь[4]. В таком контексте в споре Аякса и Одиссея щит Ахиллеса является много большим, чем наградой за боевые заслуги; это сама возможность жизни,

[1] Bershadsky (2010). P. 3.

[2] И это далеко от механистического понимания, которое присутствует у Аристотеля в «О душе»: «…среда воздействует на нас, осязаемое же мы ощущаем не через среду, а вместе со средой, подобно тому как получают удар через щит, ибо в этом случае не щит, получив удар, передает его, а принимают удар вместе и щит и тот, кто носит его» (Arist. De An. 423b15; пер. П.С. Попова).

[3] Woodruff (2011). P. IX.

[4] Weil (2005).

которой по вине Одиссея оказывается лишен Аякс. Героический путь Аякса, таким образом, оказался помещенным межу двумя щитами: один щит (щит Аякса) сохранил ему жизнь в Троянском походе, а второй (щит Ахиллеса) привел к самоубийству.

*Щит Аякса как основа физической защиты тела героя и его окружения.* Прежде чем продолжить говорить о соперничестве за щит Ахиллеса, более подробно рассмотрим щиты Аякса и Одиссея, которыми они пользуются в Троянском походе и вне его. Аякс в «Илиаде» отличается от других воинов как собственными размерами, так и размером своего щита. Характер указаний на него (Hom. *Il.* VIII.266–334, XI.543–73 и др.) и подробное описание, где щит определен как «башня»[1] («σάκος εὖτε πύργον») и представлен как состоящий из семи[2] слоев бычьих шкур (Hom. *Il.* VII.219–23), позволяют говорить об особом типе связи щита и его носителя[3]. Знаменитый щит Ахиллеса определен как пятислойный (Hom. *Il.* XVIII. 481), а щит Одиссея назван четырехслойным (Hom. *Od.* XXII. 122), что напоминает нам о щите Тевкра, который также имел четыре слоя бычьей кожи (Hom. *Il.* XV. 479). Указанные особенности щитов можно рассматривать с точки зрения «материализации» их связь с носителем: не каждый способен нести щит Аякса, потому что щит «расширяет естественные пределы биологической агентности Аякса, превращая его в более свирепую, сильную, непроницаемую версию самого себя»[4]. Это расширение столь сильно, что неизбежно возникает вопрос: что может Аякс без своего щита?

Исключительная физическая сила (Hom. *Il.* III.227), смелость и воинское искусство обусловили то, что Аякс не только не погиб во время Троянского похода, но даже ни разу не был ранен. И суще-

[1] Примечательно и то, что в «Илиаде» есть эпизод, где Аякс закрывает Одиссея своим щитом, и форма щита снова определена через слово «башня» (Hom. Il. XI. 485). Еще раз такое же определение и снова по отношению к щиту Аякса встречается в семнадцатой книге (Hom. *Il.* XVII. 219).

[2] Восьмым слоем является слой бронзы.

[3] То, что семислойный щит Аякса отличает его от других, постоянно подчеркивается, когда его спор с Одиссеем представляется в текстах разных жанров. Так, в «Метаморфозах» Овидия первое, что бросается в глаза судьям, — это Аякс как воин, носящий семислойный щит (Ov. *Met.* XIII. 2).

[4] Mueller (2015). P. 134, 135.

ственную роль в этом играло не столько владение смертельными ударами (Hom. *Il.* XII.384), сколько наличие массивного щита. Обтянутый кожей животного, щит гомеровского героя выполнял функцию человеческой кожи, работая «как барьер, граница, покров, защищающий тело от внешних воздействий»[1]. Дальше я буду использовать словосочетание «контактная поверхность», которое позволяет подчеркнуть то, что щит одновременно непроницаем и проницаем для внешних воздействий: он призван предотвращать ненужные контакты тела с внешним миром, но полностью не отделяет героя от него и является частью внутреннего мира героя. В этом я следую за Ж.-П. Вернаном, который говорит о поверхности контакта с самим собой и другими[2]. Щит героя выступает не столько как «вторая кожа», сколько как «внешнее тело»[3] — более сложное и объемное образование, которое позволяет говорить как о деликатном взаимодействии «внутреннего» и «внешнего», так и о грубом вторжении «внешнего» во «внутреннее».

Н. Бершадски обращает внимание на то, что в «Илиаде» существует сложная концептуальная схема обозначения щитов воинов: «…когда мы анализируем контекст девяноста трех случаев появления aspis и шестидесяти семи случаев sakos в “Илиаде”, то выявляется примечательная, ранее не замеченная закономерность: воин никогда не погибает, если его щит называется sakos»[4]. Н. Бершадски, объясняя эту закономерность, приходит к выводу, что она не является результатом «физического качества sakos, его прочности»[5]. Это позволяет говорить о неоднозначной материальности мира гомеровского героя, где прочность щита имеет какую-то зависимость от «прочности» героя, которая не является постоянной величиной. Здесь можно говорить об удаче на поле боя или боже-

[1] Gavrylenko (2012). P. 490.

[2] Vernant (1989). P. 11.

[3] Purves (2015). P. 83. Вопрос о том, насколько концепция состоящего из частей тела (фрагментированного тела), которое есть у гомеровского героя, переходит в концепцию единого тела, обсуждался в следующих работах: Snell (1982); Bolens (1999). P. 149–157.

[4] Bershadsky (2010). P. 3.

[5] Ibid. P. 4.

ственной поддержке[1], но я хочу продолжить обсуждение темы воина и его оружия именно в материальных границах. Не менее любопытной является и другая закономерность, на которую указала Н. Бершадски: щит Ахиллеса семнадцать раз назван σάκος и один раз ἀσπὶς (когда Фетида просит Гефеста изготовить для сына щит, Hom. *Il.* XVIII. 457–58), а щит Аякса всегда назван словом σάκος (двадцать два раза)[2].

Подчеркнем важный для нашего исследования тезис, вытекающий из этого подробного анализа: слово σάκος преимущественно (помним про одно исключение для щита Ахиллеса) используется для описания щитов Ахиллеса и Аякса, что позволяет говорить о том, что Аякс, а не Одиссей ближе к Ахиллесу, если мы сравниваем их как носителей щитов. Дополнительные аргументы в пользу моего тезиса появляются при сопоставлении эпизодов, где герои используют свой щит на поле боя[3]. Щит Аякса вселяет страх в троянцев и заставляет трепетать Гектора (Hom. *Il.* VII. 215–16). Чтобы вернуть себе боевой настрой, Гектор начинает хвастаться своим умением владеть щитом перед поединком с Аяксом: «Щит мой умею направо, умею налево метать я, — / Жесткую тяжесть, — и с нею могу неусталый сражаться» (Hom. *Il.* VII. 238–239; пер. Н. Гнедича). На протяжении всего боя щит Гектора проигрывает щиту Аякса и выглядит как менее защищающий своего владельца. Сначала Гектору не удается пробить щит Аякса, в то время как Аякс

[1] Здесь стоит отметить, что не только у Гомера, но и у других античных авторов Аякс никогда не получал божественную поддержку в бою, и в том, что касалось защиты от врага, ему оставалось надеяться только на свой щит.

[2] Bershadsky (2010). P. 1.

[3] В этом отношении интересна поэма Квинта Смирнского «После Гомера», в первую книгу которой включен сюжет, где Ахиллес бьется рядом с Аяксом против царицы амазонок. Бой описан так, чтобы герои предстали равными в силе. Так, первое копье царица амазонок кидает в Ахиллеса, и оно раскалывается на части, попав в его щит (Q.Smyrn. I. 547–50), а второе — в Аякса (Q.Smyrn. I. 563–64). Второе копье также не ранит героя, и автор поэмы объясняет, что дело не в щите, а в том, что ни одному врагу не суждено поразить Аякса силой оружия (Q.Smyrn. I. 566–67). Пятая книга поэмы посвящена спору Аякса и Одиссея за доспехи Ахиллеса, поэтому в более ранних книгах автор хочет подготовить читателя к тому, что он будет на стороне Аякса.

ранит Гектора в шею[1], потому что пробил его щит. Раненый Гектор не прекращает боя и ударяет в щит Аякса камнем, тот поступает также и разбивает щит Гектора. Гектор падает под тяжестью своего щита и только благодаря помощи Аполлона ему удается встать. Итог боя контрастирует с его началом: без божественной помощи Гектор, гордо рассуждавший об умении владеть своим щитом, рисковал остаться лежать под ним как мертвое тело[2]. Аякс вместе со своим щитом уподобляется монолитной каменной глыбе, которую нельзя пробить камнем. Вероятно это столкновение живого (Аякса и его щита) и мертвого камня (брошенного Гектором) и найдет отражение в шестнадцатой книге в описании Аякса как каменного монолита — единого целого со своим щитом (Hom. *Il.* XVI. 102–11).

Накануне второго столкновения Аякса и Гектора последний снова позволяет себе хвастовство: он утверждает, что итогом боя обязательно станет то, что тело Аякса будет повреждено (Hom. *Il.* XIII. 830), то есть щит его не защитит. В четырнадцатой книге бой между Аяксом и Гектором происходит таким образом: Гектор бросил копье в Аякса и попал в перевязи его щита и меча (Hom. *Il.* XIV. 402–6); Аякс в ответ ударил выше края щита Гектора, и тот снова упал под тяжестью своего щита (Hom. *Il.* XIV. 412–20). В этот раз бой завершается не ничьей, а победой Аякса. В отступающего Гектора Аякс бросил камень, который пролетел над краем щита и попал в шею, заставив Гектора крутиться от боли волчком. Здесь мы видим, что столкновение держащего щит Гектора с камнем совершенно иное, чем аналогичное столкновение держащего щит Аякса. Кажется, что не только гомеровский Аякс никогда не отделяет себя от своего щита,

[1] Не сопоставляя в деталях бой Аякса и Гектора и бой Ахиллеса и Гектора, отмечу лишь то, что Аякс ранит Гектора шею в седьмой книге, а в двадцать второй книге Ахиллес наносит Гектору в шею смертельный удар (Hom. *Il.* XX. 324). Эти два боя выглядят как две части истории о Гекторе как носителе своего или чужого щита (щита Ахиллеса).

[2] В двадцатой книге столкновение щита и камня произойдет во время боя Ахиллеса и Энея (Hom. *Il.* XX. 259–329). Эней, как и Гектор, не смог пробить щит врага, поэтому поднял большой камень, что подразумевает понятное развитие событий: без божественной помощи Посейдона Энею не удалось бы остаться в живых.

но и никто не может отделить их друг от друга: не то что меч или копье, даже камень не может нарушить единство Аякса и его щита.

Современные исследователи обращают внимание на то, что поединки Аякса и Гектора описаны не столько как поединки воинов, сколько как поединки щитов, что смещает баланс с «человеческого» на «вещественное». С. Вейль, обращаясь к материальности гомеровского человека, подчеркивает его способности превращаться под натиском силы в нечто иное, что она называет «вещью», «инертной материей», «камнем» и «ничем»[1]. Очевидно, что для нее это понятия одного порядка. Однако в ранних схолиях к «Илиаде» (D scholia) «сравнение Аякса с камнем не подчиняет его и не превращает в “простой” или “инертный” объект», позволяя подчеркнуть проницаемость границы между человеческим и нечеловеческим в раннем греческом эпосе и наличие у вещей «собственной формы жизни, собственной энергии, жизненной силы и даже креативности»[2]. Таким образом, знаменитая сцена, где Аякс уподобляется монолитной каменной глыбе, не может быть однозначно определена как противоречащая «идее подвижности» человеческого тела, которая имеет исключительную важность у Гомера[3].

Еще раз подчеркну, что в гомеровском мире в целом речь идет о сложном единстве (вплоть до невозможности физического разделения) Аякса и его щита, которой лишены Ахиллес в «Илиаде», когда его доспехи оказываются не на нем, и Одиссей, щит которого в «Одиссее» отказывается помогать ему. Замерзающие в засаде воины спят, укрывшись плащами и щитами (Hom. *Od.* XIV. 479), и только Одиссей замерзал без плаща со своим щитом (Hom. *Od.* 482). Этот эпизод, как мне кажется, как нельзя лучше подчеркивает то, что щит Одиссея — это вполне традиционная «контактная поверхность», предполагающая единство с воином в рамках классических возможностей материального мира[4]. Таким образом, с одной

[1] Weil (2005). P. 3, 5, 7, 26 и др.

[2] Purves (2015). P. 75.

[3] См.: Bolens (2001). P. 107–128.

[4] В «Одиссее» главный герой проходит сложный путь изменения себя, что отражается в том числе в описании его как носителя щита: в первой книге Афина говорит о нем как о вооруженном двумя копьями и щитом, который назван ἀσπὶς (Hom. *Od.* I. 256), а в битве с женихами Одиссей держит два

стороны, Аякс стоит в одном ряду с другими гомеровскими героями, материальность мира которых также связана с защищенностью их тела щитами. С другой стороны, Аякс и его щит представляют собой исключительный феномен, позволяющий оценивать защищенность тела щитом с точки зрения способности героя управлять им как некой особой «контактной поверхностью».

Щит Аякса оказывается настолько прочен, что всегда защищает своего владельца. Н. Бершадски подчеркивает отсутствие связи между тем, кто наносит первый удар по щиту, и тем, кто в итоге победит в бою: Гектор всегда атаковал Аякса первым, но результаты боев трудно сопоставлять из-за оказанной Гектору божественной поддержки. Обращу внимание на еще один важный момент, касающийся щита Аякса и связанный с победой или проигрышем в столкновении с ним. Поединок Диомеда и Аякса на погребальных играх Патрокла (Hom. *Il.* XXIII. 818–25) заканчивается поражением Аякса, несмотря на то, что он использует свой знаменитый щит. Диомед побеждает потому, что выбрал уникальную тактику. Он не бил в щит Аякса, как это всегда делали все противники Аякса, а пытался нанести удар поверх щита. Удар в щит Аякса не всегда ведет к поражению, но отсутствие этого удара может привести к победе. Этот эпизод позволяет говорить о том, что щит Аякса можно рассматривать не только как основу защиты тела героя, но и как средство влияния на души других героев, о чем пойдет речь ниже.

*Щит Аякса как основа ментальной защиты его самого и окружающих.* Пробить щит Аякса оказывается непосильной задачей, чего нельзя сказать о щите Одиссея. Бой Сока и Одиссея заканчивается непростой победой последнего: копье врага проходит через щит Одиссея, названный ἀσπὶς, и только вмешательство Афины не позволяет удару задеть жизненно важные органы (Hom. *Il.* XI. 434–7). Одиссей убивает Сока, но щит не защитил его от ранения. Ранее щит

копья и свой щит, который назван σάκος (Hom. *Od.* XXII. 122). Сравнивая Одиссея из «Илиады» и «Одиссеи» как носителя щита мы должны помнить о важной поправке: в «Илиаде» щит был необходим, чтобы защитить тело героя в условиях войны, а в «Одиссее» — в относительно мирное время, когда тело героя страдало во многом из-за душевных волнений. В «Одиссее» чаще, чем в «Илиаде», на карту была поставлена жизнь Одиссея, однако щит героя не был основой основ защиты тела этого героя.

Одиссея был назван σάκος и определен как пестрый, что позволяет с осторожностью говорить о художественной ценности этого щита: «Щит свой узорный за плечи закинул…» (Hom. *Il.* X. 149).

Непробиваемость как характеристика щита снова возвращает нас к многомерности сопоставления щитов Аякса и Ахиллеса: щит Ахиллеса, как и щит Аякса, никто не может пробить[1]. Главная функция щита — защита, однако помимо прочности значение имеет и украшенность щита, и здесь щит Аякса уступает щиту Ахиллеса. Г. Чейс обращает внимание на то, что описания декора щитов в «Илиаде» отражают два принципа украшения микенских щитов[2]: «один принцип украшения ради украшения <…> второй — украшение страшными фигурами, призванное испугать врага»[3]. Первый принцип украшения реализуется, когда речь идет о декоре щита Ахиллеса (Hom. *Il.* XVIII. 478–608), а второй — когда говорится о декоре щита Агамемнона (Hom. *Il.* XI. 32–7). На щите Ахиллеса изображены сцены, позволяющие задуматься о войне и мире и, вероятно, о том, что жизнь воина — это вечное сопряжение этих полюсов. Описание того, как Гефест создавал и украшал щит Ахиллеса, занимает существенный по объему фрагмент в восемнадцатой песне «Илиады» (Hom. *Il.* XVIII. 478–608). На щите Агамемнона изображена Горгона, от взгляда которой враги должны были впадать в ужас и обращаться в бегство. Щиты Ахиллеса и Агамемнона у Гомера объединяют две характеристики: прочность (= способность щита защитить носителя, не дав врагу возможности добраться оружием до тела) и красота (= способность щита защитить носителя, не дав врагу вообще подойти к этому телу с оружием). Относительно украшения щита Аякса Гомер ничего не сообщает: рассмотренные выше указания на щит Аякса и даже его подробное описание (Hom. *Il.* VII. 219–23) не дают представлений о том, украшен ли он. Таким образом, мы имеем, с одной стороны, декорированные щиты Ахиллеса и Агамемнона, а с другой — щиты Аякса и Одиссея (фрагмент Hom. *Il.* X. 149 не дает нам понимания), о декоре которых мы ничего не можем узнать из «Илиады».

[1] См. об этом: Bershadsky (2010). P. 9.

[2] Более подробно о щите Ахиллеса, микенских устрашающих щитах и их реконструкциях см.: Paipetis (2010). P. 135–146.

[3] Chase (1902). P. 65.

В трагедии «Семеро против Фив» Эсхил превратил описание декора щитов в системообразующий элемент сюжета[1], не включив в трагедию описания щита Ахиллеса, как это сделал Еврипид в «Электре»[2]. Описывая тот или иной щит, Эсхил отходит от существующей практики декорирования щитов, добавив к распространенным элементам новые, отвечающие его художественному замыслу (за что, как считает Г. Чейс, и получил едкий комментарий в «Лягушках» Аристофана, Ar. Ran. 928f[3]). В целом у трагиков, как и у Гомера, мы также находим указания на прочность щита Аякса (к анализу этих фрагментов мы обратимся далее), но не находим указаний на то, украшен ли его щит.

В «Метаморфозах» Овидия спор Аякса и Одиссея принимает интересный разворот, когда речь заходит о декоре щитов. Одиссей сначала говорит о масштабности и исключительной красоте щита Ахиллеса, а затем обвиняет Аякса в том, что тот не способен понять изображенного на этом щите. Для Одиссея это означает невозможность Аякса заявлять о своих притязаниях на этот щит:

> Чтобы подарок небес, творенье такого искусства
> Грубый вояка надел, чье сердце не чувствует вовсе?
> Изображенья щита, он и те разобрать не сумел бы,
> Где Океан и Земля, где с небом высоким созвездья,
> Сонмы Плеяд и Гиад, и Аркт, отрешенный от моря,
> Разные неба круги и сияющий меч Ориона.
>
> (Ov. *Met.* 289–294; пер. С. Шервинского)

Аякс также подчеркивает особенности декора щита Ахиллеса, «на котором резьбой дан образ широкого мира» (Ov. *Met.* XIII. 110; пер. С. Шервинского), но выбирает иные аргументы, чтобы сказать, что такой щит не должен носить Одиссей. Аякс поясняет, что его щит сохранился и он многократно пробит врагами, а Одиссей часто действовал без оружия (Ov. *Met.* XIII. 103; 118–19). Одиссей говорит о том, что щит, изображающий весь мир, может носить только умный, а Аякс — о том, этот мир способен носить только смелый че-

[1] См. об этом: Pichugina (2020). P. 121–170.

[2] У Еврипида декор щит Ахиллеса назван одновременно красивым и устрашающим (Eur. El. 452–475).

[3] Chase (1902). P. 69.

ловек. У Овидия Аякс отстаивает приоритет физической силы, представляя свою позицию в «страстной и агрессивной манере», что контрастирует с «контролируемыми и структурированными аргументам» Одиссея, который отдает предпочтение «стратегическому планированию» [1].

У Антисфена несколько иной взгляд на действующего без оружия Одиссея и притязания Аякса на щит Ахиллеса. Позиция Антисфена такова: Аякс не умеет сражаться, потому что останавливается на традиционном оружии, тогда как Одиссей пользуется всевозможными приспособлениями как в боях, так и в речах. Щит Ахиллеса, согласно Антисфену, должен принадлежать Одиссею, потому что только он может действовать так, как требуют обстоятельства (Homerica, Фр. 56–57), превращая в оружие все, что может причинить вред противнику.

Помимо физической способности, есть еще интеллектуальная возможность обладать доспехами Ахиллеса, что обозначает Антисфен, а вслед за ним Овидий. Возможность такого рассмотрения спора Аякса и Одиссея содержится у Гомера, где Одиссей чаще проявляет себя как нападающий (не только в столкновениях с врагами, но и, например, в эпизоде, где он опережает Феникса и обращается с речью к Ахиллесу), а Аякс — как защитник (убивает напавшего на него Гектора, заботится о телах убитых Патрокла и Ахиллеса и др.), которого выделяет среди других особый щит. Поэтому в текстах разных авторов спор Аякса и Одиссея за щит Ахиллеса рассматривается через призму «защитник — нападающий» с поправкой на то, что речь идет о речевых схватках, где Одиссей побеждает малоопытного в этом Аякса. В таком типе рассмотрения можно увидеть интересную закономерность: когда акцент с прочности щита Аякса смещается на его декор, главным для щита и его носителя становится не способность защитить, а способность наставить себя и других.

Таким образом, благодаря Гомеру к щиту Аякса (хотя и не декорированному, как щиты Ахиллеса и Агамемнона) привлечено особое внимание. Хотя щит Аякса сделан и не Гефестом, его создание также было творческим актом великого мастера Тихия (Hom. *Il.*

[1] Hinz (1990). P. VI, V.

VII. 222). В недавнем исследовании было экспериментально доказано то, что именно семь слоев щита Аякса обеспечивают оптимальную защиту тела воина: Тихий оказался равным Гефесту и был прекрасно «осведомлен о динамическом механическом поведении многослойных композитных структур»[1]. Аякс намного ближе к Ахиллесу, если мы говорим о них как носителях щита: щиты обоих надежно защищают своих хозяев[2], выделяют их среди соратников, являясь уникальными творениями мастеров (бога или человека), и выступают основой не только телесной, но и ментальной защиты для героя и его окружения. Возможность последнего утверждения может быть подкреплена позицией Г. Надя, который подчеркнул то, что слово σάκος, которое всегда используется для описания щита Аякса и почти всегда — для описания щита Ахиллеса, кроме того обозначает «тело» в значении «человека, самости, самого себя»[3].

***Аякс — защитник для всех, кроме себя:***
***герой без щита и щит без героя***

Ответ на вопрос о том, сохраняется ли в трагическом мире то самое удивительное единство Аякса и его щита, дает трагедия Софокла «Аякс», которая, вероятно, была поставлена между 450 и 440 гг. до н. э. В основе трагедии — обсуждение причин и последствий спора Аякса и Одиссея за доспехи Ахиллеса. Сюжет трагедии охватывает достаточно короткий период времени: между получением Одиссеем щита Ахиллеса и самоубийством Аякса проходит всего несколько дней. С первых строк Аякс предстает как один из тех героев трагедий Софокла, «чьи отклоняющиеся пути одновременно вызывают восхищение и вопросы»[4]. Восхищение и вопросы вызывает и драматическое смещение акцентов: перед нами не Аякс как герой-щит и защитник греков, а Аякс, который чаще действует без щита и оказывается не в состоянии защитить самого себя.

[1] Это исследование доказывает, что материальность мира героя может быть не только выведена, но и проверена на основе высказываний героев Гомера. Paipetis (2010). P. 156.

[2] В крайней точке интерпретации это позволяет говорить о том, что тело Аякса может рассматриваться как неуязвимое тело, которое имеет Ахиллес.

[3] Nagy (1990). P. 264.

[4] Esposito (2010). P. 189.

Вслед за Гомером Софокл, как и другие драматурги, указывая на особенности щита героя, использовал как слово σάκος, так и слово ἀσπὶς. Однако слово σάκος употребляется в трагедиях все реже: у Эсхила 9 употреблений σάκος и 23 употребления ἀσπὶς, у Софокла — 2 употребления σάκος и 5 употреблений ἀσπὶς, а у Еврипида — 4 употребления σάκος и 52 употребления ἀσπὶς[1]. По мнению Н. Бершадски, функциональное различие между σάκος и ἀσπὶς практически не сохраняется, однако у Эсхила и Софокла характеристикой щита, названного σάκος, продолжает оставаться «неразрушимость»[2]. Соглашаясь с этим утверждением, далее я постараюсь доказать, что Софокл использует слова σάκος и ἀσπὶς для того, чтобы обсудить не столько защитную, сколько наставительную функцию щита Аякса.

*Аякс нападающий: исчезновение щита и появление моряков.* В начале трагедии Афина говорит Одиссею, что ему нужно следить за тем, что будет происходить с Аяксом, чтобы многому научиться (Soph. *Aj.* 12–13). Это вынужденное ученичество может быть рассмотрено с точки зрения столкновения конфликтующих систем воинских ценностей: традиционной, представителем которой является неповоротливый[3] Аякс со своим знаменитым щитом, и новой, олицетворять которую приходится быстрому лучнику Одиссею. Для того чтобы сохраниться в новом мире, Аяксу нужно отказаться от щита — как от своего, так и от чужого, то есть от притязаний на щит Ахиллеса. Одиссей и Аякс, таким образом, предстают как удобный и неудобный герои драматического мира: один готов научаться у богини принимать новые обязательства и выполнять новые требования, а другой нет. Это единственная сохранившаяся трагедия Софокла, где героем является Афина, которая, как и у Гомера, является наставницей и защитницей Одиссея, помогая ему поставить точку в споре с Аяксом за щит Ахиллеса. Аяксу у Софокла предстоит в очередной раз пожалеть о том, что у его противника Одиссея столь сильная покровительница[4]. Разрушение внутреннего

[1] Bershadsky (2010). P. 22.

[2] Ibid.

[3] Которого, однако, однажды назвали быстрым (Hom. *Il.* XI. 175).

[4] В «Илиаде», когда Одиссей побеждает Аякса в беге, последний

мира Аякса контрастирует с нерушимостью его знаменитого щита, из чего Афина и предлагает Одиссею извлечь уроки[1].

Одиссей с благодарностью говорит богине, что рад видеть ее своей наставницей, слушаясь ее голоса как звука трубы (Soph. *Aj.* 14–17). Одиссей, а не Аякс будет образцовым героем: «Неповиновение звуку трубы подразумевает войну, подобную hybris, из которой следует ниспровержение военного порядка»[2]. Однако с утверждения о том, что Аякс демонстрирует нежелание / неспособность изменяться / приобщаться к новой системе воинских ценностей, как это делает Одиссей под влиянием Афины-наставницы[3], следует снять излишнюю категоричность. Вспомним, что нападение Аякса на скот происходит ночью (Soph. *Aj.* 21–2) и является результатом хитрого плана, то есть Аякс действует так, как мог бы поступить Одиссей. Аякс желает / способен меняться / приобщаться к новой системе воинских ценностей, однако ему не предоставляется такой возможности. Божественная поддержка будет дана Одиссею, а не Аяксу, которому лишь остается демонстрировать отказ от помощи Афины. Вестник вспоминает, что прощальное наставление Теламона, где он желает сыну побеждать при поддержке богов, было отвергнуто Аяксом, который сказал, что не хочет быть тем никчемным, чья победа получена благодаря богам (Soph. *Aj.* 764–77). Это не просто очередной намек на Одиссея, но и противопоставление Аякса Ахиллесу, который не был лишен божественной поддержки. Аякс, таким образом, не является «справедливо наказанным грешником»[4], потому что гомеровский кодекс воина разрешает защищать свою честь с оружием в руках[5] и быть уверенным в своей доблести.

---

называет Афину богиней, которая «словно мать» стоит рядом с Одиссеем и «помогает ему» (Hom. *Il.* XXIII. 783).

[1] Текмесса и хор назовут смерть Аякса итогом его спора с Одиссеем за доспехи Ахиллеса, подчеркивая, что Афина в очередной раз приносит своему любимцу Одиссею победу.

[2] Gasti (1992). P. 85.

[3] См.: Morosi (2024). P. 57 и далее.

[4] Wigodsky (1962). P. 152.

[5] Вопросы о том, что такое благородный поступок и кого можно считать благородным, могут быть названы одними из главных вопросов трагедии, см.: Zanker (1992).

Мир гомеровского воина был конкурентным, где он стремился превзойти других в доблести и (или) выделиться на их фоне благодаря необычному оружию[1]. Однако этот мир все же был миром не только индивидуальных, но и коллективных добродетелей[2], где материальное и ментальное оказывалось в сложном взаимодействии. Это правило позволяет понять мотивы не только эпического, но и трагического Аякса. Если мы признаем, что жизнь Аякса после смерти Ахиллеса оказывается подчинена желанию «не признавать никаких ограничений и в полной мере посвятить себя конкурентной системе ценностей», то речь идет о hybris воина[3]. Если же жизнь Аякса после смерти Ахиллеса — это демонстративное несогласие с тем, что конкурентная борьба ведется без учета таких добродетелей, как «дружба» и «чувство честной игры»[4], то индивидуальное уступает место коллективному.

В начале трагедии Аякс у Софокла выступает в несвойственной ему роли нападающего, но дань Аяксу как защитнику отдана, когда Афина называет его «Аякс-щитоносец» (Soph. *Aj.* 19). Благодаря Гомеру мы помним, что Аякс и его щит похожи на каменную глыбу, а благодаря Софоклу вынуждены признать, что тело Аякса все же не из камня. В трагедии Софокла Аякс являет максимальную телесную уязвимость, не защищаясь даже тогда, когда это можно сделать, оспорив слова и дела других героев. Таким образом, Софокл инициирует своеобразный спор с Гомером о материальности героического мира героя, ставя многомерный вопрос: что произойдет с Аяксом, если у него не будет того единства со щитом, которое было в «Илиаде»? Трагический Аякс не может смириться с тем, что щит Ахиллеса принадлежит Одиссею, а его собственный щит больше не выделяет его среди других. Если главный герой трагедии Софокла и похож на каменную глыбу, то эта глыба рассыпается на глазах других героев под действием внутренних и внешних сил. Неслучайно соратники Аякса, узнав о его деяниях в безумии, называют Тевкра братом безумца и угрожают забросать его камнями (Soph. *Aj.* 728).

[1] См. об этом: Gasti (1992). P. 81; Mueller (2015). P. 134.
[2] См. об этом: Zanker (1992). P. 20.
[3] Gasti (1992). P. 81 и далее.
[4] Zanker (1992). P. 20.

Благодаря знаменитой сцене, где Аякс держит щит (Hom. *Il.* XVI. 102–11), мы «осознаем физическую цену Аякса за сохранение своей твердой позиции»[1]; благодаря трагедии Софокла мы осознаем цену, измеренную в душевных силах, которую герой платит за невозможность больше оставаться в этой позиции без щита Ахиллеса. Аякс у Софокла оказывается в ситуации, когда приоритет отдается слову, а не делу, поэтому все еще держит свой знаменитый щит, но не по необходимости, а по привычке. Щит нужен ему не для того, чтобы защититься, а для того, чтобы перед смертью наставить и тех, кто ему дорог, и тех, кто его обидел.

Когда хор пытается поддержать Аякса, он употребляет слово башня (πύργος) (Soph. *Aj.* 159), которое у Гомера использовалось для описания щита Аякса (Hom. *Il.* VII. 219) и образно дано в русском переводе. Хор говорит о внутренней силе Аякса и советует держать удар, закрываясь от внешнего мира и помня, что он великий:

> Все в великую душу без промаха бьют!
> Нет, когда б обо мне стали так говорить,
> То никто не поверил бы вздорным словам, —
> Ибо зависть от века за сильным ползет.
> Мелкий люд без поддержки могучих людей —
> Для стены крепостной ненадежный оплот.
>
> (Soph. *Aj.* 154–9; пер. С. Шервинского)

Защитные функции щита Аякса, которые зафиксированы у Гомера, у Софокла существенно уменьшились, и он стал лишь маркером, позволяющим легко узнать героя и соотнести его дела в настоящем с былыми победами. Лишенный щита Ахиллеса, Аякс становится настолько уязвимым, что его смерть оказывается закономерным итогом незащищенности не только его тела, но и души. Аякс Софокла так остро воспринимает то, что щит Ахиллеса ему не принадлежит, что сам помещает себя в пространстве между жизнью и смертью, где его уже не может защитить его знаменитый семислойный щит. Софокл сохраняет главную максиму гомеровского мира: герой становится телом без кожи, когда его лишили щита[2];

[1] Mueller (2015). P. 140.

[2] Грегори Надь предлагает обсуждать сцены, где тело оказывается не защищенным щитом и поврежденным, через метафору «приравнивания своей личности к своей “шкуре”» (Nagy [1990]. P. 264).

и этим щитом в трагедии является не щит Аякса, а щит Ахиллеса. Трагедия Софокла вынуждает переосмыслить моменты, когда жизни героя угрожает опасность, и с особым вниманием рассмотреть те, где эта опасность возникает не по вине других, а по собственной вине. Выдвину предположение, что в трагедии возникает феномен двух щитов: реального щита, который не может защитить его тело, потому что никогда не был приспособлен для защиты героя от самоубийства, и ментального щита, который не может защитить его душу и предотвратить самоубийство. О необходимости ментального щита и говорит хор в рассмотренном выше фрагменте.

Гомеровский Аякс также был героем, который не только использовал реальный щит, чтобы защититься от ударов врага, но и умел создавать ментальный щит, чтобы защититься от ранящих слов. Даже Гектор указывает на то, что Аякс гармонично сочетает силу слова и силу оружия: «Так, Теламонид, тебе и великость, и силу, и разум / Бог даровал» (Hom. *Il.* VII. 288–9). Триумфом силы слова Аякса является эпизод с посольством к Ахиллесу. В посольство были включены Аякс, Одиссей и Феникс, который был назначен главным, но только речь Аякса достигла цели. Аякс своеобразно начинает речь, обращаясь не к Ахиллесу, а к Одиссею и Фениксу со словами, что нужно возвращаться: ахейцы ждут, нужно объявить им об отказе Ахиллеса. Здесь Аякс действует одновременно как защитник греков и наставник Ахиллеса, укоряя его в бездействии, которое ставит под угрозу жизни соратников (Hom. *Il.* IX. 626–8). Далее он дает Ахиллесу не назидание, а дружескую поддержку, за что тот его благодарит, высоко оценивая идущую от сердца речь Аякса.

С подобными речами Аякс неоднократно обращался к соратникам в «Илиаде», наставляя и поддерживая их в трудные моменты[1]. На это обращает внимание Софокл, когда, играя на известной связи Одиссея с морем, превращает Аякса в предводителя-наставника моряков. Так, Текмесса приветствует хор словами: «Корабельщики, люди Аякса-царя…» (Soph. *Aj.* 201; пер. С. Шервинского), а Аякс называет моряков щитоносцами (производное от

[1] Квинт Смирнский включает в поэму «После Гомера» речь Аякса, которая звучит как наставление-проклятие для соратников: раз награду получил не доблестный, а ничтожный, то всех — и особенно Одиссея — ждут страдания (Q. Smyrn. V. 465–481).

ἀσπὶς, Soph. *Aj.* 565). Возможность такой аргументации возникла из-за пограничного положения Аякса Софокла: это герой, помещенный между сушей и морем. Действие трагедии происходит перед палаткой Аякса под Троей, но герой оказывается прочно привязан к Саламину («О Аякс Теламонид, ты крепко стоишь / На земле Саламина морского, средь волн!» Soph. *Aj.* 134–5; пер. С. Шервинского). У Софокла трагедию Аякса наблюдают не только соратники, но и хор, состав которого также подчеркивает пограничное положение Аякса. Хор у Софокла состоит не только из гребцов кораблей, привезших Аякса в Трою, но из гоплитов, служащих под его началом. Это драматическое новаторство Софокла шло в разрез с афинской гражданской практикой, где имела место тенденция изображать идеального гражданина как гоплита[1].

Расположение палатки Аякса на отдалении[2], а не в греческом лагере может интерпретироваться как демонстрация гнева и обиды, которые некогда были присущи удалившемуся от соратников Ахиллесу. Эта аналогия позволяет говорить об Аяксе как сильном лидере (а не аутсайдере), который может пренебречь ответственностью перед другими и осознанно пойти на то, что круг близких ему людей существенно сузится. Находящаяся на отдалении палатка Аякса может быть метафорично представлена как корабль, который вот-вот постигнет кораблекрушение (и тем сильнее это контрастирует с пережившим кораблекрушение Одиссеем).

Р. Скодел, указывая на то, что именно моряки, а не воины преданы Аяксу, говорит о контрасте с идущей от Гомера традицией изображения Аякса как «протогоплита» с огромным щитом[3]. По ее мнению, это необходимо Софоклу, чтобы представить особое видение города, где «репрезентативной группой становятся моряки, а не гоплиты»[4]. В трагедии, таким образом, поднимается вопрос о действиях лидера и тех, кто за ним следует[5]: похожий на демократиче-

[1] Пичугина (2023). По другой интерпретации можно рассматривать Акса-моряка как триумф афинской идентичности (Mueller [2015]. P. 140, 142).

[2] Обиженный на Одиссея трагический герой Филоктет также выбрал уединение, однако смог пройти сложный путь изменения себя и сохранить жизнь, что не суждено было Аяксу.

[3] Scodel (2003). P. 33.

[4] Ibid. P. 36.

[5] В трагедии Еврипида «Гекуба» (пост. 424 г. до н.э.) главная героиня

ского лидера полиса Аякс и зависящие от него моряки, которые не хотят верить слухам о нем и действуют и руководствуются то страхом, то наивностью, то незнанием. Одна из возможных интерпретаций связана с тем, что Аякс Софокла — это некоторая версия Кимона — того, кого Плутарх описал как благородного и искреннего, но простодушного и не обладающего «даром изощренного аттического красноречия (Plut. Cim. 4). Кимон «мог олицетворять добродетели гоплитов, но его военное руководство против персов зависело от афинской военно-морской мощи и расширяло ее»[1]. Акцент на сходстве Аякса и Кимона позволил Софоклу представить героя, который «не лишен красноречия, но резко отличается от Одиссея»[2].

Существующая у Софокла материальность мира Аякса как предводителя моряков восходит к «Илиаде», где объединение реального и ментального создавало особый тип прочности. Агамемнон, готовя корабль для возвращения Хрисеиды отцу, делает его предводителем Одиссея (Hom. *Il.* I. 311). Обсуждая этот эпизод, Джонатан Л. Рэди указывает на сложную материальность миров Одиссея, Аякса и Ахиллеса: «Удерживая всех этих людей и животных, корабль приобретает солидность. Когда воины в минуту передышки от боя прислоняются к своим щитам (Hom. *Il.* III.135), щиты приобретают прочность. Колесница материализуется, когда она везет принесенных в жертву ягнят, Приама и Антенора (Hom. *Il.* III.310–2). Когда Аякс “ходил взад и вперед по палубам кораблей, быстро шагая” (Il. XV.676), прочность палуб проявляется. Герои тоже могут придать предмету солидность, когда говорят о нем. Ахиллес говорит о скипетре, который он держит во время собрания в “Илиаде”, подчеркивая его первоначальное создание из дерева: “бронза лишила его листьев и коры” (Hom. *Il.* I.237)»[3].

---

произносит слова, которые позволяют понять особенности управления моряками, значимые для трагического мира: «А матросы, / Да без вождя, — ведь это пламя, хуже / Чем пламя» (Eur. *Hec.* 606-8; пер. И. Анненского). В «Метаморфозах» Овидия метафора корабля, примененная к способности управлять другими, присутствует в речи Одиссея, обличающего Аякса (Ov. *Met.* 365-369).

[1] Scodel (2003). P. 31.

[2] Ibid.

[3] Ready (2023). P. 165.

Аякс, предстающий как предводитель моряков, позволяет Софоклу использовать щит для многоаспектного обсуждения воинской добродетели. После смерти Аякса Менелай и Тевкр затевают спор, который снова возвращает к теме объединения реального и ментального для тех, кто держит или не держит в руках щит[1]:

Менелай: Вооружен ты луком, а спесив!
Тевкр: Я — лучник вольный, — не тружусь за мзду.
Менелай: А при щите ты вовсе бы зазнался!
Тевкр: Хоть ты и со щитом, с тобой я слажу!
(Soph. *Aj.* 1120–3; пер. С. Шервинского)

Этот спор может быть интерпретирован как попытка обсудить «новую боевую мораль гоплитов»[2], когда Аякс и Тевкр — это герои, принадлежащие к старой системе воинских ценностей, а Одиссей и Менелай — к новой. Менелай утверждает, что, будь Тевкр гоплитом со щитом, с ним было бы сложнее найти общий язык[3], то есть ставит под вопрос принятие таким человеком, как Тевкр (за спиной которого незримо возникает Аякс с его старомодным щитом), системы ценностей гоплита, где индивидуальное должно быть подчинено общественному, то есть индивидуальный щит уже ничего не решает, решает множество действующих как один щитов. В данном контексте Аякс как предводитель моряков и выглядит как еще один герой, который не стремился найти общего языка ни с кем, когда дело касалось щита Ахиллеса. Аякс, как и Тевкр, хотел доказать всем, что у него есть право иметь «высокие мысли»[4].

Обращу внимание на то, что щит Тевкра здесь назван ἀσπὶς (Soph. *Aj.* 1122), в то время как у Гомера четырехслойный щит Тевкра назван σάκος (Hom. *Il.* XV. 479). Щит Аякса, пока он жив, называется σάκος, а после его смерти — ἀσπὶς (Soph. *Aj.* 1408). Этот фрагмент будет обсуждаться ниже, здесь я лишь хочу подчеркнуть то, что использование слов σάκος и ἀσπὶς позволяет Софоклу и по-

[1] Согласимся с тем, что в трагическом мире переосмысливаются основы эпического мира, и «контраст между “активным” и “пассивным” оружием становится более резким» (Mueller [2015]. P. 136).

[2] Gasti (1992). P. 82.

[3] Пичугина (2023). С. 198–214.

[4] Zanker (1992). P. 24.

ставить вопрос об отделимости / неотделимости героя от его оружия при жизни и после смерти. Трагический герой Тевкр, с которым спорит Менелай, не связан со своим щитом так, как эпический герой Тевкр, который участвует в Троянском походе. В начале трагедии Аякс связан со своим щитом и так же, как и гомеровский Аякс, держит именно σάκος (Soph. *Aj.* 19). Однако, когда герой совершает самоубийство, щит уже не может рассматривается в единстве со своим носителем, поэтому назван ἀσπὶς. Чередование слов в названии щита, таким образом, имеет исключительную важность для понимания разницы Аякса как эпического героя и Аякса как трагического героя, совершившего самоубийство. Столь важный для Софокла вопрос отделимости / неотделимости героя от его оружия при жизни и после смерти рассматривается — дальше будет рассматриваться — нами с опорой на то, что оружие героя объединяет защитную и наставительную функции.

*Аякс гневающийся: «диалог» со щитом.* Эпическая традиция сближает героя и оружие: оно призвано подчеркнуть его суперсилу, выделить среди других на поле боя и даже способно в некотором смысле вступать в «диалог» со своим носителем и окружающими[1]. Для дальнейшего обсуждения этого «диалога» важно указать на общее правило: у Гомера нет говорящих предметов, но есть говорящие птицы и животные (Hom. *Il.* XIX. 408; Hom. *Od.* XIX. 545–50); предметы и животные в трагедиях не говорят. Однако у каждого правила есть исключения.

В «Илиаде» Ахиллесу принадлежит не только уникальный щит, но и копье, которым никто не мог воспользоваться, а также конь Ксанф (Hom. *Il.* 19. 404–17), которого сама Гера наделила способностью говорить[2]. В калмыцких версиях «Джангара» — более позднем эпосе, находящемся между русской былиной и калмыцкой сказкой, — у каждого героя-богатыря есть не только говорящий конь,

[1] Связь оружия и его носителя не исчезает даже после смерти героя и подчеркивается не только для эпического, но и для трагического героя. Мы видим это, например, в трагедии Еврипида «Гекуба», когда призрак Ахиллеса появляется в полном вооружении (Eur. *Hec.* 109–10; пер. И. Анненского).

[2] В краткой речи конь напоминает о похищении у Патрокла доспехов Ахиллеса (в том числе и знаменитого щита) и предсказывает хозяину скорую смерть.

имя которого связано с мастью, но и имеющее имя оружие: Джангар имел меч Билгин Шарбанг, Хонгор — меч Шаджин Шарбанг и плеть Хашил Тарни, Савар — секиру или бердыш Шавар Шюгин и т. д. Сопоставление героев разных эпосов и героев, которые существовали как в эпическом, так и в трагическом мире, требует множества оговорок и не является предметом этого исследования. Отмечу лишь, что эпические герои, став трагическими, превращаются в носителей более «человечного» оружия: материальность мира героя меняется и это, как я покажу далее, оказывается справедливым даже для Аякса — самого «материального» из гомеровских героев.

Так, в трагедии Софокла «Филоктет» главный герой максимально сближается со своим луком и даже обращается к нему (Soph. *Phil.* 1130). В трагедии Еврипида «Геракл» все заходит еще дальше, когда главный герой вспоминает свои преступные действия и дает им оценку так, как будто говорит со своим луком. Геракл представляет, что оружие упрекает его (Eur. *HF.* 1376–82), давая луку возможность высказаться (Eur. *HF.* 1380–1). Как подчеркивает Д. Камербик, указывающий на эти полторы строки прямого обращения лука к его носителю, не стоит забывать, что «на протяжении всей пьесы лук используется как символ арете Геракла: он постоянно ассоциируется с доблестными подвигами, но также является основным орудием при нападении на жену и детей»[1]. Оружие героя всегда позволяет говорить о нем одновременно как о символе великих дел и великих преступлений. Здесь открывается целый пласт исследований о том, насколько трагики желали отразить особенности афинского права, где оружие имело ответственность за преступление, совершенное его носителем[2]. Говорящее оружие Геракла являлось драматическим новаторством Еврипида, которое не имело аналогов. Софокл не дает оружию Филоктета право голоса, но его оружие находилось в своеобразном контакте с носителем. Представляясь сыну Ахиллеса Неоптолему, Филоктет так говорит о себе: «Владелец я Гераклова оружья, / Я — Филоктет» (Soph. *Phil.* 267–8; пер. С. Шервинского). Аналогичный прием мы видим в трагедии

[1] Kamerbeek (1966). P. 6–7.

[2] См. цепочку рассуждений, которые отталкиваются от фрагмента Плутарха (Plut. *Per.* 36.5), где Перикл целый день спорил с Протагором о виновности копья в случайной смерти на играх: Kirkpatrick (2002). P. 31.

Софокла «Аякс», когда Афина говорит Одиссею об Аяксе, называя его «Аякс-щитоносец» (Soph. *Aj.* 19) как производное от σάκος. Для Софокла особую важность представляет собой герой как носитель того типа оружия, которое его прославило еще у Гомера.

Возвращаясь к луку Геракла и совершенным с его помощью убийствам, отмечу, что в трагедии «Аякс» Софокл снимает ответственность за преступление, совершенное его носителем, с оружия Аякса. Безумный Аякс не использует щит и меч, что позволяет Софоклу оригинальным образом поставить вопрос о характере божественной помощи герою. В «Илиаде» вместо божественной поддержки, которая предоставлялась Одиссею, Аякс получал от богов то, что способствовало не облегчению, а усложнению задуманного им: «Зевс же, высоко царящий, испуг ниспослал на Аякса. / Стал он в смущении, за спину щит семикожный закинул, / Вздрогнул...» (Hom. *Il.* XI. 544–6; пер. В. Вересаева). Именно с такой ситуации, когда боги не помогают, а мешают Аяксу, и начинается трагедия Софокла «Аякс». Афина, как и у Гомера, выступает наставницей и защитницей Одиссея, насылая на Аякса безумие. Аякс был так сильно обижен на то, что щит Ахиллеса не передан ему, что задумал убить Одиссея и других греческих вождей. Однако благодаря Афине этого не произошло, и Аякс напал на скот, убив или связав животных, которые виделись ему врагами. Примечательно то, что в моменты божественного вмешательства Аякс действует без щита: так было с Зевсом у Гомера, это же повторяется с Афиной у Софокла. Кроме того, нападение на животных, которых он считал греческими вождями, Аякс совершает не с мечом, а с хлыстом[1] (Soph. *Aj.* 110, 242, 1254). Знаменитый семислойный щит Аякса (равно как и его меч) не могут разделить ответственность за безумные поступки Аякса, потому что он действует без них. Кажется, что Софокл не хочет, чтобы прославленный щит героя ассоциировался с этим «подвигом» (Soph. *Aj.* 61), о котором Афина со смехом рассказывает Одиссею.

Приведенные выше примеры (и особенно пример с Гераклом) являются исключениями из общего правила, и вопрос об «оживающем» (и даже «говорящем») оружии в трагедиях оказывается связан с вопросом исключительности владения им и, что особенно важно, — с Одиссеем. В случае с Гераклом речь идет о луке, который

[1] В переводе С. Шервинского оружие Аякса названо «бичом».

был оставлен Евритом в наследство сыну Ифиту и затем подарен им Одиссею (Hom. *Od.* XXI. 13–4; 32–3). Гомер и Софокл указывают на разные причины конфликта Геракла с Евритом и (или) его сыном Ифитом[1], но в обоих случаях Геракл представлен склонным к беззаконию героем, благодаря преступлениям которого Одиссей получает свой знаменитый лук. В случае с Филоктетом речь идет о луке Геракла, который Одиссей хочет хитростью переправить в Трою без его носителя или вместе с ним, чтобы Троянский поход завершился победой. Злодеяния Одиссея по отношению к Аяксу были связаны не с наступательным (луком), а с оборонительным оружием (щитом) и не столько с исключительностью, сколько с правомерностью / неправомерностью владения им. Таким образом, трагический Аякс (как гоплит или предводитель моряков) оказывается одновременно близок и далек от двух славных лучников: Филоктета и Геракла, которые были связаны с третьим лучником — Одиссеем.

Спор Аякса и Одиссея о доспехах Ахиллеса у Софокла помещен в пространство сложной материальности слов и дел, а самоубийство Аякса представлено как результат благородного гнева героической души. Аякса можно сравнивать не только с Гераклом и Филоктетом, но и с Ахиллесом, гнев которого затронул практически всех героев «Илиады». Обратимся к фрагменту из «Илиады», где Ахиллес описывает свой гнев одновременно как нечто абстрактное и вполне материальное: «Гнев ненавистный, который и мудрых в неистовство вводит. / Он в зарождении сладостней тихо струящегося меда, / Скоро в груди человека, как пламенный дым, возрастает!» (Hom. *Il.* XVIII. 109–11; пер. Н. Гнедича). Иными словами, тело человека является не живым «контейнером» для попадающего в него гнева, а пространством, которое «оживляет гнев»[2], который всегда присутствует в теле героя.

Трагедия Софокла «Аякс» позволяет нам сравнить гнев Аякса с гневом Ахиллеса. Вспоминая славные деяния Аякса при Саламине (Soph. *Aj.* 612 и далее), хор говорит, что у него особый тип великой души, которая может болеть[3] и реагировать на внешние обстоятель-

[1] Пичугина, Жирнова (2023). С. 44, 60–61.

[2] Purves (2015). P. 88.

[3] В другой трагедии Софокла присутствует намек на то, что Геракл всю жизнь болел той же болезнью (Soph. *Trach.* 544), которая лишь обострилась из-за внешней причины.

ства отчуждением. Это отчуждение может быть понято как отстранение Ахиллеса от битв в момент гнева на Агамемнона. Однако далее хор подчеркивает, что гнев Аякса и гнев Ахиллеса — это разные типы гнева: затаенная обида на Одиссея привела к тому, что Аякс начал испытывать гнев, который для такого типа души ведет к безумию. Поэтому Аяксу с его своенравной душой суждено иметь «участь безграничных скорбей» (Soph. *Aj.* 926–9). В таком контексте Аякс становится в один ряд не с Ахиллесом, а с Гераклом и Филоктетом. Аяксу, как и Гераклу, не удается справиться с гневом, что имеет тяжелые последствия для него и окружающих, а Филоктету удается завершить противостояние между «героическим я» и состоянием «внутреннего зверя»[1], которое является следствием его гнева на Одиссея. Когда Аякс гневается на Одиссея, он не может бороться с гневом так, как это делал Ахиллес. Гнев побеждает Аякса не потому, что он не может провести такую работу над собой, как это сделал Ахиллес, а потому, что в этот процесс вмешивается Афина. Освободившись от безумия, которое на него наслала богиня, Аяксу не остается ничего, как вспомнить дилемму, которая стояла перед Ахиллесом: вести жизнь труса или умереть. Аякс выбирает второй путь, используя смерть как еще одно доказательство того, что именно он был достоин щита Ахиллеса.

*Аякс страдающий: противопоставление щита и меча.* Софокл выбирает Аякса — гомеровского героя, который лучше всего иллюстрирует тонкую грань между тем, что присуще человеку, и тем, что свойственно вещи. И эта грань становится видимой не только благодаря щиту Аякса, но и благодаря его мечу. Очевидно, что гомеровский Аякс (как и Аякс у других авторов) также не существовал без других элементов вооружения. Здесь я хочу подчеркнуть то, что значимость щита пересматривается: в трагедии Софокла важным для Аякса является не только щит (подчеркивающий его роль как защитника), но и меч (делающий его нападающим, сначала на других и в том числе, на Одиссея, а затем на самого себя).

Наличие у Аякса именно этого меча снова возвращает нас к «Илиаде» и противостоянию Аякса и Гектора. В одном из эпизодов описывается, что поединок между героями был отменен из-за

[1] Worman (2000). P. 5.

наступления темноты, и во время этого они обменялись дарами. Гектор подарил Аяксу свой меч (Hom. Il. VII. 303–5), а тот в свою очередь передал троянцу пояс. Этот подарок Гектора может быть назван одним из главных героев трагедии Софокла: это «важнейший сценический реквизит трагедии, физический и психологический символ славы могучего воина и последующего позора»[1]. Меч является даром врага (Soph. *Aj.* 660–5), который создан во вражеской земле (Soph. *Aj.* 815–9), что не может принести Аяксу ничего хорошего. Подчеркивается прочность меча, который получил свои свойства благодаря заточке «на пожирающем железо камне» (Soph. *Aj.* 819–20). Очередная метафора прочности, связанная с камнем, позволяет рассматривать самоубийство Аякса как столкновение меча (= некогда ставшего сильнее благодаря камню) и камня (= Аякса, который тоже как камень, но стал слабее).

Меч Аякса напоминает нам о не утратившем связь с прежним владельцем лука Филоктете и позволяет рассуждать о том, что «смерть Аякса едва ли напоминает самоубийство», если тот «все еще “должен” Гектору»[2]. Вероятно, в трагедии Софокла меч как реквизит впервые появляется, когда Аякс произносит свою знаменитую вводящую в заблуждение речь (Soph. *Aj*. 646–92). Эту речь предваряет речь Текмессы, которая в драматическом мире становится аналогом речи Аякса к Ахиллесу, где также было указано на недостаточное почтение к старому отцу и недостаточную заботу по отношению к юному сыну. Эта речь — очень человеческое наставление, которое может быть сопоставлено с божественным наставлением, данным Афиной Одиссею в начале трагедии. Когда в «Илиаде» Андромаха просила Гектора остаться на городской стене и сосредоточиться на обороне, тот отвечает, что не хочет быть трусом. Текмесса предлагает «более структурированный аргумент»[3] для того, чей щит был назван «башней» (Hom. *Il.* VII. 219). После ее слов Аякс говорит, что перестал чувствовать себя закаленным железом[4]. Другими словами, Аякс утверждает, что способен, но не жела-

[1] Esposito (2010). P. 191.

[2] Mueller (2015). P. 16.

[3] Stuart (2005). P. 23.

[4] В переводе С. Шервинского это поэтично звучит так: «Смягчился вдруг, остыл, как меч в воде…».

ет меняться, потому что начинает чувствовать себя человеком не в своем привычном теле, которое было устойчивее к внешним воздействиям. Материальность мира героя пошатнулась под наставительной речью Текмессы, но встать на путь ученичества, как сделал это Одиссей, Аякс не готов.

Незадолго до самоубийства не только Аякс, но и хор начинают говорить о нем как уже не принадлежащим к миру живых. Так, хор называет Аякса мертвым телом, употребляя слово «ἔμπεδος» (Soph.*Aj.* 640). Здесь мы снова видим диалог Софокла с Гомером: «Если живое тело гомеровского героя — trôtos, то empedos обозначает мертвое тело наиболее выдающихся героев, тела которых должны быть сохранены в целости и сохранности до совершения погребальных ритуалов (например, Hom. *Il.* 19.33, 39)»[1]. Именно эта тема становится значимой для дальнейшего развития трагического действия.

В трагическом мире удивительным образом не только «оживало» оружие, но и имело «жизнь» мертвое тело героя. Трагедии, где в основу сюжета было положено манипулирование с мертвым телом[2], не являются редкостью (например, одноименные трагедии Еврипида и Софокла «Электра», «Антигона» Софокла и др.). Для нашего исследования важны трагедии, где еще живые герои начинают рассуждать о себе как уже о мертвом теле. Например, трагедия Софокла «Трахинянки» помогает понять, как владение исключительным оружием в трагическом мире могло быть связано с убийством или вести к самоубийству. Узнав, что Геракл на Эвбее, Деянира сразу же вспоминает оракул и говорит Гиллу, что его отец или

[1] Gavrylenko (2012). P. 491. В. Гавриленко подчеркивает также любопытную инверсию: умершие герои становятся «бессмертными смертными», и их тело, названное empedos, кажется сильнее и крепче, а умершие боги становятся «смертными бессмертными» и определяются как trôtos. Ibid. P. 499.

[2] Комедии тоже не обходили «мертвое тело» стороной. В «Лягушках» Аристофан комедийно обыгрывает общение живых и мертвых: Дионис встречает похоронное шествие, обращается к покойнику с просьбой передать кое-что в царство мертвых, а затем начинает с жаром торговаться по поводу цены за эту услугу (Ar. *Ran.* 170–177). Комедия Аристофана активно противостоит трагедии, поскольку его мертвый герой не дает собой манипулировать и требует с Диониса две драхмы (почти двойная плата за полное участие в Городских Дионисиях, посвященных тому же богу Дионису).

выполнит задуманное и будет жить долго, или покончит с собой (Soph. *Trach.* 76–7, 79–81). Далее Деянира снова возвращается к этому оракулу в диалоге с хором. Она говорит, что Геракл обычно всегда уходил, чтобы победить, а не умереть, но в последний раз все было иначе. Он оставил своеобразное завещание[1], действуя в некотором смысле как уже мертвый человек (Soph. *Trach.* 161), и раскрыл ей предсказание оракула (Soph. *Trach.* 161–8). Она снова подчеркивает, что Геракла ждет счастливая жизнь или смерть: два пути, которые возможные для героя.

В трагедии Еврипида «Геракл» выбор одного из этих путей возникает, когда Геракл оказывается одновременно похожим на Аякса и Эдипа, также осознавших тяжесть содеянного и желающих собственной смерти. С одной стороны, Геракл ближе к Аяксу, потому что творил преступления в безумии, а не по незнанию, а с другой — к Эдипу, потому что творил их по отношению к своим близким. Когда Геракл решает покончить жизнь самоубийством (Eur. *HF.* 1146–52), вмешивается Тесей (Eur. *HF.* 1153). Сюжет начинает разворачиваться в новом направлении, приводя к упомянутому выше диалогу Геракла с оружием.

Вернемся к трагедии Софокла «Аякс». После смерти Аякса герои трагедии начинают наставлять друг друга относительно того, что делать с его мертвым телом. Столпившись над телом Аякса, они ведут с ним своеобразный диалог, помещая его в пространство между живыми и мертвыми. Тевкр и Менелай затеивают спор, где каждый отстаивает свое мнение относительно правомерности притязаний Аякса на доспехи Ахиллеса. После того как Агамемнон утверждает, что Тевкр не имеет права говорить, на сцене появляется Одиссей, которому, напротив, дано такое право. Одиссей признает, что Аякс — второй по доблести воин после Ахиллеса, тем самым вступая в конфликт с Агамемноном. Именно благодаря Одиссею, который, как и Ахиллес, жалеет своих врагов, Агамемнон меняет решение и разрешает похоронить тело Аякса. По одной из гипотез, текст трагедии позволяет предположить, что рядом с мертвым телом Аякса лежит его щит, на котором его затем и уносят со сцены[2]. Таким обра-

[1] В трагедии Еврипида «Геракл» Мегара также вспоминает о наследстве, которое Геракл даровал каждому сыну.

[2] Mueller (2015). P. 148; 152.

зом, вопрос о мертвом теле воина решается благодаря другим, а вопрос о его вооружении Аякс предусмотрительно решил сам.

*Аякс наставляющий: передача щита.* Итог трагедии Софокла таков: жизни Аякса без щита не будет, но будет жизнь щита Аякса без Аякса. И особая роль в этом отведена Еврисаку — сыну Аякса и Текмессы, о воспитании которого герой задумывается накануне самоубийства. Имя мальчика — Εὐρύσακες — означало «широкий щит», что и подчеркивает Аякс (Soph. *Aj.* 564), давая близким свои последние наставления. Вспоминая доблесть Теламона, Аякс сетует, что ему не удастся вернуться домой в лучах славы, хотя он и приложил к этому немало усилий (Soph. *Aj.* 435–40). Герой сетует, что не может вернуться к отцу без щита Ахиллеса, потому что предстанет перед ним «обнаженным», то есть без материального воплощения его воинской доблести (Soph. *Aj.* 464). И этой возможности его лишил Одиссей. Указание на внешнюю причину соей беду позволяет Аяксу смягчить ощущение нарушенной связи между героическим отцом и героическим сыном и перейти к следующему звену в этой цепи — Еврисаку, внуку Теламона. Обращаясь к морякам, Аякс просит, чтобы его оружие не досталось соратникам: Тевкр должен передать знаменитый семислойный щит Еврисаку, а все остальное вооружение захоронено вместе с телом Аякса (Soph. *Aj.* 565-77). Здесь щит назван «σάκος» — словом, которое всегда использовалось для обозначения щита Аякса в «Илиаде» (Soph. *Aj.* 576).

Аякс укрепляет акт передачи вещи словами, желая сыну быть таким же, как отец, только более удачливым (Soph. *Aj.* 550–1). Это пожелание может быть рассмотрено как блокировка отцом военного потенциала сына, если мы вспомним, что Гектор желал сыну быть успешнее его (Hom. *Il.* VI. 479). На мой взгляд, Аякс-отец у Софокла проявляет заботу о сыне, как будто искупая вину, которую ему некогда вменил Гомер. В «Одиссее» Аякс проигрывает другим героям-отцам, даже в подземном мире не интересуясь сыном и являя «неуместную гордость»[1]: расспросив о многом Одиссея, Ахиллес чувствует гордость за сына, которого он никогда не знал, а Агамемнон спрашивает новости о сыне, которого он никогда больше не

[1] Reinhardt (1996). P. 140.

увидит (Hom. *Od.* XI. 440–540). Вероятно, души героев даже после смерти продолжают желать чего-то помимо войны, вспоминая об отцах, матерях, женах и детях; но душа Аякса иная. Неслучайно Одиссей видит, что в царстве мертвых душа Ахиллеса имеет особый статус (Hom. *Od.* XI. 467–91; 539) и рядом с ним душа Аякса. Кроме того, в «Государстве» это подчеркивает Платон: указывая, что каждая душа может выбрать жизнь в загробной жизни, он приводит в пример Аякса, который предпочел быть львом, а не человеком из-за своего постоянного гнева на Одиссея о доспехах Ахиллеса (Pl. *Resp.* X. 620b).

Не имея возможности передать сыну щит Ахиллеса, Аякс передает Еврисаку свой щит. Щит Аякса (как и щит Ахиллеса) может быть рассмотрен с точки зрения его способности опосредовать агентность в материальном мире[1]. С одной стороны, каким бы ни был щит, это все же оборонительное оружие и «его передача агентности работает иначе, чем у меча»[2], с другой — щит лучше, чем меч, помогает понять феномен «агентного сожаления»[3], когда честь оказывается выше добродетели. Вероятно, особенности агентности щита Аякса могут быть поняты, если рассматривать этот щит как гарантию безопасного перемещения Еврисака под присмотром моряков на родину героя, к Теламону и Эрибее. Неслучайно моряки говорят, что Аякс был для них лидером, который закрывал их от опасностей ночи (Soph. *Aj.* 1211–22), то есть был носителем не только реального, но и ментального щита.

Слова о передаче щита сыну еще не сам акт передачи[4], однако после этих слов Аякс оказывается воином без щита, то есть его тело становится беззащитным, и следующим шагом станет самоубийство героя. У Софокла для героя, оставшегося без щита (именно как σάκος), есть только одно будущее — смерть. После смерти Аякса Тевкр выполняет наказ брата: он велит идти в шатер Аякса и принести все его доспехи, кроме щита, чтобы осуществить погребальную

[1] Gell (1998).

[2] Mueller (2015). P. 135.

[3] Stuart (2005). P. 21.

[4] Возможность такого акта тоже не исключена: грамматика сцены позволяет прочитать ее так, что Аякс-актер держит щит-реквизит, а Еврисак-актер его берет.

процессию. Примечательно то, то щит здесь назван ἀσπὶς (Soph. *Aj.* 1408). Вероятно, это лучшее название для щита, у которого слава от Аякса уже в прошлом, а слава от Еврисака еще в будущем.

Таким образом, в эпическом мире щит акцентировал внимание на том, что тело героя постоянно находится в пространстве между жизнью и смертью. Героическая смерть воина в «Илиаде» описывалась с обязательным указанием на то, какую роль щит сыграл в том, что тело оказалось фатальным образом повреждено. Аякса можно рассматривать как самого «материального» из гомеровских героев — того, кто являл феномен монолитной каменной глыбы (тела-щита) и чей щит всегда назван только словом σάκος. Многочисленные указания на семь слоев щита Аякса позволяют говорить о прочности, а указания на башенную форму щита (σάκος εὖτε πύργον, Hom. *Il.* XI. 485, Hom. *Il.* XVII. 219, Hom. *Il.* VII. 219) — о каменной прочности.

В трагическом мире в большей степени страдало не тело, а душа героя, однако щит продолжал оставаться важной частью экипировки героя. Идущая от Гомера и не всегда уловимая современными исследователями разница между σάκος и ἀσπὶς присутствует в трагедии Софокла «Аякс», когда главным для щита и его носителя становится не способность защитить, а способность наставить себя и других. У Софокла защита тела без защиты души невозможна: главный герой охарактеризован как тот, кто должен быть не только физически, но и душевно прочен как башня (πύργος, Soph. *Aj.* 159). Это требует пересмотра значимости щита героя, начина с невиновности щита в деяниях Аякса в безумии и завершая противостоянием щита и меча, когда самоубийство метафорически определяется как столкновение металла (меча) и камня (тела героя). В трагедии «Аякс» история героя как носителя особого щита получает завершение: решившийся на самоубийство герой балансирует на грани жизни и смерти и перестает воплощать идеальное единство тела героя и его оружия. Софокл окружает Аякса моряками, лучниками и гоплитами, ставя вопрос о значимости индивидуального (единство воина и его щита) и коллективного ношения щитов (щиты воинов как единый щит). Итогом трагедии становится то, что прочность, превосходящая человеческие возможности, разрушается, и «каменный» Аякс перестает существовать.

У Софокла главные герои действуют в пространстве сложной материальности слов и дел, когда спор Одиссея и Аякса за щит Ахиллеса решен не в пользу Аякса. В рамках традиционных подходов Аякс как более «материальный» герой, чем Одиссей, обязан остро реагировать на то, что ему не достается щит Ахиллеса. В рамках нового материализма стало возможным говорить о том, что острота этой реакции связана не только с тем, что герой не получает то, что является материальным воплощением его заслуг. Трагическому Аяксу катастрофически не хватает не столько реального, сколько ментального щита, чтобы остаться в живых после завершения Троянского похода. В современном мире мы как никогда остро понимаем, что среди нас не может быть как Одиссея, которому не нужен мир вещей, так и Аякса, которому не интересен мир идей. В современном мире история об Аяксе и его щите приобретает новое звучание, потому что мы как никогда остро понимаем важность заботы о теле (защиты тела) и заботы о душе (защиты души).

Материал поступил в редакцию 4.03.2025
Материал поступил в редакцию после рецензирования 14.03.2025

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Bershadsky, N. (2010) “The Unbreakable Shield: Thematics of Sakos and Aspis”, *Classical Philology*, 105.1, 1–24.

Bolens, G. (1999) “Homeric Joints and the Marrow in Plato’s Timaeus: Two Logics of the Body”, *Multilingua,* 18.2/3, 149–157.

Bolens, G. (2001) “The Limits of Textuality: Mobility and Fire Production in Homer and Beowulf”, *Oral Tradition,* 16.1, 107–128.

Chase, G.H. (1902) “The Shield Devices of the Greeks”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 13, 61–127.

Esposito, S. (2010) “An essay on Sophocles’ *Ajax*”, in S. Esposito, ed. *Odysseus at Troy: Sophocles’ Ajax and Euripides’ Hecuba and Trojan Women. Translations with Introductions, Notes, and Essays.* Cambridge: Focus, 189–210.

Gasti, H. (1992) “Sophocles' ‘Ajax’: The Military ‘Hybris’ ”, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series*, 40(1), 81–93.

Gavrylenko, V. (2012) “The “Body without Skin” in the Homeric Poems”, in M. Horstmanshoff, H.King, C.Zittel, eds. *Blood, Sweat and Tears — The Changing: Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe.* Leiden-Boston: Brill, 481–502.

Gell, A. (1998) *Art and Agency: An Anthropological Theory.* Oxford: Clarendon Press.

Hinz, E.J. (1990) "An Introduction To War and Literature: Ajax Versus Ulysses", *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal,* 23.3, V–XII.

Kamerbeek, J. C. (1966) "Unity and Meaning of Euripides' *Heracles*", *Mnemosyne,* 19.1, 1–16.

Kirkpatrick, J., Dunn, F. (2002) "Heracles, Cercopes, and Paracomedy", *Transactions of the American Philological Association*, 132 (1/2), 29–61.

Knox, B. (1961) "The Ajax of Sophocles'", *Harvard Studies in Classical Philology*, 65, 1–37.

Morosi, F. (2024) "Sophocles' Ajax: Solitude and Change", in S. Speriani, S. Harrison, eds. *Polytropos Ajax. Roots, Evolution, and Reception of a Multifaceted Hero*. Berlin/Boston: De Gruyter, 57-70.

Mueller, M. (2015) "Ajax's Shield: Bridging Troy and Athens", in *Objects as Actors. Props and the Poetics of Performance in Greek Tragedy,* Chicago; London: University of Chicago Press.

Nagy, G. (1990) *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Nortwick, T.V. (2008) *The Unknown Odysseus: Alternate Worlds in Homer's Odyssey*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Paipetis, S.A. (2010) *The Unknown Technology in Homer. History of Mechanism and Machine Science.* London – New York: Springer.

Pichugina, V. (2020) "The shield as pedagogical tool in Aeschylus' Seven against Thebes", *Hypothekai*, 4, 121–170.

Purves, A. [C.] (2015). "Ajax and Other Objects: Homer's Vibrant Materialism", *Ramus*, 44, 75–94.

Ready, J.L. (2023) *Immersion, Identification, and the Iliad*. Oxford: Oxford University Press.

Reinhardt, K. (1996) "The adventures in the Odyssey. Translated by Harriet I. Flower", in S. L. Schein, ed. *Reading the Odyssey: Selected Interpretive Essays.* Princeton: Princeton University Press, 63–132.

Scodel, R. (2003) "The Politics of Sophocles' *Ajax*", *Scripta Classica Israelica*, 22, 31–42.

Snell, B. (1982 [1946]) *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature.* New York: Dover.

Stuart, L. (2005) "Ancient Ethics, the Heroic Code, and the Morality of Sophocles' Ajax", *Greece & Rome*, 52(1), 18–33.

Vernant, J.-P. (1989) *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-meme et l'autre en Grece ancienne*. Paris: Gallimard.

Weil S. (2005) "The Iliad, or the Poem of Forse", in Weil S., Bespaloff R., eds. *War and the Iliad. With an essay by Hermann Broch*. NY: New York Review Books, 1-38.

Wigodsky, M.M. (1962) "The Salvation of Ajax", *Hermes,* 90, 149–158.

Woodruff, P. (2011) *The Ajax Dilemma: Justice, Fairness, and Rewards*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Worman, N. (2000) "Infection in the sentence: the discourse of disease in Sophocles' Philoctetes," *Arethusa*, 33.1, 1–36.

Zanker, G. (1992) "Sophocles' Ajax and the Heroic Values of the Iliad," *The Classical Quarterly*, 42(1), 20–25.

Пичугина, В.К., Жирнова А.С. (2023) Куррикулум для героя: Геракл и Ахиллес: монография / под ред. В.К. Пичугиной, илл. А.С. Жирновой. Калининград: БФУ. [Pichugina, V.K., Zhirnova A.S. (2023) Kurrikulum dlja geroja: Gerakl i Ahilles: monografija / pod red. V.K. Pichuginoj, ill. A.S. Zhirnovoj. Kaliningrad: BFU].

Пичугина, В.К. (2023) «Лучник против гоплита: образовательный путь Геракла в текстах и образах», *Диалог со временем*, 83, 198–214. [Pichugina, V.K. (2023) «Luchnik protiv goplita: obrazovatel'nyj put' Gerakla v tekstah i obrazah», Dialog so vremenem, 83, 198–214].

Пичугина, В.К. (2024) «Новый герой для нового мира: особенности ученического пути Одиссея в древнегреческих трагедиях», *Диалог со временем*, 87, 115–133. [Pichugina, V.K. (2024) «Novyj geroj dlja novogo mira: osobennosti uchenicheskogo puti Odisseja v drevnegrecheskih tragedijah», Dialog so vremenem, 87, 115–133].

## THE SHIELD IN SOPHOCLES' TRAGEDY *AJAX* AND THE MATERIALITY OF THE HEROIC WORLD

### TO INSTRUCT AND TO PROTECT

Victoria K. PICHUGINA

In *The Iliad*, a unique materiality of the warrior's world is depicted, emphasizing the intimate connection between the hero and his weapons. The Homeric hero's shield serves as a contact surface, simultaneously permeable and impenetrable to external forces, as the hero's body constantly exists in the liminal space between life and death. Homer's descriptions of heroes with shields, along with the

words used to denote shields, highlight the presence or absence of a boundary between the human (living corporeality) and the non-human (inanimate metallicity). In *The Iliad*, the complexity of the contexts in which the terms σάκος and ἀσπίς are used to refer to a hero's shield may stem from the difficulty of defining the hero as its bearer. The shield's durability ensures the hero's own endurance, and vice versa. Ajax is the only hero in *The Iliad* whose shield is exclusively referred to as σάκος. His shield, composed of seven layers, grants him rock-like strength and, like Achilles' armor, imposes special obligations upon its bearer. In Sophocles' *Ajax*, the dispute between Ajax and Odysseus over Achilles' armor unfolds within a realm of complex materiality—both linguistic and physical. In the tragic world, the hero's story as a bearer of a distinctive shield reaches its conclusion, and the significance of the shield is reconsidered through the use of the words σάκος and ἀσπίς. Not only does the hero's shield reinforce his traditional role as a defender, but the sword, in contrast, casts him as an aggressor — first against others, and then against himself. As in Homer, Sophocles emphasizes that the shield's significance extends beyond — it also serves as a means of instruction, both for its bearer and for others. The shield of Ajax acquires a crucial role in the protection and guidance of his son, Eurysaces, whose name literally means "broad shield." Ajax's suicide is metaphorically framed as a collision between metal (the sword) and stone (the hero's body) — a clash that even Ajax's famous shield, which once made him resemble a monolithic stone mass, is unable to prevent.

# ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ ПЕРВЫХ ЛАТИНСКИХ ХРИСТИАНСКИХ УЧИТЕЛЕЙ

А.В. КАРГАЛЬЦЕВ

Статья посвящена концептуальным положениям мировоззрения первых христианских учителей латинского Запада II–III вв. Автор отмечает, что в основе видения мира лежала последовательная материалистическая (или, по словам Тертуллиана, «телесная») модель, которая корнями уходила в популярные на Западе взгляды религиозно-философских школ перипатетиков и стоиков. Само рождение латинского богословия во второй половине II в. приходится на время Второй софистики, когда на фоне увлечения риторикой, смешения разных философских школ условно материалистический взгляд на окружающую действительность выступал в качестве «научной картины мира». Вокруг данного мировоззрения формируется и своеобразная форма христианской пайдейи, где упор делается на неразрывную связность материальных души и тела, а следовательно, на неотделимость понятия греха от поведения христианина. Можно выделить несколько следствий, отраженных в церковных наставлениях латинских учителей. Во-первых, основное внимание уделяется практической стороне христианской жизни, где верующий должен внимательным образом следить не только за повседневным благочестием, но даже за отдаленными последствиями своих поступков. Во-вторых, ереси, которые получили распространение на Западе, носили скорее дисциплинарный характер. Известное равнодушие крупнейших деятелей Латинской церкви к триадологическим и христологическим спорам IV–V вв. обусловлено не только общим кризисом, охватившим западные регионы Римской империи, но и изначальной нацеленностью на практическую сторону христианского бытия. Наконец, в-третьих, нельзя не отметить, что особенная тяга к мученичеству, понимаемому как второе крещение, также обу-

*HYPOTHEKAI*
2025. Вып. 9. С. 51–60
УДК 37.01; 9.94; 1.129

*HYPOTHEKAI*
2025. Issue 9. P. 51–60
DOI: 10.32880/2587-7127-2025-9-9-51-60

словлена представлением о важности правильного физического завершения земного бытия, которое опять же принесет вполне телесные небесные блага материальной душе в раю.

---

Вопрос о характере мировоззрения христианских писателей латинского Запада является в высшей степени непростым. Несмотря на то, что общие представления о нем, связанные, например, с тяготением к материалистическому мировосприятию или в целом равнодушием к классическим философским школам, замечены исследователями уже давно, тем не менее ряд вопросов по-прежнему вызывает активную дискуссию в научной литературе[1]. Во-первых, говоря о мировоззрении, его сложно свести к какой-то одной философской традиции. Действительно, латинское богословие рождается в конце II в., в эпоху Второй софистики, для которой философская эклектика была скорее характерным явлением. Как справедливо отмечает А.Д. Пантелеев, Вторая софистика была явлением в первую очередь элитарным и интеллектуальным, нежели последовательно философским[2]. Иными словами, для образованного ритора основную роль играло его профессиональное мастерство, нежели претензия на истину, поэтому границы традиционных философских школ II в. следует воспринимать очень условно. Платоник Апулей заслуживает похвалу своей речи и оправдание проконсула Клавдия Максима, стоика и учителя Марка Аврелия (Apul. *Apol*. 85)[3]. Примеров тому немало и среди христианских авторов. Климент Александрийский, которого трудно заподозрить в нелюбви к Платону или идеалистической философии, в трактате «Кто из богатых спасется» рассуждает об *адиафоре* (Clem. Alex. *Quis Div*. 15) в стоических категориях или цитирует Музония Руфа в «Педагоге»[4]. По словам А.Д. Пантелеева, «Климент не бездумно заимствовал идеи у языческих философов, выбирая то, что подходило для него в данный момент»[5]. Во-вторых, нельзя игнорировать личные качества и пред-

[1] Schaff (1871). P. 517; Colish (1985). P. 10; Masolo (2004). P. 58.
[2] Пантелеев (2020). С. 568.
[3] Barnes (1971). P. 213.
[4] Donahue J. R. (1963). P. 438–446.
[5] Пантелеев (2023). С. 20

ставления отдельных христианских авторов, когда в действительности сложно определить, является ли декларируемое отвержение Тертуллианом греческой философии его собственным убеждением или оно воспитано в нем местной культурой и римским образованием и в этом смысле типично для африканских христиан той эпохи. В-третьих, влияние трудов различных церковных авторов на латинское богословие различно. Наиболее целостным и последовательным в плане картины мира является диалог Минуция Феликса «Октавий», который, по мнению большинства исследователей, отражает стоическое мировосприятие автора, но его влияние на латинское богословие минимально[1]. В-четвертых, уже начиная с авторов рубежа III–IV вв., мы видим последовательное смещение мировоззрения латинских авторов в сторону платонического идеализма, которое достигнет своего расцвета в трудах Амвросия Медиоланского и Блаженного Августина, однако и здесь необходимо уточнить, была ли это их личная ценностная ориентация или подобные сдвиги происходили в мировоззрении африканских верующих в целом.

Пожалуй, рождение латинского богословия связано с именем Тертуллиана. В научной литературе предпринималось немало попыток реконструировать его образование и религиозно-философские взгляды, однако все они сводятся к небольшому набору тезисов: Тертуллиан был ритором, а не философом, хотя и разбирался в основных философских школах своего времени. Он был одним из немногих ранних апологетов, которые откровенно и грубо критиковали античную философию: называл ее представителей «патриархами еретиков» (Tert. *De Anim*. 3; Tert. *Adv. Herm*. 8.3), полагая, что все философы равно заблуждаются и отстоят от истины. Здесь можно говорить скорее о буквализме апологета в его восприятии христианских Писаний, который в полной мере проявляется в его экзегетической манере[2]. Тертуллиан не отвергает аллегорию как таковую и даже сам использует ее в своих сочинениях, настаивая при этом, что у любой притчи или пророчества есть единственный и понятный смысл, который не распадается на бесконечное количество толкований (Tert. *Adv. Marc*. III.5). В этом смысле истина не

[1] Подробный перечень исследований, посвященных стоической философии в диалоге «Октавий», см.: Spanneut (1957). P. 70–71.

[2] Hanson (1961). P. 274–275.

может быть частичной, любая недосказанность или неполнота является ложью сама по себе. Античные философы не могут быть правы частично, и если воззрения точно не соответствуют Божественному откровению, то они не заслуживают внимания, а сама мысль о том, что «те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами — Сократ и Гераклит» (Just. I Apol. 46) или что Платон говорит о христианском Боге (Clem. *Alex. Protr*. 68), принципиально неверна.

Хотя по своим взглядам апологет наиболее близок к стоической философии, это не мешает ему лично критиковать Зенона и стоических учителей (Tert. *De Anim*. 14.2). С этой философской школой апологета сближает суждение о материальности или телесности всего сущего: «omne quod est corpus est sui generis: nihil est incorporale nisi quod non est» (Tert. *De Carn. Christ*. 9.4). Это касается его представлений о душе, которая имеет тварную и материальную природу (Tert. *De Anim*. 5)[1], о Боге (Tert. *Adv. Prax*. 7)[2], и Духе Божием (Tert. *De Bapt*. 3.2)[3] и пр. Ряд авторов даже называет Тертуллиана наиболее последовательным стоиком среди христианских писателей[4]. Однако, как отмечает К. Морескини, Зенона и Христиппа в начале III в. читали лишь профессиональные философы, это требовало значительных усилий и времени[5]. Познания Тертуллиана в стоической философии, вероятно, были почерпнуты им из учебных пособий, прочитанных в период получения риторического образования. При этом в случае необходимости Тертуллиан обращается к наследию средних платоников. В трактате «О душе» он цитирует сочинения Альбина[6], а в сочинении «Против Гермогена» говорит о Софии (Мудрости Божьей) (Tert. *Adv. Herm*. 18)[7]. Этот обзор необходимо дополнить наблюдением, что и материализм у Тертуллиана выражен достаточно специфически. Полемика вокруг

[1] Подробнее см.: Каргальцев (2024). С. 80.

[2] Подробнее см.: Каргальцев (2021). С. 80.

[3] Подробнее см.: Каргальцев (2019). С. 487.

[4] Spanneut (1957). P. 70. Противоположную точку зрения см.: Colish (1985). P. 10

[5] Moreschini (1979). P. 367.

[6] Andresen (1952). S. 188–192.

[7] Waszink (1955). P. 138–141.

его философских предпочтений часто упирается в то обстоятельство, что в тех случаях, когда апологету приходится противостоять гностикам с их принципиальным разделением материального и божественного, апологет выступает критиком материализма как такового (Tert. *Adv. Marc*. I.10)[1]. Апологет вводит новую терминологию, заменяя понятие «материальное» понятием «телесное». Как отмечет П. Кицлер, «для Тертуллиана все существующие вещи обладают телесностью (*corporalitas*), и эта телесность присуща каждой отдельной вещи sui generis»[2]. Эта терминологическая игра дала Тертуллиану массу преимуществ, позволив, во-первых, обойти все ограничения, которые философские школы накладывали на материю, а следовательно, представить целостный образ человека, который наиболее соответствовал христианскому Священному Писанию, изначально не знавшему греческой концепции материальной души и вообще нематериальных субстанций, и в этом человеке неразрывным образом соединить телесную душу и собственно тело. Во-вторых, Тертуллиан с полным основанием мог выступать с критикой любой греко-римской философии, указывая, что коль скоро она отражает ошибочную антропологию, то является в значительной степени бесполезной для человека. В данном случае уместно говорить не о влиянии тех или иных философских школ на Тертуллиана, а о выборе им наиболее близких для себя философских концепций для ведения интеллектуальной полемики, как того и требовало время. Иными словами, мировоззрение Тертуллиана, а также других христианских писателей латинского Запада формировалось под влиянием гораздо более широкого круга факторов, чем философия и риторическое образование. Примечательно, что среди них мы практически не встречаем профессиональных философов. Минуций Феликс был юристом в Риме (Min. Fel. *Octav*.2.3), Тертуллиан также был ритором и юристом (Euseb. *HE*.II.2.4), Киприан Карфагенский был блестящим ритором у себя в городе (Cypr. *Ad Donat*. 3–4), апологет Арнобий, питавший несомненный интерес к философии, прославился в первую очередь как преподаватель риторики в городе Сикка Венерия (Hier. *De Vir*. Ill.79). Здесь уместно отметить, что занятия философией, в отличие от риторики, были на рубеже II–III вв. не

[1] Braun (1971). P. 247–248.
[2] Kitzler (2015). P. 63.

столько элитарными, но менее востребованными в повседневной практике. Кроме того, занятия философией имели чисто технические ограничения, требовали приглашения учителей или посещения Афин или Александрии, в общем были менее доступны для не самых богатых обывателей империи, к тому же не обладавших искренним интересом к философии и досугом. На это накладывался скепсис относительно ценности «бессмысленных словопрений» вообще, а также специфическая культурная традиция, наиболее характерная для римской Африки, которая выражалась в целом в тяготении к буквальной и материальной форме выражения религиозности. На этом фоне и ведет свою проповедь Тертуллиан, а его традицию продолжают североафриканские христианские писатели.

Их последовательная мировоззренческая позиция может быть сформулирована следующим образом. Если на Востоке принципиальной является свобода нематериальной души от материального мира вообще и тела в частности, то для латинских авторов человек выступает в неразрывной взаимосвязи души и тела. Все авторы единодушны в том, что начало жизни связано с крещением, однако механизм его понимается по-разному. Юстин Философ в «Первой Апологии» указывает, что крещение следует понимать в первую очередь как «просвещение разума» (φωτιζομένων τὴν διάνοιαν) (Just. *I Apol*. 61.12). Этой же концепции придерживается и Климент Александрийский в «Педагоге». Для Тертуллиана, Киприана Карфагенского их окружения крещение — это небесное рождение, связанное с физическим очищением души от последствий греха. Вышедший из крещальной купели христианин не может грешить вновь, потому что, во-первых, церковь этого времени еще не знает разработанной концепции исповеди, а во-вторых, как замечает Новациан в трактате «О зрелищах», явное или неявное идолопоклонство и вовсе выводит человека из Церкви. Если Климент Александрийский в «Педагоге» размышляет, может ли быть польза от тех или иных спортивных, гигиенических и зрелищных увлечений, то Новациан настаивает: «Говорю: непозволительно верным христианам, совершенно непозволительно ни присутствовать на зрелищах, ни быть вместе с теми, которых Греция для увеселения слуха посылает всюду, выучив их разным пустым искусствам» (Novat. *De Spect.* 7.1). В вопросе отношения к богатству Климент Александрийский допускает (и даже

поощряет) богатых единоверцев, если их средства идут на пользу Церкви (Clem. Alex. *Quis Div*. 14). Дело не в богатстве как таковом, а в умении им правильно распорядиться, то есть в свободе или несвободе души перед соблазнами материального мира. На Западе идет последовательная проповедь против богатства. В «Пастыре» Гермы герой узнает, что богатым не найдется места в башне-церкви (*Herm. Vis*. 3.6). Тертуллиан полагает, что единственная ценность, которую может представлять состояние, — это возможность избавиться от него (Tert. *De Pat*. 7.5–6)[1]. И это не только существует на уровне риторики, но и является обязательной церковной практикой. Киприан Карфагенский в период своего обращения избавляется от всего имущества, а автор его жития дьякон Понтий вынужден оправдываться, что сады Киприана вновь вернулись к своему владельцу, когда он стал епископом (Pont. *Vit. Cypr*. 15.1). Что касается отношения к мученичеству, то на Востоке уже в начале IV в. монашество будет пониматься как медленное мученичество, на Западе же оно долгое время будет сохранять свое буквальное значение, а монашество получит распространение на столетие позже. Бегство Дионисия Александрийского во время гонений Деция Евсевий будет описывать как чудо и божественное провидение (Euseb. *HE*. VI.40). В Карфагене не только Тертуллиан пишет трактат «О бегстве во время гонений», где всячески предостерегает единоверцев от самой идеи избегать мученичества, но и бегство одновременно с Дионисием Киприана Карфагенского ляжет тяжелым пятном позора на его биографии, так что Понтию потребуется немало сил, чтобы оправдать уже пострадавшего епископа в глазах единоверцев.

Примеры можно продолжать и далее, но очевидно, что христианское мировоззрение на востоке и западе Средиземноморья различали, эти различия носили принципиальный характер и появились одновременно с рождением латинского богословия, особенности которого хотя и были сформулированы Тертуллианом, однако не только отражали его личные представления об окружающей действительности, но и соответствовали в целом культурной традиции его времени и региона. В основе этой картины мира лежала особенная христианская антропология, которая, с одной стороны, воплощала многие положения современных ей религиозно-философских

[1] Каргальцев (2023). С. 524.

школ, с другой — точно не следовала им, творчески распоряжаясь богатым и многообразным духовным наследием античного мира.

Материал поступил в редакцию 9.03.2025
Материал поступил в редакцию после рецензирования 20.03.2025

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Andresen, C. (1952) “Justin und der mittlere Platonismus”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche,* 44, 157–195.

Barnes, T. D. (1971) *Tertullian*. Oxford: Clarendon Press.

Braun, R. (1971) “Tertullien et la philosophie païenne. Essai de mise au point”, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé,* 2, 231–251.

Colish, M. L. (1985) *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Vol. II: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century. Leiden: Brill.

Donahue, J. R. (1963) “Stoic Indifferents and Christian Indifference in Clement of Alexandria”, *Traditio,* 19, 438–446.

Hanson, R. P. C. (1961) “Notes on Tertullian's Interpretation of Scripture”, *Journal of Theological Studies New Series,* 22, 273–279.

Kitzler, P. (2015) “Tertullian’s Concept of the Soul and His Corporealistic Ontology”, in J. Lagouanère, S. Fialon, eds*. Tertullianus Afer. Tertullien et la littérature chrétienne d'Afrique (II$^{e}$-VI$^{e}$ siècles*. Turnhout: Brepols Publishers, 43–63.

Masolo, D. A. (2004) “African Philosophers in the Greco-Roman Era”, in K. Wiredu, ed. *A Companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 50–65.

Moreschini, C. (1979) “Tertulliano tra Stoicismo e Platonismo”, in *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 367–379.

Schaff, P. (1871) *History of the Christian Church*. Vol. I. New York: C. Scribner's.

Spanneut, M. (1957) *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris: Le Seuil.

Waszink, J. H. (1955) “Observations on Tertullian's Treatise Against Hermogenes”, in *Vigiliae Christianae,* 9(1), 129–147.

Каргальцев, А. В. (2019) «Charisma и материя благодати Божией в трактатах Тертуллиана», *Индоевропейское языкознание и классическая фило-*

*логия,* 23(1), 486–492. [Kargaltsev A. V. «Charisma i materija blagodati Bozhiej v traktatah Tertulliana», Indoevropejskoe jazykoznanie i klassicheskaja filologija, 23(1), 486–492].

Каргальцев, А. В. (2021) «Ученик и учитель в катехизационных практиках ранней церкви», в: *Образовательные пространства и антропопрактики города*. М.: Аквилон, 422–436. [Kargaltsev A. V. "Uchenik i uchitel' v katehizacionnyh praktikah rannej cerkvi, , v: Obrazovatel'nye prostranstva i antropopraktiki goroda. M.: Akvilon, 422–436].

Каргальцев, А. В. (2023) «Терминология богатства и бедности в трактатах Тертуллиана», *Индоевропейское языкознание и классическая филология,* 27(1), 520–528. [Kargaltsev A. V. "Terminologija bogatstva i bednosti v traktatah Tertulliana", Indoevropejskoe jazykoznanie i klassicheskaja filologija, 27(1), 520–528].

Каргальцев, А. В. (2024) «Концепция души христианских учителей Ранней Церкви», *Hypothekai,* 8, 74–88. [Kargaltsev A. V. (2024) «Koncepcija dushi hristianskih uchitelej Rannej Cerkvi», Hypothekai, 8, 74–88].

Пантелеев, А. Д. (2020) «Что Афины Иерусалиму? Раннее христианство и Вторая софистика», *ΣΧΟΛΗ,* 14(2), 567–586. [Panteleev A. D. «Chto Afiny Ierusalimu? Rannee hristianstvo i Vtoraja sofistika», ΣΧΟΛΗ, 14(2), 567–586].

Пантелеев, А. Д. (2023) «Климент Александрийский и его проповедь "Кто из богатых спасется"», *Электронный научно-образовательный журнал «История»*, 14(2) [Panteleev A. D. «Kliment Aleksandrijskij i ego propoved' "Kto iz bogatyh spasetsja"», Jelektronnyj nauchno-obrazovatel'nyj zhurnal «Istorija», 14(2)].

# THE FOUNDATIONS OF EARLY LATIN CHRISTIAN TEACHERS' WORLDVIEW

Alexey V. KARGALTSEV

This article explores the conceptual foundations of the worldview of the earliest Latin Christian teachers of the 2nd – 3rd centuries. The author highlights that their perception of the world was based on a consistently materialistic — or, in Tertullian's words, "corporeal" — model, which had its roots in the prevalent views of the Peripatetic and Stoic religious-philosophical schools in the Latin West. The very birth of Latin theology in the second half of the 2nd century coincided with the period of the Second Sophistic, characterized by a fascination with rhetoric, the blending of different philosophical

traditions, and the dominance of a conditionally materialistic view of reality as the prevailing "scientific picture of the world." Around this worldview, a distinctive form of Christian *paideia* emerged, emphasizing the inseparable connection between the material soul and body and, consequently, the indivisibility of sin from the Christian's behavior. Several key consequences of this perspective are reflected in the ecclesiastical teachings of the Latin Christian thinkers. Firstly, practical aspects of Christian life received primary emphasis, requiring believers to carefully observe not only their daily piety but also the distant consequences of their actions. Secondly, heresies that spread in the Latin West were predominantly disciplinary in nature. The well-known indifference of the leading figures of the Latin Church toward the Trinitarian and Christological disputes of the 4$^{th}$ – 5$^{th}$ centuries was not merely a result of the general crisis affecting the western provinces of the Roman Empire but also stemmed from their initial focus on the practical dimensions of Christian existence. Finally, thirdly, the particular veneration of martyrdom, understood as a second baptism, was also shaped by the belief in the importance of a proper physical completion of earthly life. This, in turn, was thought to bring tangible, corporeal heavenly rewards to the material soul in paradise.

# МИР ГРЕКОВ И МИР ВАРВАРОВ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ИДЕОЛОГОВ ПАНЭЛЛИНИЗМА*

В.А. БОЛДИН

По распространенному сегодня в науке мнению первой панидеологией (от древнегреческого слова «Πάν», что буквально означает «весь», «всё», «каждый»), поставившей своей задачей формирование общей наднациональной идентичности, стал панэллинизм. Именно в трудах греческих мыслителей и ораторов происходит концептуальное оформление идеи всеобщего объединения всех греческих полисов. Зарождение идей панэллинизма приходится на промежуток между V и IV веком до н.э., когда греческий мир переживал глубокий кризис межполисных отношений. Поиск путей выхода из кризиса стал катализатором рождения концепций, обосновывающих необходимость этнокультурной консолидации греческого мира. В представлении древних греков о себе, о своем «мире», ключевую роль играло противопоставление себя значимому «Другому» — варварам. И таким конституирующим «Другим», в противопоставлении с которым строилась собственная идентичность и мироощущение, становятся, прежде всего, персы. Несмотря на то, что Греция не представляла собой единого государства, а также на тот факт, что не все полисы или объединения эллинского мира ориентировались в своей внешней политике на союз друг с другом, панэллинизм быстро стал популярной идеей, чему способствовала греческая литература и образование. Идеи панэллинизма можно проследить у таких древнегреческих авторов как Аристофан (ок. 444–386 гг. до н.э.), Горгий (ок. 480–380 гг. до н.э.), Лисий (ок. 445–380 гг. до н.э.), Ксенофонт (ок. 430–356 гг. до н.э.) и др. Но по-настоящему «отцом панэллинизма» можно

* Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ в рамках проекта № 24–18–00349 «Представления о мире и мироздании в историческом контексте и социокультурном развитии европейского общества».

*HYPOTHEKAI*
2025. Вып. 9. С. 61–72
УДК 9.94

*HYPOTHEKAI*
2025. Issue 9. P. 61–72
DOI: 10.32880/2587-7127-2025-9-9-61-72

назвать афинского ритора Исократа (436–338 гг. до н.э.), продолжающего жанр эпидейктического красноречия, в речах которого идеология панэллинизма нашла концептуальную завершенность. Несмотря на научные дискуссии относительно того, насколько панэллинизм был воплощен в жизнь, популярность этой идеи как в среде простых граждан (чему свидетельством могут служить комедии Аристофана), так и среди интеллектуальной элиты оказало сильное воздействие на представление греков о себе и «Других» в окружающей картине мире. Во многом, панэллинизм стал интеллектуальным стимулом для возобновления разговора греков о самих себе, своем прошлом и будущем. А ключевым конституирующим элементом этого разговора стал образ «Иного», варварского мира, в противопоставлении с которым оформлялся собственный культурный ареал и уникальные образовательные практики.

---

В истории многих государств и народов с определенной степенью цикличности вслед за экономическими успехами, общим культурным и духовным подъемом, ростом демографических и интеллектуальных ресурсов актуализировались и вопросы политической интеграции. Поиск идеологических обоснований, позволявших утвердить свое первенство среди других акторов политики, предопределил появление наднациональных интеграционных идеологий, получивших в истории социально-политической мысли название панидеологии[1].

Термин «панидеология» происходит от древнегреческого слова «Πάν», что буквально означает «весь», «всё», «каждый». Несмотря на то, что термин не является устоявшимся, а в современной науке существуют различные трактовки и подходы к определению его сущ-

[1] Так, А.А. Григорьева замечает, что «возникновение и развитие панидеологий связано с актуализацией национальных проблем, конфессионально-культурной самоидентификацией народов и государств, стремлением последних к геополитическому росту. Целью панидеологий является, с одной стороны, создание наднационального государственного организма на общей этнической или религиозной основе, с другой — решение исключительно внутренних, национальных задач». См.: Григорьева (2013). С. 9.

ности[1], консенсусной точкой зрения является то, что первой подобной идеологией становится панэллинизм. Принято считать, что именно в трудах греческих мыслителей и ораторов происходит концептуальное оформление идеи всеобщего объединения всех греческих полисов и конструирование общей национальной идентичности.

***Исторический контекст зарождения идей панэллинизма***

Зарождение идей панэллинизма приходится на промежуток между V и IV вв. до н. э. Этот период в истории греческих городов-государств характеризуется глубоким кризисом межполисных отношений, повлекшим за собой упадок ряда из них. На ускорение формирования идеологии панэллинизма повлиял и распад одного из крупнейших политических объединений — Афинского морского союза (478–404 гг. до н. э.), что увеличивало риск военной интервенции со стороны Персии и Карфагена. Кроме того, усиление роли Спарты после победы в Пелопоннесской войне (431–404 гг. до н. э.) и включение в ее зону влияния ряда демократических полисов усиливало чувство тревоги у некоторых греческих мыслителей[2].

Распространение идей панэллинизма, прежде всего в греческой литературе, становится своеобразным ответом на сложившуюся в Элладе социально-политическую обстановку. Именно поиск путей выхода из кризиса стал катализатором рождения концепций, обосновывающих необходимость этнокультурной консолидации греческого мира[3]. Ключевым моментом, который, по мысли идеологов панэллинизма, был способен положить конец царившей смуте и обеспечить выход из затянувшегося кризиса, стала идея о наличии общего «врага». Как отмечает И.В. Меланченко: «Структурообразующими элементами зарождающейся панэллинской идеологии было представление об исторической и культурной общности эллинов, необходимости политического объединения греков для борьбы с внешним врагом — персами»[4]. На этот же факт указывает

[1] В нашем исследовании мы будем опираться на подход, согласно которому панидеологии можно рассматривать как одно из проявлений макронационализма. Подробнее см.: Snyder (1984). P. 17–65; Snyder (1990). P. 209; Pan Nationalism as a Category in Theory and Practice (2023).

[2] См.: Болдин (2024). С. 18.

[3] Меланченко (2001). С. 18–26.

[4] Меланченко (2014). С. 97.

и И.В. Алленова, подчеркивая, что, по мысли идеологов панэллинизма, «победоносная война с внешним врагом способна, как в героические времена греко-персидских войн, сплотить эллинов и дать новый стимул для упорядочения внутренней жизни, преодоления социальных конфликтов и политической борьбы»[1].

В представлении древних греков о себе, о своем «мире», ключевую роль играло противопоставление себя значимому «Другому» — варварам. Как пишет Э.В. Рунг: «Греко-варварская поляризация проникала практически во все стороны общественной жизни греков. Она находила отражение в греческой философии, литературе и искусстве. Важным элементом греческой “концепции” варварства было осознание идеи своего собственного превосходства над варварами, нашедшее выражение, в частности, в идеологии, которая получила обозначение в современной историографии как панэллинизм»[2]. Именно персы и их «варварский мир» становятся той «идеальной» конституирующей конструкцией, вокруг которой строилась собственная греческая идентичность и мироощущение[3]. Можно предположить, что этому способствовало наличие в исторической памяти общеэллинского «мифа» о победе греков в войне с персами (500–449 гг. до н. э.). Именно военные успехи греков положили конец военной экспансии Персидской империи в Аттику, что послужило основой для утверждения идеи о превосходстве греков над другими народами — варварами.

Несмотря на царившую раздробленность греческих полисов, а также на тот факт, что не все территории эллинского мира ориентировались в своей внешней политике на союз друг с другом[4], панэллинизм быстро стал популярной идеей. Безусловно, политиче-

[1] Алленова (2002). С. 63.

[2] Рунг (2005). С. 125.

[3] Здесь следует сделать оговорку, что греки не сводили весь «варварский мир» только к Персии и народам, населявшим ее. Тем не менее образ перса как врага и варвара, как отмечает М. Флауэр, фигурирует в греческом дискурсе уже в V в. до н. э. См.: Flower (2000). P. 65–66.

[4] Так, Фивы, один из наиболее развитых греческих полисов, открыто демонстрировали дружественную позицию по отношению к Персии и «намеренно противопоставляли свой мидизм панэллинизму, особенно в условиях войны греков с Персией». Рунг (2013). С. 81.

ские сложности в отношении греческих полисов друг к другу становились сдерживающим фактором в распространении идеи панэллинизма. Тем не менее мысль об общем происхождении, духовном и культурном единстве греческого мира была укоренена в сознании жителей Древней Эллады. Это подкреплялось и наличием в греческом мире общего языка, общегреческих праздников, ритуалов и святынь (например, зажжение Олимпийского огня или Дельфийский оракул)[1].

### *Античные образовательные практики и распространение панэллинизма*

Главными инструментами распространения панэллинизма становятся греческая литература, педагогика и образование. Важную роль в деле распространения идей панэллинизма играют речи известных риторов. Так, софист Горгий (ок. 480 – 380 гг. до н. э.) произнес свою знаменитую речь на Олимпийских играх (392 г. до н. э.), наполненную символизмом, скрытыми и явными смыслами. Неслучайно и место, выбранное Горгием для представления своей идеи объединения греческих полисов: по традиции именно в Олимпии в ходе игр делались наиболее значительные политические заявления (Philostr. *Olym*. I, 9 (3); пер. Т.А. Миллер)[2]. Со схожими призывами на Олимпийских играх 388 г. до н. э. к грекам обратился и другой видный оратор Лисий (ок. 445 – 380 гг. до н. э.). В своей речи Лисий, прославляя мужество афинян, напомнил о важности объединения эллинов в деле борьбы с общим врагом, в данном случае — с сицилийским тираном Дионисием Старшим (431–367 до н. э.) (Lys. *Olym*. 5-6; пер. С.И. Соболевского).

Другим важным источником панэллинизма становится античная литературная традиция. Одним из первых в греческой литературе к теме панэллинизма обратился афинский комедиограф Аристо-

[1] См.: Французова (2014). С. 79; Morgan (1993). P. 18–44.

[2] К сожалению, речь Горгия, произнесенная на Олимпийских играх, не сохранилась. Однако содержание известно нам благодаря ее пересказу почитателем его творчества Филостратом (170–247 гг.). Кроме того, работы отечественных исследователей позволяют сделать вывод о подлинности ее смыслового содержания и авторской принадлежности. См.: Памятники поздней античной научно-художественной литературы II–V вв. (1964). С. 169–172; Миллер (1991). С. 60–105;

фан (ок. 444 – 386 гг. до н. э). Можно полностью согласиться с утверждением, что «обращение Аристофана к панэллинской тематике особенно важно, поскольку его произведения являлись своеобразным зеркалом, в котором отражались настроения эпохи, актуальные политические и идеологические проблемы того времени. Поэтому его комедии в определенной степени характеризуют состояние общественного сознания, господствующие в нем идеи»[1].

Особенно сильно панэллинские призывы звучат в так называемых антивоенных пьесах Аристофана: «Мир», «Лисистрата» и «Ахарняне». Так, в комедии «Мир» (421 г. до н. э.), поставленной вскоре после гибели афинских полководцев во Фракии, активно звучат призыву к концу междоусобных войн, от которых страдает весь греческий мир:

Теперь настало время, братья эллины,
Оставив распри, позабыть усобицы,
На волю нам богиню Мира вывести,
Пока толкач не помешает новый нам
Ar. 292-5; пер. А.И. Пиотровского.

Эта идея находит продолжение и в пьесе «Лисистрата» (411 г. до н. э.). В ней женщины греческого мира (коринфянки, спартанки, беотиянки) решают положить конец распрям и войнам, захлестнувшим Элладу. Нимфа Тишина так обращается к греческим полководцам:

Вас побранить хочу я, взявши за руки,
И справедливо. Как родные, кровные,
Из одного ковша вы возливаете
На алтари — у Фермопил, в Олимпии,
В Пифо, да где еще, не перечесть всего!
И вот, перед лицом враждебных варваров,
Поля Эллады вы опустошаете!
Ar. *Lys*. 1128-34; пер. А.И. Пиотровского.

Через реплики героев пьесы мы можем попытаться реконструировать и своеобразный общественно-политический идеал, рисуемый Аристофаном. Этот идеал находится в прошлом, когда греческие полисы были едины в борьбе с варварами — персами:

[1] Меланченко (2014). С. 98.

Голос дай, вспомнить дай,
Как с афинянами рядом
Дружно мы бились.
Артемисия видели воды
Славу нашу.
И бежали персы.
Ar. Lys.1149-53; пер. А.И. Пиотровского.

Лейтмотивом указанных пьес Аристофана была идея объединения всех греков перед лицом общего врага, аргументы для чего часто находились в славном общем прошлом греческого мира. Ведущая роль в деле объединения греков, «осуществление панэллинской программы, первая часть которой состоит в примирении эллинов, вторая же тесно связана с культивированием враждебности к варварам»[1], должна была лечь на плечи двух главных политических центров — Афин и Спарты, от политики которых зависело процветание и спокойствие во всем греческом мире.

Однако концептуальное оформление панэллинизм получает в трудах другого видного афинского ритора — Исократа (436–338 гг. до н. э.). Будучи учеником Горгия, Исократ не только продолжает жанр эпидейктического красноречия, но и развивает идеи своих предшественников о необходимости этнокультурной и политической консолидации эллинов. Необходимо отметить, что для греческой риторики особое значение имели стиль речи, ее форма и способ произнесения. Все это воспринималось как важнейший инструмент дидактического воздействия на слушателей. В данном контексте «панэллинские» речи Исократа не были исключением.

Считается, что впервые к панэллинской теме Исократ обратился уже в своей ранней речи «Похвала Елене» (в иных переводах «О Елене». — *В. Б.*) (384 г. до н. э.). В ней Исократ высказывает мысль о том, что грекам следовало бы вспомнить времена Троянской войны, когда все полисы объединили свои усилия в борьбе с варварами:

Мы опустили гораздо больше, чем сказали. Ведь помимо искусств, наук и прочих полезных вещей, происхождение которых можно связать с Еленой и Троянской войной, мы по справедливости можем считать Елену так же причиной того, что мы не

[1] Меланченко (2014). С. 99.

> оказались рабами варваров. Легко обнаружить, что именно благодаря Елене эллины смогли прийти к согласию и предприняли совместный поход на варваров.
>
> Isoc. *El.* 67; пер. М.И. Ботвинника и А.И. Зайцева.

Концептуальную завершенность идея панэллинизма приобретает в речах Исократа «Панегирик» (380 г. до н. э.) и «Филипп» (346 г. до н. э.). В речи «Панегирик», считающейся одним из выдающихся образцов греческого красноречия, Исократ, с одной стороны, развивает мысль необходимости объединения греков под властью Афин, а с другой — ратует за совместный поход объединенных греческих сил против варваров:

> Какой юноша, какой старец настолько равнодушен к славе, что не захочет вступить в это войско, возглавляемое афинянами и лакедемонянами, в войско, которое собирается ради свободы союзников и отправится в поход по воле все Эллады для отмщения варварам?
>
> Isoc. *Paneg*. 185; пер. К.М. Колобовой.

Речь «Филипп» (346 г. до н. э.) была посвящена македонскому царю Филиппу (382–336 гг. до н. э.), в лице которого Исократ также стремился найти поддержку своим взглядам на борьбу с персами:

> Дело в том, что я намерен тебе советовать привести эллинов к согласию и возглавить поход против варваров: убеждение подходит для эллинов, а принуждение полезно для варваров. В этом, таким образом, заключается главное содержание всей моей речи.
>
> Isoc. *Phil.* 16; пер. В.Г. Боруховича.

Обращение Исократа к одному из сильнейших политиков того времени не кажется удивительным, ведь предыдущие попытки убедить греков в необходимости объединения под властью Афин не увенчались успехом. При этом, как пишет И.В. Алленова: «Идеи Исократа об объединении Эллады под эгидой сильной личности осуществились с удивительной точностью. Вскоре после написания речи “Филипп” Греции пришлось подчиниться Македонии. Был осуществлен совместный греко-македонский поход против Персии, так долго проповедуемый Исократом. Организовал этот поход теперь уже Александр Македонский. Доказывая необходимость заво-

евания Азии, он прибегал к аргументам, выработанным идеологами панэллинизма, и, в первую очередь, Исократом»[1]. В попытке оценить роль речей Исократа в распространении идей панэллинизма можно согласиться с рядом зарубежных исследователей, которые отмечали очевидность политического значения речей афинского ритора как для простых граждан, так для интеллектуальной элиты[2].

Определенное развитие идеология панэллинизма получила и в исторической науке. Здесь можно вспомнить труды греческого историка Ксенофонта (ок. 430 – 356 гг. до н. э.), который, подобно предшественникам, призывал греков объединиться, однако уже под властью единого монарха. Панэллинские мотивы звучат в таких работах историка, как «Гиерон, или О тиране» (ок. 360 г. до н. э.), «Греческая история» (ок. 356 г. до н. э.) и «Воспитание Кира» (в иных переводах «Киропедия». — *В. Б.*) (ок. 362 г. до н. э.). Можно предположить, что политическим идеалом Ксенофонта было объединение греческих городов государств под властью Спарты, что способствовало бы усилению всего эллинского мира.

***Воплощение идей панэллинизма: дискуссии продолжаются***

Вопрос о том, насколько программа панэллинизма воплотилась в жизнь и воплотилась ли в принципе, является дискуссионным. Одни исследователи убеждены, что «несмотря на широкое распространение идей панэллинизма… эти идеи не воплотились в конкретную политическую программу и не стали платформой для объединения эллинов. Очевидно, традиции полисного партикуляризма оказались сильнее представлений о необходимости единства»[3]. Другие, наоборот, предпочитают видеть реализацию программы панэллинизма в создании империи Александра Македонского (356–323 гг. до н. э.), который хотя и не был греком, смог объединить под своей властью все территории греческого мира[4].

[1] Алленова (2002). С. 66.

[2] Подробнее см.: Meyer (1902). S. 335–336; Beloch (1897). S. 371; 378–379; Cloche (1963). S. 39–95.

[3] Меланченко (2014). С. 107.

[4] Французова (2014). С. 79.

На наш взгляд, панэллинизм стал важной частью интеллектуальной и педагогической традиции античного мира. Популярность этой идеи как в среде простых граждан (чему свидетельством могут служить пьесы Аристофана), так и среди интеллектуальной элиты оказало сильное воздействие на представление греков о себе и «Других» в окружающей картине мире. Во многом панэллинизм стал интеллектуальным стимулом для возобновления разговора греков о самих себе, своем прошлом и будущем. А ключевым конституирующим элементом этого разговора стал образ «Иного», варварского мира, в противопоставлении с которым оформлялся собственный культурный ареал. Этот разговор шел посредством греческой литературы, истории, педагогики. Поэтому панэллинизм можно рассмотреть в более широком контексте античных образовательных практик. Однако это тема для дальнейшего вдумчивого и серьезного научного диалога.

Материал поступил в редакцию 20.02.2025
Материал поступил в редакцию после рецензирования 14.03.2025

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Beloch, U. (1897) *Griechische Geschichte*, Bd. II. Strassburg: Trübner.

Cloche, P. (1963) *Isocrate et son temps*. Paris: Les Belles Lettres.

Flower, M.A. (2000) “From Simonides to Isocrates: The Fifth-Century Origins of Fourth Century Panhellenism”, *Classical Antiquity*, 19(1), 65–66.

Meyer, E. (1902) *Geschichte des Altertums*, Stuttgart: J.C. Cotta'sche Buchhandlung.

Morgan, C. (1993) “The Origins of Pan-Hellenism”, in N. Marinatos, R. Hägg, eds. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London: Taylor and Francis, 18–44.

Snyder, L (1984) *Macro-Nationalisms: A History of the Pan-Movements*. Westport (Connecticut): Greenwood Press.

Snyder, L (1990) *Encyclopedia of Nationalism*. N.Y: St. James Press.

Алленова, И.В. (2002) «Панэллинизм Исократа», *Вестник ТГУ*, 2(26), 63–66. [Allenova, I.V. (2002) «Panellinizm Isokrata», Vestnik TGU, 2 (26), 63–66].

Болдин, В.А. (2024) *Панидеологии в истории политики и мысли* / под общ. ред. А.А. Ширинянца. М.: Аквилон. [Boldin, V.A. (2024) Panideologii v istorii politiki i mysli. Uchebnoe posobie / pod obshch. red. A.A. Shirinyantsa. M.: Akvilon].

Григорьева, А.А. (2013) *Панславизм: идеология и политика (40-е годы XIX – начало XX века)*. Иркутск: Аспринт. [Grigor'eva, A.A. (2013) Panslavizm: ideologiya i politika (40-e gody XIX – nachalo KhKh veka). Irkutsk: Asprint].

Меланченко, И.В. (2014) «Идея панэллинизма в древнегреческой литературе», *Вестник МГЛУ*, 21(707), 97–108. [Melanchenko, I.V. (2014) «Ideya panellinizma v drevnegrecheskoi literature», Vestnik MGLU, 21 (707), 97–108].

Меланченко, И.В. (2001) *Панэллинизм и концепция межполисных отношений Исократа.* Дис. ... канд. ист. наук. [Melanchenko, I.V. (2001) Panellinizm i kontseptsiya mezhpolisnykh otnoshenii Isokrata. Dis. ... kand. ist. nauk].

Миллер, Т.А. (1991) «От поэзии к прозе. Риторическая проза Горгия и Исократа», в: *Античная поэтика*. М.: Наука, 60–105. [Miller, T.A. (1991) «Ot poezii k proze. Ritoricheskaya proza Gorgiya i Isokrata», Antichnaya poetika. M.: Nauka, 60–105].

*Памятники поздней античной научно-художественной литературы II–V вв.* (1964) М.: Наука. [Pamyatniki pozdnei antichnoi nauchno-khudozhestvennoi literatury II–V vv. (1964) M.: Nauka].

Рунг, Э.В. (2013) «Панэллинизм и мидизм в истории Фив классического периода», *Мнемон: исследования и публикации по истории античного мира*, 12, 81–98. [Rung, E.V. (2013), «Panellinizm i midizm v istorii Fiv klassicheskogo perioda», Mnemon: issledovaniya i publikatsii po istorii antichnogo mira, 12, 81–98].

Рунг, Э.В. (2005) «Представление персов как варваров в греческой литературной традиции V в. до н.э.», *Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира*, 4, 125–166. [Rung E.V. (2005), «Predstavlenie persov kak varvarov v grecheskoi literaturnoi traditsii V v. do n.e.», Mnemon: Issledovaniya i publikatsii po istorii antichnogo mira, 4, 125–166].

Французова, О.А. (2014) «Идеи интеграции и паннациональные концепции в античной философии, западноевропейской и российской общественной мысли: исторический аспект», *Известия Московского государственного технического университета МАМИ. Серия «Социально-гуманитарные науки»,* 5(4), 78–84. [Frantsuzova, O.A. (2014), «Idei integratsii i pannatsional'nye kontseptsii v antichnoi filosofii, zapadnoevropeiskoi i rossiiskoi obshchestvennoi mysli: istoricheskii aspect», Izvestiya Moskovskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta MAMI. Seriya “Sotsial'no-gumanitranye nauki”, 5(4), 78–84].

# THE HELLENIC WORLD AND THE BARBARIAN WORLD IN THE IDEOLOGY OF PANHELLENISM

Vladimir A. BOLDIN

According to a widely accepted scholarly view, Panhellenism was the first pan-ideology (from the Ancient Greek word *Πάν*, meaning "all," "everything," "everyone") aimed at forming a shared supranational identity. It was in the works of Greek thinkers and orators that the concept of unifying all Greek *poleis* took shape. The emergence of Panhellenistic ideas dates back to the period between the 5th and 4th centuries BCE, when the Greek world was experiencing a deep crisis in inter-polis relations. The search for ways to overcome this crisis became a catalyst for the development of theories advocating the need for the ethno-cultural consolidation of the Greek world. For the ancient Greeks, their self-perception and their understanding of their "own world" were shaped largely through opposition to a significant "Other" — the barbarians. The primary "Other" that played a defining role in shaping Greek identity and worldview was the Persians. Despite the fact that Greece was not a unified state and that not all *poleis* or Greek alliances prioritized unity in their foreign policy, Panhellenism quickly gained popularity. This was largely facilitated by Greek literature and education. The ideas of Panhellenism can be traced in the works of ancient Greek authors such as Aristophanes (c. 444–386 BCE), Gorgias (c. 480–380 BCE), Lysias (c. 445–380 BCE), Xenophon (c. 430–356 BCE), and others. However, the true "father of Panhellenism" can be considered Isocrates (436–338 BCE), an Athenian rhetorician who continued the tradition of epideictic oratory and in whose speeches Panhellenic ideology found its conceptual completion. Although scholars continue to debate whether Panhellenism was fully implemented in practice, it was widely embraced both by ordinary citizens (as reflected in Aristophanes' comedies) and the intellectual elite. This widespread appeal played a crucial role in shaping how the Greeks viewed themselves and the "Others" in their world. In many ways, Panhellenism encouraged the Greeks to rethink their identity, history, and future. A central aspect of this discourse was the image of the "Other" — the barbarian world — through which the Greeks defined their own cultural identity and unique educational practices.

# ПРОБЛЕМА ВЛИЯНИЯ «ИЛИАДЫ» НА МИРОПОНИМАНИЕ АЛЕКСАНДРА МАКЕДОНСКОГО

А.А. КЛЕЙМЕНОВ

В статье рассматриваются широко распространенные в научной литературе представления о большой роли «Илиады» в формировании личности Александра Македонского и его склонности прямо подражать Ахиллесу. Определяется, что первые сообщения об особом внимании полководца к гомеровскому наследию и образам героев Троянской войны были сделаны современниками и участниками Восточного похода. Большинство фрагментов античной письменной традиции, рассказывающих о стремлении Александра копировать поведение Ахилла или о его готовности руководствоваться содержанием поэм Гомера при принятии важных решений, в значительной степени отражают литературные или идеологические установки отдельных авторов и потому не могут восприниматься как исторически достоверные. Отправной точкой в развитии данной тенденции стало сочинение Каллисфена Олинфского, уделявшего много внимания сакральным и панэллинским мотивам. Тем не менее совокупность данных позволяет полагать, что легендарный и литературный образ Ахиллеса действительно играл важную роль в формировании личных качеств и ценностных установок юного Александра. Важной предпосылкой этого являлась принадлежность матери будущего полководца Олимпиады к молосской династии Эакидов, считавшихся потомками Ахиллеса. Указывается, что не меньшее значение имело сходство реалий гомеровского мира и нравов македонской элиты времен Аргеадов, позволявшее Александру воспринимать героев Троянской войны как близких по образу жизни. Третьим компонентом стали сугубо литературные достоинства «Илиады», оценен-

*HYPOTHEKAI*
2025. Вып. 9. С. 73–101
УДК 37.01; 9.94

*HYPOTHEKAI*
2025. Issue 9. P. 73–101
DOI: 10.32880/2587-7127-2025-9-9-73-101

ные македонским царевичем под влиянием Аристотеля. Воздействие образа Ахиллеса на Александра было особо весомым в ранние годы, когда формировался основной набор его личных качеств и установок. Восприятие представленной в эпической традиции фигуры Ахиллеса как модели поведения не превратило Александра в простого имитатора, однако способствовало появлению важных компонентов в миропонимании полководца. К их числу относились склонность демонстрировать личную воинскую доблесть, глубокая привязанность к друзьям детства, особое внимание к религиозной стороне жизни, готовность воспринимать себя как приближенного к богам героя. Это влияние сочеталось с использованием образа Ахиллеса для идеологического обоснования Восточного похода и подкрепления претензий македонского царя на божественный статус.

---

В многочисленных национальных культурах, в той или иной степени опирающихся на богатое наследие греко-римского мира, Античность воспринимается по-разному, однако неизменно предстает эпохой, населенной сонмом настоящих титанов. Имена Солона и Цицерона, Перикла и Марка Аврелия, Архимеда и Овидия не только не подверглись забвению, но и превратились в устойчивые образы, воплощающие выдающиеся качества законодателей, политиков, военачальников, ученых, литераторов. Впрочем, даже на фоне самых знаменитых деятелей Античности ярко выделяется Александр Великий, чья недолгая жизнь, потраченная на попытку построить ойкуменистическую державу, стала одним из важнейших рубежей в истории Древнего мира. Масштаб свершений Александра, характер его деяний, в которых проявлялись как талант и благородство, так и чрезвычайная жестокость, обусловили неугасающий интерес историков, писателей, деятелей искусства и простых любителей прошлого к процессу формирования противоречивой личности македонского завоевателя, к факторам, предопределившим появление его индивидуальных качеств и ценностных установок.

Не отрицая большого общественно-культурного значения «художественной правды», необходимо отметить, что сугубо научное исследование предпосылок формирования миропонимания отдельно взятого человека, тем более отделенного от нас тысячелетиями, является делом крайне непростым. Оно напрямую зависит от име-

ющихся источников, в случае с Александром представленных исключительно материалами античной нарративной традиции. Именно из них мы узнаем о роли, которую с юных лет играли в жизни полководца легенды о героях Троянской войны и их величайшее литературное воплощение — «Илиада». Наиболее подробно и данный нюанс, и иные аспекты формирования личности завоевателя Азии отражены в созданной Плутархом биографии Александра, что обусловлено самим характером сочинения, призванного показать становление и суть индивидуальных качеств ключевых деятелей греческой и римской истории[1]. В рассказе о детстве Александра Плутарх замечает, что второй из воспитателей царевича, акарнанец Лисимах занял эту позицию и был любим (ἠγαπᾶτο), так как называл Александра Ахиллесом, царя Филиппа — Пелеем, а самого себя — Фениксом (Plut. *Alex*. 5). Согласно другому фрагменту, Александр, пристрастившийся к чтению благодаря Аристотелю, считал и называл «Илиаду» лучшим напутствием в военной доблести (τῆς πολεμικῆς ἀρετῆς ἐφόδιον). Здесь же писатель, ссылаясь на Онесикрита, пишет, что Александр всегда имел при себе выправленный Аристотелем список поэмы, известный под названием «Илиада из шкатулки» (τοῦ νάρθηκος), который вместе с кинжалом держал под подушкой (ὑπὸ τὸ προσκεφάλαιον) (Plut. *Alex*. 8). Ниже Плутарх рассказывает о происхождении самой шкатулки, найденной среди имущества персидского царя, захваченного македонянами после битвы при Иссе (Plut. *Alex*. 26). Некоторые иные детали истории царского экземпляра поэмы передает Страбон, по данным которого сам Александр, будучи поклонником Гомера, вместе с Каллисфеном и Анаксархом снабдил текст «Илиады» примечаниями (Strab. XIII. 1. 27)[2]. Здесь же следует упомянуть и легендарную генеалогию молосской династии Эакидов, восходившей к сыну

[1] Главная цель создания жизнеописания и его отличие от прочих исторических текстов прямо указаны самим Плутархом в вводной части биографии Александра (Plut. *Alex*. 1). Стремление автора отразить процесс формирования личности своих героев неоднократно отмечалось в историографии (Hamilton [1969]. P. 37–39; Van der Stockt [2014]. P. 324–325; Stadter [2014]. P. 126–127).

[2] Историю об «Илиаде из шкатулки» знали и другие авторы. См.: Plin. *HN*. VII. 29; Dio Chrys. IV. 39.

Ахиллеса Неоптолему. Поскольку представительницей этого рода была мать Александра Олимпиада, завоеватель считался по женской линии потомком Ахиллеса, что античные авторы подчеркивали неоднократно (Plut. *Alex*. 2; Arr. *Anab*. IV. 11. 6; Curt. VIII. 4. 26; Paus. I. 9. 10; Diod. XVII. 1. 5; Strab. XIII. 1. 27; Vell. Pat. I. 6. 5). Из сохранившегося фрагмента сочинения Феопомпа, являвшегося еще одним современником событий, известно, что Олимпиада заявляла о своем происхождении и от Ахиллеса, и от Приама через его сына Гелена (Theop. FGrH 115. F355). Связь молосской династии с Ахиллесом не только воспринималась в классическое время как данность, но и стала важным фактором в политической жизни Эпира, повлияв на характерный для Эакидов набор имен[1].

Об отношении Александра и к образу Ахиллеса, и к гомеровскому эпосу в целом сообщает комплекс свидетельств, описывающих пребывание македонского царя в Троаде на начальном этапе его азиатской экспедиции. Сходясь в ключевых моментах, древние писатели приводят разные детали произошедшего. Так, согласно Плутарху, Александр в Илионе принес жертвы Афине, совершил возлияния героям, а также у надгробия Ахиллеса с друзьями соревновался в беге и возложил венок, заявив, что Ахиллес был счастливцем, так как имел при жизни преданного друга, а после смерти — великого глашатая своей славы. Здесь же Александр отверг предложение увидеть лиру Париса, отметив, что он ищет воспевавшую славу и подвиги лиру Ахиллеса (Plut. *Alex*. 15). Близкие детали передает Элиан, пространно описывающий негативное отношение Александра к лире Париса (Ael. *VH*. IX. 38) и сообщающий о возложении царем венка к могиле Ахиллеса, а его любимым другом Гефестионом — к надгробию Патрокла (Ael. *VH*. XII. 7). Арриан, упоминая почтение могил Ахиллеса и Патрокла и слова Александра о зависти к Ахиллесу (Arr. *Anab.* I. 12. 1), более подробно рассказывает о проведенных церемониях. К ним относятся жертвоприношение Афине Илионской, подношение ей полного вооружения, взамен которого Александр взял некоторое оружие времен «троянских событий» (τοῦ Τρωικοῦ ἔργου), в дальнейшем носимое перед царем в сражениях, приношение жертвы Приаму с просьбой не гневаться

[1] Carney (2006). P. 5; Müller (2016). S. 21.

на род Неоптолема, из которого происходил Александр (Arr. *Anab*. I. 11. 7–8). Диодору также была известна история с обменом оружием. По его версии, Александр посвятил Афине свои доспехи и взял из храма самый прочный щит (ὅπλων τὸ κράτιστον), с которым сражался в первой битве (Diod. XVII. 18. 1)[1]. Предполагается, что изначальный рассказ о пребывании Александра в Илионе был составлен еще официальным историографом Восточного похода Каллисфеном Олинфским[2]. Отчасти подтвердить достоверность его сведений, а также проследить судьбу взятого в Трое вооружения позволяют описания штурма города индийского племени маллов. Многие авторы указывают, что тогда спас жизнь Александра, но получил ранение воин Певкест (Plut. *Alex*. 63; Diod. XVII. 99. 4; Curt. IX. 5. 14–18), а Арриан отмечает наличие у него взятого ранее из храма Афины Илионской «священного щита» (τὴν ἱερὰν ἀσπίδα), которым царь и был заслонен от врагов (Arr. *Anab*. VI. 9. 3; 10. 2). Источником сведений о данном инциденте, видимо, выступало сочинение Птолемея Лага[3].

Благодаря этим достаточно ранним свидетельствам, а также некоторым иным фрагментам греко-римского нарратива, освещающим отдельные деяния полководца, в историографии широко распространилось мнение, подразумевающее, что Александр мнил себя новым Ахиллесом и неоднократно сознательно копировал его поступки[4]. Тем не менее считать данный тезис полностью обоснованным не представляется возможным. Как отметил Х. Боуден, вывод о значительном влиянии образа Ахиллеса на Александра, воспри-

[1] Пребывание Александра в Илионе иными авторами подробно не освещается, но им известно. Так, Страбон отметил, что Александр взял под покровительство жителей Илиона для восстановления древнего родства и из-за почтения к творчеству Гомера (Strab. XIII. 1. 27). Юстин сообщает о жертвах на могильных холмах героев, павших в Троянской войне (Just. XI. 5. 12).

[2] Pearson (1960). P. 9; Hamilton (1969). P. 38; Prandi (1985). P. 141; Squillace (2010). P. 78.

[3] Hammond (1983). P. 65; Bosworth (1988b). P. 81.

[4] Например, см.: Hamilton (1965). P. 118; Lane Fox (1973). P. 59–63; Bosworth (1988a). P. 281; Stewart (1993). P. 80–81; O'Brien (1994). P. 13; Worthington (2004). P. 72; Nawotka (2010). P. 37; Gabriel (2015). P. 18–19; Finn (2025). P. 397.

нимаемый сейчас как данность, сопоставить с реалиями жизни македонского царя весьма непросто[1]. Оценивая это замечание как оправданное, необходимо отметить ключевое обстоятельство: подтвердить большую зависимость завоевателя от образа сына Пелея можно лишь выявлением решений и поступков Александра, обусловленных его особым отношением к персоне Ахиллеса и стремлением ему уподобиться, которые не были бы связаны с иными мотивами и, что важно, отражались бы в свидетельствах, историческая достоверность которых не вызывает сомнений. И здесь мы сталкиваемся с целым комплексом проблем.

В частности, нужно признать факт раннего знакомства Александра с кругом преданий, освещающих подвиги Ахиллеса. Упомянутый Плутархом воспитатель Лисимах был реальным лицом, о котором писал современник Харес Митиленский (см. Plut. Alex. 24). Как справедливо отмечено в историографии, уловка Лисимаха, называвшего Александра Ахиллесом, показывает, что он являлся наставником царевича на раннем этапе детства[2] и был неким образом связан с Олимпиадой[3]. Возможно, полководец действительно выучил всю «Илиаду» наизусть, как об этом сообщает Дион Хрисостом (Dio Chrys. IV. 39). Считать это обстоятельство феноменальным нельзя. Согласно тому же источнику, наизусть знали «Илиаду» даже подвергшиеся варварским влияниям ольвиополиты (Dio Chrys. XXXVI. 9). Как метко отметил Н.В. Шебалин, если уж жители дальней периферии в I в. н. э. обладали подобным свойством, то для эллинов предшествующих эпох оно должно было являться еще более характерным[4]. Основательное знакомство Александра с «Илиадой», видимо, было заслугой Аристотеля, привившего царевичу любовь к чтению. Вряд ли Александр полностью усвоил текст «Илиады» благодаря Лисимаху, как это предполагает Д. Огден[5], игнорирующий сообщение о сравнительно низком уровне образования указанного лица (см. Plut. *Alex*. 5). Вместе с тем романтический образ завоевателя, якобы державшего «Илиаду» в драгоценной

[1] Bowden (2018). P. 163.
[2] Heckel (2006). P. 153.
[3] См.: Fredricksmeyer (2003). P. 255; Шахермайр (1984). С. 46–47.
[4] Шебалин (1966). С. 66.
[5] Ogden (2024). P. 32.

шкатулке в изголовье, следует воспринимать скептично. Объем поэмы и особенности древнегреческой техники записи текста просто не позволили бы уместить ее полный список в шкатулке, помещавшейся под подушкой[1]. Возможно, здесь мы имеем дело с целиком выдуманным сюжетом: Плутарх называет автором рассказа Онесикрита (Plut. *Alex*. 8), который уже в античности имел репутацию недостоверного писателя (Plut. *Alex*. 46; Strab. XV. 698; Luc. *Hist. conscr.*. 40). Мало того, сообщение об «Илиаде из шкатулки» подозрительно хорошо вписывалось в главный посыл сочинения Онесикрита, изображавшего Александра образованным цивилизатором и «философом на троне»[2]. Единственной возможностью отчасти принять сведения Онесикрита является их корректировка. Так, благодаря переданным Афинеем (Athen. XII. 514e–f) сведениям Хареса Митиленского известно, что «царской подушкой» (προσκεφάλαιον βασιλικόν) называли особую сокровищницу возле спальни персидских царей. Александр, которому после битвы при Иссе достался шатер Дария (Arr. *Anab*. II. 11. 9–10; Curt. III. 11. 19–23; Plut. *Alex*. 21; Diod. XVII. 36. 5; Just. XI. 9. 11–12), вполне мог хранить текст «Илиады» именно там, однако Онесикрит в любом случае своим сообщением исказил реальность[3].

Обращаясь к пребыванию Александра в Илионе, нельзя не учитывать возможность наличия в действиях полководца вполне рациональных политико-идеологических мотивов. Так, присутствует широко представленное в историографии предположение, согласно которому обряды, проведенные на троянской земле, были обусловлены панэллинской политической программой Александра и идеей «войны мести», а также противопоставлением македонского царя Ксерксу, ранее совершившему в Трое некоторые ритуалы[4]. Связь греческого похода на Восток и образов Троянской войны для современников действительно была очевидна. Так, Исократ в «Панафинейской речи» неоднократно упоминает Агамемнона

[1] Bowden (2018). P. 164.

[2] Pearson (1960). P. 90–92; Mossman (1988). P. 84; Zambrini (2007). P. 213–214.

[3] См.: Bowden (2018). P. 164.

[4] Instinsky (1995). P. 485; Flower (2000). P. 108–110; Will (2009). S. 22–24; Antela-Bernárdez (2016). P. 248; Гафуров, Цибукидис (1980). С. 107.

(Isocr. *Panath.* XII. 72–83), по факту подразумевая Филиппа II[1]. Еще раньше использовал троянскую эпопею для обоснования необходимости борьбы с персами Агесилай[2]. Македонский монарх мог руководствоваться и стремлением перехватить у афинян контроль над святилищем, чье значение возросло в середине IV в. до н. э. благодаря деятельности Харидема и Хареса[3]. Нельзя также не учитывать, что первым пребывание Александра в Илионе описал Каллисфен, сочинение которого было насыщено сакральными и панэллинскими мотивами[4]. Практически все известные фрагменты этого труда содержат отсылки к Гомеру и сравнения Александра с ахейскими героями[5]. Рассматриваемый эпизод не был исключением. Возможно, Каллисфен, подчеркивая связь Александра с предком, не только обосновывал Восточный поход, но и пытался показать сверхчеловеческую сущность царя, возвысить его над окружением и сделать более близким грекам[6]. Рассказ мог дополняться новыми деталями и после Каллисфена. Так, о жертвоприношении Приаму сообщает только Арриан. Конечно, здесь возможно обнаружить мотив ритуального очищения от злодеяний предка[7] или желание подчеркнуть родство Александра с сыном Приама Геленом, однако не следует сбрасывать со счетов и стремление самого автора отметить уважительное отношение македонянина к ценному для римлян троянскому наследию[8].

Не менее противоречивая ситуация возникает при обращении к другим сообщениям, повествующим о случаях прямого влияния произведений Гомера и образа Ахиллеса на конкретные действия Александра. Самый зловещий из подобных эпизодов связан с расправой над командовавшим обороной Газы персидским военачаль-

[1] Подробнее об этом см.: Race (1978). P. 175–185.

[2] Anson (2021). P. 15.

[3] Briant (2018). P. 18–19.

[4] Об этой черте творчества Каллисфена: Devine (1994). P. 89–103; Zahrnt (2006). P. 143–174; Demandt (2013). S. 108–109; Scanlon (2015). P. 191–192.

[5] Prandi (1985). P. 75–85; Pedersen (2015). P. 103–127; Pownall (2020). P. 250–251.

[6] Lehmann (2015). S. 19–20.

[7] Worthington (2004). P. 72–73.

[8] Home (2022). P. 85.

ником Батисом. Несмотря на то, что осада Газы достаточно подробно описана Аррианом (Arr. *Anab*. II. 25. 4 – 27. 7), указавшим имя персидского командира и назвавшим его евнухом, пространные рассказы о судьбе этого человека оставили иные источники. Самым ранним из них является известный в изложении Дионисия Галикарнасского (Dion. Hal. De comp. verb. 18) фрагмент произведения Гегесия Магнесийского (FGrH 142. F 5), где в ярких красках описано, как по приказу Александра чернокожему тучному евнуху, до того молившему о пощаде, проткнули ноги прутом и волокли нагого за колесницей. Курций Руф, напротив, представляет Бетиса (Батиса) доблестным воином (Curt. IV. 6. 25–27), сообщая, что разгневанный гордым молчанием пленника Александр учинил расправу: через лодыжки еще дышавшего Батиса были продеты ремни (*per talos enim spirantis lora traiecta sunt*), его привязали к колеснице и потащили вокруг города. Как указывается, Александр похвалялся, что казнит врага в подражание Ахиллесу, от рода которого происходит (*Achillen, a quo genus ipse deduceret*) (Curt. IV. 6. 28–29). Приведенные описания расправы явно схожи с рассказом Гомера о «недостойном деле» Ахиллеса, привязавшего тело Гектора к своей колеснице ремнями через проткнутые ноги (Hom. *Il*. XXII. 395–400). Многие исследователи полагают, что здесь мы имеем дело с реальным случаем подражания Александра действиям Ахиллеса[1], однако оправданность подобных выводов вызывает сомнения. Так, свидетельство Гегесия требует осторожного обращения из-за характера его творчества, имевшего риторическую направленность и уже в древности критиковавшегося за грубый и напыщенный стиль[2]. Дионисий Галикарнасский называет рассматриваемый фрагмент насмешливым копированием Гомера, приводя для сравнения соответствующие строки «Илиады» (Dion. Hal. *Comp.* 18). Главной особенностью версии Курция Руфа является не только упоминание слов Александра об Ахиллесе, но и прямое сопоставление участи Батиса и Гектора, сделанное через отсылку к «Энеиде» (Verg. *En*. II. 273: *pedes traiectus lora tumentes*)[3]. Говоря о преемственности свиде-

[1] См.: Stewart (1993). P. 81; Worthington (2004). P. 112; Nawotka (2010). P. 198; Finn (2025). P. 397.

[2] Briant (2018). P. 13.

[3] Констатацию данного обстоятельства см.: Pearson (1960). P. 248

тельств, нужно отметить слабую обоснованность выводов о заимствовании Курцием Руфом сведений Гегесия или Дионисия[1]. Больше оснований полагать, что римский писатель, рассказавший об осаде более подробно, опирался на сообщение Клитарха[2]. Считать имеющиеся описания расправы достоверными лишь из-за склонности Плутарха и Арриана скрывать неблаговидные поступки Александра[3] или на основании критичного отношения к «эквилибристике литературными свидетельствами»[4] не следует. Ключевым фактором становится необходимость верить сюжету, впервые фиксируемому у Клитарха и полностью соответствующему его склонности проводить параллели между Александром и Ахиллесом[5]. Указанный писатель мог их устанавливать буквально по любому поводу. Ярким доказательством этого является переданное Диодором описание «сражения» Александра с рекой после крушения царского корабля в районе слияния Акесина и Гидаспа с прямой отсылкой к подвигам Ахиллеса (Diod. XVII. 97. 2–3), которая появилась, как показывает сравнение сообщения с рассказом Арриана (Arr. *Anab*. VI. 5. 3–4), именно благодаря Клитарху[6].

Отдельного упоминания также заслуживает изложенное Плутархом (Plut. *Alex*. 26) популярное среди александрийцев предание, восходящее, как отмечено самим писателем, к Гераклиду. Согласно ему, выбрать место для строительства Александрии Египетской Александру помог сон, частью которого был некий старец, продекламировавший строки «Одиссеи» об острове Фарос. Явившись на место, царь остался доволен и назвал Гомера не только «достойным восхищения», но и «лучшим зодчим» (εἰπὼν ὡς Ὅμηρος ἦν ἄρα τά τε ἄλλα θαυμαστὸς καὶ σοφώτατος ἀρχιτέκτων). Плутарх изящно использует этот сюжет для иллюстрации отношения Александра к эпическому наследию, однако основой для его сообщения было сочине-

[1] Tarn (1948). P. 268–269; Pearson (1960). P. 247–248; Maitland (2015). P. 1–20.

[2] Hammond (1983). P. 126; Bosworth (1988a). P. 68; Heckel (2020). P. 115.

[3] Stoneman (1997). P. 47.

[4] См.: Туманс (2016). С. 65.

[5] Heckel (2020). P. 115.

[6] Hammond (1983). P. 64–65.

ние о Гомере, составленное в II в. до н. э. Гераклидом Лембом[1]. Последний, видимо, связал основание Александрии и фигуру Гомера под воздействием идеологии времен Птолемея IV Филопатора, уделявшего легендарному поэту особое внимание[2]. Соответственно, относить этот эпизод к перечню обнародованных еще во времена Александра знамений[3] оснований мало.

Интересный случай весьма позднего приписывания Александру подражания Ахиллесу при принятии важного решения связан с женитьбой завоевателя на Роксане. Обстоятельства заключения брачного союза между полководцем и азиаткой известны по разным сочинениям (Arr. *Anab*. IV. 18. 4 – 19. 6; Plut. *Alex*. 47), однако только Курций Руф отмечает, что Александр, объясняя окружению причину женитьбы, упомянул, что его предок Ахиллес также сошелся с пленницей (*Achillem quoque, a quo genus ipse deduceret, cum captiva coisse*) (VIII. 4. 25–26). Учитывая, что общая структура рассказа римского автора наиболее близка к соответствующим фрагментам «Эпитомы деяний Александра» (Metz Epit. 29–31)[4], следует принять выводы об использовании Курцием Руфом в данном случае материала Клитарха[5]. Сопоставление двух сообщений свидетельствует в пользу отсутствия упоминания Ахиллеса в изначальной версии. Отсылку к легендарному персонажу привнес сам Курций Руф, в том числе для придания происходящему ироничного звучания[6]. Последнее обеспечивалось сравнением статуса Роксаны, взятой в жены после захвата владений ее отца Оксиарта, и пленницы Ахиллеса Брисеиды[7].

---

[1] Hamilton (1969). P. 66.

[2] См.: Howe (2014). P. 83–84. Согласно иной версии, изложенный Плутархом рассказ Гераклида изначально восходил к распространенным преданиям о божественной помощи при основании города, а приснившегося Александру старца могли считать не только Гомером, но и Амоном или неким локальным божеством (Welles [1962]. P. 276).

[3] Например, см.: Туманс (2016). С. 60.

[4] Основным источником при ее составлении, как предполагается, было сочинение Клитарха (Baynham [1995]. P. 63).

[5] Hammond (1983). P. 145; Baynham (1998). P. 166; Пьянков (2013). С. 72–73.

[6] Tarn (1948). P. 105; Müller (2012). P. 299.

[7] В первой половине «Илиады» Брисеида названа женой Ахиллеса (Il.

Как бы странно это ни прозвучало, но особая ситуация, возникшая в античной традиции, отнюдь не означает, что на воззрениях и модели поведения завоевателя Азии никак не сказались образы и мотивы «Илиады» — хорошо знакомого Александру литературного произведения, повествующего о деяниях его же легендарного предка. Понять суть этого влияния позволяет очевидное, но часто упускаемое из виду обстоятельство, которое наиболее точно сформулировал Дж. Д. Грэйнджер: краеугольные факторы в жизни Александра — это то, что он был сыном Филиппа II и македонянином[1]. Именно принадлежность полководца к миру македонской элиты в конечном итоге стала почвой, на которой взошло его восприятие эпоса. Как часто отмечается исследователями, реалии жизни аристократического сообщества Македонии были во многом схожи с описанными в «Илиаде» и «Одиссее»[2]. Воспринимать подобное наблюдение буквально и считать абсолютно тождественными монархию Аргеадов и гомеровское общество нельзя[3], однако нравы македонской элиты и «пышнопоножных ахейцев» действительно были схожи. В обоих случаях имело место преклонение перед личной храбростью и воинским мастерством, развитое чувство собственного достоинства, восприятие войны как главного средства получения славы и богатства, отношение к битвам, пирам и охоте как к наиболее подходящим для благородных персон способам времяпрепровождения[4]. Сами македонские цари не только участвовали в застольях и охотах, но и должны были лично возглавлять своих людей в бою[5]. Это, безусловно, сближало их с осаждавшими Трою

IX. 406–420), однако в дальнейшем представлена рабыней, лишь мечтающей о положении законной жены (Ibid. XIX. 348–354).

[1] Грэйнджер (2010). С. 18.

[2] См. Wilcken (1962). S. 213; Griffith (1965). P. 126; Ellis (1976). P. 20; Hammond (1999). P. 104; Mari (2011). P. 79; Белох (2009). С. 334.

[3] Об этом см.: Carlier (2000). P. 262–267.

[4] Как убедительно показала А. Коэн, гомеровские мотивы могут быть прослежены и в македонском изобразительном искусстве, где излюбленным сюжетом являлась охота на крупных животных (Cohen [1995]. P. 491–494).

[5] Carney (1996). P. 28–31; Thomas (2007). P. 142; Anson (2013). P. 26; Greenwalt (2015). P. 347.

басилеями[1]. Александр с юных лет не просто видел этот мир, но и являлся его частью. Подобно героям эпоса, царевич должен был учиться отстаивать свои интересы при дворе, рано получил и стал применять на практике навыки охотника, воина и командира[2]. Даже осторожная оценка сложившейся ситуации подразумевает, что Александр был гораздо ближе к героям «Илиады» чем граждане эллинских полисов[3]. Для македонского царевича Ахиллес, Аякс, Диомед и иные персонажи являлись не представителями иного архаичного мира, а вполне понятными фигурами, в гиперболизированном виде воплощавшими ценности македонских царей и их соратников-гетайров. Как верно указано в литературе, сочетание схожести реалий гомеровского мира и македонского общества со спецификой родословной Олимпиады определило особую значимость образа Ахиллеса для юного Александра[4]. Со временем в дело мог вступить еще один фактор. Речь идет о литературных достоинствах «Илиады», которые ученик Аристотеля просто не мог не оценить[5]. Так сформировалась связь Александра с фигурой Ахиллеса, ставшая, по меткому определению А. Коэн, порождением «гремучей смеси» греческого, македонского и личного[6].

Сравнивая значимость образа Ахиллеса для Александра в реальной жизни и в восприятии античных авторов, нужно признать, что особое отношение македонского царя к герою Троянской войны было не выдумано, а лишь усилено Каллисфеном, почин которого поддержали более поздние авторы, в итоге придавшие этому мотиву романтическое звучание[7]. Часть новых параллелей проводилась по сугубо литературным основаниям, связанным с желанием опереться

[1] Carlier (2000). P. 262; Gabriel (2015). P. 12.

[2] Thomas (2007). P. 65–66.

[3] Gehrke (1996). S. 20; Lehmann (2015). S. 194.

[4] Carney (2006). P. 5–6.

[5] В данном случае можно опереться на авторитетное мнение А.Ф. Лосева, назвавшего Аристотеля наиболее глубоким и трезво относившимся к творчеству Гомеру античным исследователем, отдавшим должное как сознательному художественному реализму его произведений, так и их эстетическим качествам (Лосев [2006]. С. 50).

[6] Cohen (1995). P. 485.

[7] Схожий, но более категоричный вывод см.: Pearson (1960). P. 9–10.

на хорошо известные читателям образы и сделать повествование занимательнее[1]. Присутствовали и вполне объективные причины развития тенденции. Сопоставление двух молодых воинов, усиленное их родством, было вполне естественно[2]. Особенно подстегнула проведение параллелей ранняя смерть македонского завоевателя[3]. Сложно было не поддаться соблазну и не сравнить предка и потомка, которые рано проявили себя на ратном поприще, главные подвиги совершили в Азии, сумели превзойти своих известных отцов, были привязаны к матерям, ушли из жизни молодыми, незадолго до того потеряв близкого друга.

Пытаясь выявить реальное влияние представленного в «Илиаде» образа Ахиллеса на Александра, следует полагать, что особо весомым оно было в ранние годы, когда формировался основной набор личных качеств и установок будущего покорителя Азии. Александр, подобно юным представителям иных эпох, попал под воздействие созданной в общественном сознании и литературе фигуры героя. Как показывают исследования, подобная персона символически объединяет важные для общества, социальной группы и формируемой личности качества, намечая для последней пути развития, при этом сам героический образ может меняться и постепенно утрачивать значение по мере взросления почитателя[4]. Мало того, Александр был не единственным выдающимся полководцем, ориентировавшимся в ранние годы на героя-предшественника. Схожим образом А.В. Суворов, с детства грезивший о ратном поприще, опирался на образ Юлия Цезаря[5], а сам македонянин стал примером для Карла XII[6] и Наполеона Бонапарта[7]. Видеть в наличии у юного царевича любимого героя признак патологических

[1] Об этом, например, см.: Mossman (1988). P. 84; Briant (2018). P. 12–13; Peltonen (2019). P. 153.

[2] Stiles (2022). P. 26.

[3] Heckel (2015). P. 30; Bowden (2018). P. 164.

[4] Чернобровкина (2013). С. 26; Рягузова (2014). С. 121; Шарапов, Соколова (2021). С. 402.

[5] Это обстоятельство великий русский полководец подчеркивал лично (Глинка [1819]. С. 201).

[6] Dybelius (2019). S. 119–122; Naiden (2024). P. 264.

[7] Fulińska (2018). P. 555–559.

комплексов, как это делает Р. Габриэль[1], оснований нет. Неправильно также приравнивать Александра к нашим современникам в лице представителей ролевого движения, любителей косплея и особо рьяных реконструкторов, деятельность которых подразумевает эскапистское бегство от реальности через принятие на себя образа лица, чье бытование максимально отличается от повседневной жизни «носителя»[2]. Сын Филиппа, следуя за Ахиллесом, ориентировался на вполне актуальную для него модель поведения, приближение к которой позволяло приобрести необходимые для успеха личные качества.

Именно индивидуальные качества и ценностные установки, а не демонстративные подражательные жесты, известные по сомнительным фрагментам письменной традиции, можно считать главными результатами воздействия «Илиады» на личность Александра. Следует согласиться с Дж. Р. Гамильтоном, назвавшим основным проявлением связи Александра с образом Ахиллеса особое внимание македонянина к личной воинской доблести (ἀρετή)[3]. Случаев, когда Александр демонстрировал храбрость и индивидуальное воинское мастерство, действительно много, и это отражает не столько стремление прямо подражать мифологическим героям, сколько общую приверженность гомеровским ценностям[4]. Так, яркий пример личной доблести македонского царя связан с широко освещенным в источниках эпизодом битвы при Гранике, в рамках которого Александр участвовал в напряженной конной схватке с персидскими аристократами (Plut. *Alex*. 16; Arr. *Anab*. I. 15. 6–8; Diod. XVII. 20. 6–7; Curt. VIII. 1. 2). Первоначальный рассказ об этом, несомненно,

[1] Gabriel (2015). P. 18–19.

[2] Об этой стороне современных субкультур см.: Окладникова (2014). С. 79–81; Новикова (2016). С. 47–48; Миронова, Никитина (2017). С. 110–111.

[3] Hamilton (1965). P. 118. Вывод о влиянии «Илиады» на формирование у Александра особого отношения к личной доблести поддерживался и иными исследователями. См.: Stewart (1993). P. 81–85; O'Brien (1994). P. 21–22; Cohen (1995). P. 486; Worthington (2003). P. 90; Antela-Bernárdez (2016). P. 247.

[4] Туманс (2016). С. 61.

оставил Каллисфен[1]. Конечно, данный автор усилил описание битвы гомеровскими мотивами[2], но не мог создать известный современникам эпизод «на пустом месте». То же самое можно сказать и об участии полководца в сражении при Иссе, где он во главе кавалерии настойчиво прорывался к месту расположения Дария и был ранен в бедро (Diod. XVII. 34. 4–7; Curt. III. 10. 7–10; Arr. *Anab*. II. 10. 3; 12. 1; Plut. Alex. 20)[3]. Еще одно проявление возникшего под влиянием образа Ахиллеса стремления демонстрировать выдающуюся доблесть имело место при штурме города маллов, во время которого Александр в одиночку прыгнул за крепостную стену и получил тяжелое ранение[4]. Наличие подобных качеств не только повышало риск гибели, за что царя могли критиковать его соратники[5], но и внесло вклад в успех завоевателя, так как позволило выработать и успешно использовать особый стиль командования, подразумевавший личное присутствие и непосредственное руководство подразделениями армии на наиболее ответственных участках боя[6]. Доказываемая в сражениях схожесть с Ахиллесом также повышала авторитет царя в глазах воинов и, соответственно, предоставляла дополнительные рычаги для воздействия на настроения в армии[7].

Другим глубинным следствием влияния «Илиады» на личность Александра стало особое восприятие дружбы, которая в поэме показана в ярких красках и часто выдвигается на передний план как главная форма межличностных отношений[8]. Оставив в стороне попытки некоторых современных исследователей связать якобы имевшуюся нетрадиционную половую связь между Александром

[1] Badian (1977). P. 274–275; Devine (1986). P. 267.

[2] Pedersen (2015). P. 124–125.

[3] Видимо, благодаря Каллисфену появился имеющий явное гомеровское звучание акцент если не на поединке, то на встрече Александра и Дария в момент боя (Will [2009]. S. 37).

[4] Briant (2018). P. 11.

[5] Известно, что подобная критика имела место после ранения Александра в городе маллов. Она описана в письменной традиции в разных версиях (Arr. *Anab*. VI. 13. 4; Curt. IX. 6. 4–25), что не мешает считать сам эпизод вполне реальным (Bosworth [1996]. P. 61–62).

[6] Подробный анализ этого аспекта см.: Keegan (1987). P. 60–66.

[7] Carney (2000). P. 275–285.

[8] Об этом см.: Андреев (2003). С. 142–143.

и Гефестионом с копированием идентичной стороны взаимоотношений Ахиллеса и Патрокла[1], следует отметить большую привязанность полководца к друзьям детства. Не случайно Плутарх в своем «Жизнеописании Александра» уделил целых две главы характеристике заботы царя о друзьях, назвав объем проявляемого внимания «изумительным» (θαυμάσαι) (Plut. *Alex*. 41–42). Такие лица, как Гефестион, Неарх, Эригий, Лаомедонт, Птолемей Лаг и Гарпал, занимали ведущие позиции при дворе и выдвигались на важные должности, иногда вне зависимости от ранее проявленных качеств[2]. Весьма отчетливо трепетное отношение Александра к старым друзьям проявилось в судьбе Гарпала, которому царь был готов простить даже явное предательство[3]. Мало того, именно со сферой дружбы связано единственное действие полководца, которое может относительно уверенно интерпретировано как прямое подражание Ахиллесу. Речь идет о беспрецедентно пышной погребальной церемонии, устроенной после смерти Гефестиона. Античные авторы оставили немало рассказов о том событии (Arr. *Anab*. VII. 14. 4–10; Diod. XVII. 114. 4 – 115. 5; Plut. Alex. 72; Just. XII. 12. 12; Ael. *VH*. VII. 8). Общими элементами сообщений являются глубокая печаль царя и огромный богато украшенный погребальный костер, отдельно или со всеми церемониями обошедшийся в 10–12 тысяч талантов. Упоминаются разные формы проявления траура: обрезание грив у лошадей и мулов, срывание стен в Экбатанах, погашение священного огня, сжигание трофеев и оружия. Арриан (Arr. Anab. VII. 14. 4) и Элиан (Ael. *VH*. VII. 8) отмечают, что Александр в подражание Ахиллесу срезал над телом друга свои волосы. Вопрос об источниках сохранившихся описаний похорон сложен и не может считаться решенным[4]. Это не позволяет дать оценку сообщениям о подражательном обрезании волос, однако сам подход к организа-

[1] Среди западных специалистов данная тема сейчас пользуется немалой популярностью, см.: Antela-Bernárdez (2010). P. 336–337; Anson (2021). P. 16; Ogden (2024). P. 37. Как кажется, относительно взвешенная позиция по данному вопросу: Skinner (2010). P. 129–130.

[2] Heckel (1992). P. 190–215; Thomas (2007). P. 202–203.

[3] Наиболее актуальный анализ этого аспекта взаимоотношений Александра и Гарпала см.: Howe (2020). P. 195–209.

[4] См.: Hammond (1993). P. 138; McKechnie (1995). P. 430–432.

ции прощания с Гефестионом, масштаб и отдельные детали траурных церемоний невольно вызывают ассоциации с двадцать третьей песней «Илиады», описывающей погребение Патрокла и ставшей, очевидно, ориентиром для охваченного горем македонского царя[1].

Еще одной частью мировоззрения Александра, развитию которой, безусловно, способствовало ранее погружение в гомеровское наследие, было отношение к религии. Как справедливо отмечается в литературе, македонский полководец уделял религиозной стороне бытования особое внимание, проявляющееся в регулярном совершении жертвоприношений, большом интересе к разнообразным пророчествам и знамениям, подчеркнутом уважении к храмам[2]. Здесь также сказывалось увлечение греческим эпосом, где показано постоянное вмешательство богов в судьбы людей, которые, в свою очередь, могут понять волю олимпийцев и даже изменить ее благодаря молитвам, жертвам, правильному пониманию знамений и предсказаний[3]. Принятие гомеровского мира подразумевало особое отношение и к его главным обитателям — «героям». В греческом религиозном понимании герой являлся преисполненной особых сил персоной, занимающей промежуточное положение между людьми и богами и потому сохраняющей некое присутствие в мире живых и после своей смерти, причем этот статус обретался как через кровное родство с богами, так и через личные свершения[4]. Мало того, в «Илиаде» транслировалось специфическое представление, согласно которому настоящий «божественный героизм» появлялся и проявлялся лишь благодаря подвигам в сражениях[5]. Эти компоненты возникших еще до начала классической эпохи религиозных установок и особенности эпического произведения должны были определить взгляды Александра на соотношение человеческого и божественного. Так формировалась вера в возможность получения человеком сверхъестественного статуса, способствовавшая стремлению Александра демонстрировать экстраординарную доб-

[1] Bosworth (1988a). P. 164–165; Heckel (1992). P. 78.

[2] Wilcken (1931). S. 49; Anson (2022). P. 56–61; Туманс (2016). С. 60–61.

[3] Лосев (2006). С. 315–317, 385–386.

[4] Jost (1992). P. 61–63; Ekroth (2007). P. 103–106; Parker (2011). P. 107–112.

[5] Подробный анализ данного аспекта см.: Schein (1984). P. 67–84.

лесть на поле боя и делавшая в его глазах вполне оправданными проявившиеся после 332 г. до н. э. претензии на положение божественного сына Зевса[1].

Безусловно, у Александра могли присутствовать и другие ценностные установки и шаблоны поведения, оформившиеся благодаря восприятию Ахиллеса как модели поведения. Объективные свойства источников, в большинстве случаев не позволяющих различать реальные проявления подобного воздействия, и порожденные спецификой древнего историописания фантомы оставляют пространство для предположений, подчас весьма интересных и даже остроумных, но не способных покинуть границы гипотезы. Так, предпринята попытка объяснить стремлением уподобиться Ахиллесу особенности облика Александра. Как известно, завоеватель Азии стал одним из первых античных деятелей, не носивших во взрослом возрасте бороду, в связи с чем предполагается, что Александр сознательно подражал сыну Пелея, на памятниках искусства классической эпохи, как правило, изображавшемуся юным и безбородым[2]. Данный вывод весьма интересен, но не однозначен, поскольку свой «имидж» Александр мог создать как под влиянием представлений об облике Ахиллеса, так и ориентируясь на иконографию Апполона и Диониса[3]. Еще одно труднодоказуемое предположение подразумевает, что под воздействием легенд об Ахиллесе и традиций династии Эакидов у Александра появился интерес к теории и практике врачевания[4], который, впрочем, Плутарх связывал с влиянием Аристотеля (Plut. *Alex*. 8).

Нужно отметить, что сравнительно уверенно выявляемые качества личности, интересы и представления Александра, сформировавшиеся под воздействием отраженной в «Илиаде» модели героя, не позволяют видеть в македонском царе некоего бездумного имитатора Ахиллеса. К оценке заложенных в эпосе образов полководец подходил вполне осознанно. Замечание Плутарха (Plut. *Mor*. 331c–d) показывает, что из героев Гомера Александр выделял как Ахиллеса,

[1] См.: Edmunds (1971). P. 378–386; Туманс (2016). С. 62–63.
[2] Nawotka (2010). P. 45; Troncoso (2010). P. 17.
[3] Troncoso (2010). P. 17–20; Pownall (2013). P. 46.
[4] См.: Antela-Bernárdez (2019). P. 70–71; Molina Marín (2024). P. 327.

так и Агамемнона, являвшегося и могущественным царем, и воином[1]. Кроме того, Ахиллес для Александра выступал не только усвоенной в ранней юности ролевой моделью, но и полезным символом. В тех же церемониях, проведенных весной 334 г. до н. э. в Илионе, явно сочеталось как юношеское преклонение перед образами Ахиллеса и иных героев Троянской войны, так и желание повысить политический престиж и идеологически подкрепить начавшуюся «войну мести». Использование фигуры сына Пелея как символа величия позволяло македонскому монарху, его потомку и последователю, дополнительно возвыситься над ближним окружением и подданными. Подобная роль Ахиллеса не была уникальна, так как по тем же идеологическим соображениям Александр опирался на образы легендарного предка Аргеадов Геракла и Диониса[2]. Мало того, по мере развития событий, и прежде всего после провозглашения завоевателя в Египте сыном Зевса-Амона, указанные фигуры явно потеснили Ахиллеса и стали более интересны для Александра, начавшего претендовать уже на божественный статус[3]. Некоторый отход героя «Илиады» в тень мог быть связан и с неумолимым ходом времени. Было бы неправильно отказывать полководцу в возможности психологической трансформации и обретения личностной зрелости. Как и наши современники, он мог изменить отношение к герою детства, променяв юношескую восторженность на взрослый прагматизм.

Подводя итог, необходимо подчеркнуть, что в равной степени не следует как абсолютизировать, так и сводить на нет влияние образа Ахиллеса, воплощенного в строках «Илиады», на личность Александра. Свидетельства античных авторов, сообщающие о якобы имевших место случаях прямого подражания легендарному герою Троянской войны, сильно зависимы от разнообразных художественных и идеологических установок, в связи с чем не могут считаться доказательством склонности Александра к простой имитации. Тем не менее совокупность ряда фактов позволяет полагать, что «Илиада» и ее главный герой играли особую роль в жизни Александра, способствуя формированию важных индивидуальных

[1] Об этом также см.: Stiles (2022). P. 26.

[2] См.: Stewart (1993). P. 78; Heckel (2015). P. 30; Koulakiotis (2017). P. 226; Туманс (2016). С. 63.

[3] Antela-Bernárdez (2016). P. 248–251; Anson (2021). P. 15.

качеств и ценностных установок, оказавших влияние на военный, политический и религиозно-идеологический компоненты деятельности знаменитого завоевателя.

Материал поступил в редакцию 4.03.2025
Материал поступил в редакцию после рецензирования 19.03.2025

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Anson, E.M. (2013) *Alexander the Great: Themes and Issues*. London – New York: Bloomsbury.

Anson, E.M. (2021) "Alexander the Great: A life lived as legend", in J. Walsh, E. Baynham, eds. *Alexander the Great and Propaganda*. London – New York: Routledge, 14–32.

Anson, E.M. (2022) "Religion and Alexander the Great", *Karanos,* 5, 51–74.

Antela-Bernárdez, B. (2010) "El Alejandro Homoerótico. Homosexualidad en la Corte Macedonia", *Klio*, 92(2), 331–343.

Antela-Bernárdez, B. (2016) "Like Gods among Men. The Use of Religion and Mythical Issues during Alexanders Campaign", in K. Ulanowski, ed. *The Religious Aspect of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome*. Leiden – Boston: Brill, 235–255.

Antela-Bernárdez, B. (2019) "Enfermedad, curación y poder: los Eácidas taumaturgos", in C. Sierra, B. Antela-Bernárdez, eds. *Historia y Medicina en la Antigüedad*. Zaragoza: Libros Pórtico, 63–74.

Badian, E. (1977) "The Battle of the Granicus: A New Look", in *Ancient Macedonia 2: Papers Read at the Second International Symposium*. Thessaloniki: Institute for Balkan Studies, 271–293.

Baynham, E. (1995) "An Introduction to the Metz Epitome: Its Traditions and Value", *Antichthon,* 29, 60–77.

Baynham, E. (1998) *Alexander the Great: The Unique History if Quintus Curtius*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Bosworth, A.B. (1988a) *Conquest and Empire: The Reign of Alexander the Great*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bosworth, A.B. (1988b) *From Arrian to Alexander: Studies in Historical Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.

Bosworth, A.B. (1996) *Alexander and the East: The Tragedy of Triumph*. Oxford: Clarendon Press.

Bowden, H. (2018) "Alexander as Achilles: Arrian's use of Homer from Troy to the Granikos", in T. Howe, F. Pownall, eds. *Ancient Macedonians in the*

*Greek and Roman Sources. From History to Historiography*. Swansea: The Classical Press of Wales, 163–179.

Briant, P. (2018) "Alexandre à Troie: images, mythe et realia", in K. Nawotka, R. Rollinger, J. Wiesehöfer, A. Wojciechowska, eds. *The Historiography of Alexander the Great*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 9–19.

Carlier, P. (2000) "Homeric and Macedonian Kingship", in R. Brock, S. Hodkinson, eds. *Alternatives to Athens: Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press, 259–268.

Carney, E. (1996) "Macedonians and Mutiny: Discipline and Indiscipline in the Army of Philip and Alexander", *Classical Philology,* 91(1), 19–44.

Carney, E. (2000) "Artifice and Alexander History", in A.B. Bosworth, E. Baynham, eds. *Alexander the Great in Fact and Fiction*. Oxford: Oxford University Press, 263–285.

Carney, E. (2006) *Olympias, Mother of Alexander the Great*. New York – London: Routledge.

Cohen, A. (1995) "Alexander and Achilles – Macedonians and Mycenaeans", in J.B. Carter, S.P. Morris, eds. *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*. Austin: University of Texas Press, 483–505.

Demandt, A. (2013) *Alexander der Grosse. Leben und Legende*. München: Beck.

Devine, A.M. (1986) "Demythologizing the Battle of the Granicus", *Phoenix,* 40(3), 265–278.

Devine, A.M. (1994) "Alexander's propaganda machine: Callisthenes as ultimate source for Arrian, Anabasis 1-3", in I. Worthington, ed. *Ventures into Greek History.* Oxford: Oxford University Press, 89–103.

Dybelius, A. (2019) *Möten med personligheten Karl XII*. Eskilstuna: Vaktel förlag.

Edmunds, L. (1971) "The Religiosity of Alexander", *Greek, Roman, and Byzantine Studies,* 12(3), 363–391.

Ekroth, G. (2007) "Heroes and Hero-Cults", in D. Ogden, ed. *A Companion to Greek Religion.* Malden – Oxford: Blackwell, 100–114.

Ellis, J.R. (1976) *Philip II and Macedonian Imperialism*. Princeton: Princeton University Press.

Finn, J. (2025) "Military Propaganda in the Campaigns of Alexander the Great", in E.M. Anson, ed. *Brill's Companion to the Campaigns of Philip II and Alexander the Great.* Leiden – Boston: Brill, 392–428.

Flower, M. (2000) "Alexander the Great and Panhellenism", in A.B. Bosworth, E. Baynham, eds. *Alexander the Great in Fact and Fiction*. Oxford: Oxford University Press, 96–135.

Fredricksmeyer, E. (2003) “Alexander’s Religion and Divinity”, in J. Roisman, ed. *Brill’s companion to Alexander the Great*. Leiden – Boston: Brill, 253–278.

Fulińska, A. (2018) “Alexander and Napoleon”, in K.R. Moore, ed. *Brill’s Companion to the Reception of Alexander the Great.* Leiden – Boston: Brill, 545–575.

Gabriel, R.A. (2015) *The Madness of Alexander the Great: And the Myth of Military Genius*. Barnsley: Pen & Sword.

Gehrke, H.-J. (1996) *Alexander der Grosse*. München: Beck.

Greenwalt, W.S. (2015) “Thracian and Macedonian Kingship”, in J. Valeva, E. Nankov, D. Graninger, eds. *A Companion to Ancient Thrace*. Oxford: Wiley-Blackwell, 337–351.

Griffith, G.T. (1965) “The Macedonian Background”, *Greece and Rome. Second Series*, 12(2), 125–139.

Hamilton, J.R. (1965) “Alexander’s Early Life”, *Greece and Rome, Second Series*, 12(2), 117–124.

Hamilton, J.R. (1969) *Plutarch, Alexander. A Commentary*. Oxford: Clarendon Press.

Hammond, N.G.L. (1983) *Three Historians of Alexander the Great: The So-Called Vulgate Authors, Diodorus, Justin and Curtius*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hammond, N.G.L. (1993) *Sources for Alexander the Great: An Analysis of Plutarch’s Life and Arrian’s Anabasis Alexandrou*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hammond, N.G.L. (1999) “Heroic and Divine Honors in Macedonia before the Successors”, *Ancient World,* 30(2), 103–115.

Heckel, W. (1992) *The Marshals of Alexander’s Empire*. London – New York: Routledge.

Heckel, W. (2006) *Who’s Who in the Age of Alexander the Great*. Malden – Oxford: Blackwell.

Heckel, W. (2015) “Alexander, Achilles, and Heracles: Between Myth and History”, in P. Wheatley, E. Baynham, eds. *East and West in the World Empire of Alexander: Essays in Honour of Brian Bosworth*. Oxford: Oxford University Press, 21–33.

Heckel, W. (2020) *In the Path of Conquest: Resistance to Alexander the Great*. Oxford: Oxford University Press.

Howe, T. (2014) “Founding Alexandria: Alexander the Great and the Politics of Memory”, in P. Bosman, ed. *Alexander in Africa*. Pretoria: V&R Printing Works, 72–91.

Howe, T. (2020) “Friendship is Golden: Harpalus, Alexander and Athens”, in M. D’Agostini, E.M. Anson, F. Pownall, eds. *Affective Relations and Personal Bonds in Hellenistic Antiquity: Studies in Honor of Elizabeth D. Carney*. Oxford: Oxbow, 195–212.

Howe, T. (2022) “Alexander at Troy: Arrian, Kallisthenes and the “Goals” of Historiography”, in R. Rollinger, J. Degen, eds. *The World of Alexander in Perspective: Contextualizing Arrian*. Wiesbaden: Harrassowitz, 72–92.

Instinsky, H.U. (1949) *Alexander der Grosse am Hellespont*. Würzburg: Verlag Helmut Kupper.

Jost, M. (1992) *Aspects de la vie religieuse en Grèce. Du début du Ve siècle à la fin du IIIe siècle av. J.-C*. Paris: Sedes.

Keegan, J. (1987) *The Mask of Command*. London: Jonathan Cape.

Koulakiotis, E. (2017) “Plutarch’s Alexander, Dionysos and the metaphysics of power”, in T. Howe, S. Müller, R. Stoneman, eds. *Ancient Historiography on War and Empire*. Oxford – Philadelphia: Oxbow Books, 226–249.

Lane Fox, R. (1973) *Alexander the Great*. London: Folio Society.

Lehmann, G.A. (2015) *Alexander der Grosse und die “Freiheit der Hellenen”: Studien zu der antiken historiographischen Überlieferung und den Inschriften der Alexander-Ära*. Berlin: De Gruyter Akademie Forschung.

Maitland, J. (2015) “MHNIN AEIΔE ΘEA: Alexander the Great and the Anger of Achilles”, in P. Wheatley, E. Baynham, eds. *East and West in the World Empire of Alexander: Essays in Honour of Brian Bosworth*. Oxford: Oxford University Press, 1–20.

Mari, M. (2011) “Archaic and Early Classical Macedonia”, in R. Lane Fox, ed. *Brill’s Companion to Ancient Macedon: Studies in the Archaeology and History of Macedon, 650 BC-300 AD*. Leiden – Boston: Brill, 79–92.

McKechnie, P. (1995) “Diodorus Siculus and Hephaestion’s Pyre”, *The Classical Quarterly. New Series*, 45(2), 418–432.

Molina Marín, A.I. (2024) “Geography, Science and Knowledge of the World”, in D. Ogden, ed. *The Cambridge Companion to Alexander the Great.* Cambridge: Cambridge University Press, 317–329.

Mossman, J.M. (1988) “Tragedy and Epic in Plutarch’s Alexander”, *The Journal of Hellenic Studies,* 108, 83–93.

Müller, S. (2012) “Stories of the Persian Bride: Alexander and Roxane”, in R. Stoneman, K. Erickson, I. Netton, eds. *The Alexander Romance in Persia and the East (Ancient Narrative supplementum, 15)*. Groningen: Barkhuis Publishing; Groningen University Library, 295–310.

Müller, S. (2016) *Die Argeaden. Geschichte Makedoniens bis zum Zeitalter Alexanders des Grossen*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Naiden, F.S. (2024) "Alexander's Modern Military Reputation", in D. Ogden, ed. *The Cambridge Companion to Alexander the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 256–272.

Nawotka, K. (2010) *Alexander the Great*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

O'Brien, J. (1994) *Alexander the Great: The Invisible Enemy*. London – New York: Routledge.

Ogden, D. (2024) "Alexander's Birth and Childhood", in D. Ogden, ed. *The Cambridge Companion to Alexander the Great*. Cambridge: Cambridge University Press, 29–41.

Pearson, L. (1960) *The Lost Histories of Alexander the Great*. New York: American Philological Association.

Pedersen, P. (2015) "Callisthenes and the Creation of a Homeric Hero", *Classica et Mediavalla,* 66, 103–127.

Peltonen, J. (2019) *Alexander the Great in the Roman Empire, 150 BC to AD 600*. London – New York: Routledge.

Pownall, F. (2013) "Duris of Samos and the Diadochi", in V.A. Troncoso, E.M. Anson, eds. *After Alexander: The Time of the Diadochi (323–281 BC).* Oxford – Oakville: Oxbow Books, 43–56.

Pownall, F. (2020) "Sophists and Flatterers: Greek Intellectuals at Alexander's Court", in M. D'Agostini, E.M. Anson and F. Pownall, eds. *Affective Relations and Personal Bonds in Hellenistic Antiquity: Studies in Honor of Elizabeth D. Carney.* Oxford: Oxbow, 243–265.

Prandi, L. (1985) *Callistene. Uno storico tra Aristotele e i re macedoni*. Milano: Jaca Books.

Race, W.H. (1978) "Panathenaicus 74-90: The Rhetoric of Isocrates' Digression on Agamemnon", *Transactions of the American Philological Association,* 108, 175–185.

Scanlon, T.F. (2015) *Greek Historiography*. Malden – Oxford: Wiley-Blackwell.

Schein, S.L. (1984) *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Skinner, M.B. (2010) "Alexander and Ancient Greek Sexuality: Some Theoretical Considerations", in P. Cartledge, F.R. Greenland, eds. *Responses to Oliver Stone's Alexander. Film, History, and Cultural Studies*. Madison – London: The University of Wisconsin Press, 119–134.

Squillace, G. (2010) “Consensus Strategies under Philip and Alexander: The Revenge Theme”, in E. Carney, D. Ogden, eds. *Philip II and Alexander the Great. Father and Son, Lives and Afterlives*. Oxford: Oxford University Press, 69–80.

Stadter, P.A. (2014) *Plutarch and his Roman Readers*. Oxford: Oxford University Press.

Stewart, A. (1993) *Faces of Power. Alexander’s Image and Hellenistic Politics*. Berkeley – Los Angeles – Oxford: University of California Press.

Stiles J. (2022) *Alexander the Great and Persia: From Conqueror to King of Asia*. Barnsley: Pen & Sword History.

Stoneman, R. (1997) *Alexander the Great*. London – New York: Routledge.

Tarn, W.W. (1948) *Alexander the Great. Vol. 2. Sources and Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas, C.G. (2007) *Alexander the Great in his World*. Oxford: Blackwell.

Troncoso, V.A. (2010) “The Bearded King and the Beardless Hero: From Philip II to Alexander the Great”, in E. Carney, D. Ogden, eds. *Philip II and Alexander the Great. Father and Son, Lives and Afterlives*. Oxford: Oxford University Press, 13–24.

Van der Stockt, L. (2014) “Compositional Methods in the Lives”, in M. Beck, ed. *A Companion to Plutarch.* Malden – Oxford: Wiley-Blackwell, 321–332.

Welles, C.B. (1962) “The Discovery of Sarapis and the foundation of Alexandria”, *Historia,* 11(3), 271–298.

Wilcken, U. (1931) *Alexander der Grosse*. Leipzig: Quelle und Meyer.

Wilcken, U. (1962) *Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumsgeschichte*. München: R. Oldenburg.

Will, W. (2009) *Alexander der Grosse: Geschichte und Legende*. Darmstadt: Primus Verlag.

Worthington, I. (2003) “Alexander, Philip, and the Macedonian Background”, in J. Roisman, ed. *Brill’s companion to Alexander the Great.* Leiden – Boston: Brill, 69–98.

Worthington, I. (2004) *Alexander the Great: Man and God*. Harlow: Pearson Longman.

Zambrini, A. (2007) “The Historians of Alexander the Great”, in J. Marincola, ed. *A Companion to Greek and Roman historiography. Vol. 1.* Oxford: Blackwell, 210–220.

Zahrnt, M. (2006) “Von Siwa bis Persepolis: Überlegungen zur Arbeitsweise des Kallisthenes”, *Ancient Society,* 36, 143–174.

Андреев, Ю.В. (2003) *Раннегреческий полис (гомеровский период). Избранные статьи*. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2003. [Andreev, Yu.V. (2003) Rannegrecheskij polis (gomerovskij period). Izbrannye stat'i. SPb.: IC “Gumanitarnaya Akademiya”, 2003].

Белох, Ю. (2009) *Греческая история*. В 2 т. Т. 2. Пер. с нем. М.О. Гершензона. М.: Гос. публ. ист. б-ка России. [Beloch, J. (2009) Grecheskaya istoriya. V 2 t. T. 2. Per. s nem. M.O. Gershenzona. M.: Gos. publ. ist. b-ka Rossii].

Гафуров, Б.Г., Цибукидис, Д.И. (1980) *Александр Македонский и Восток*. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». [Gafurov, B.G., Cibukidis, D.I. (1980) Aleksandr Makedonskij i Vostok. M.: Glavnaya redakciya vostochnoj literatury izdatel'stva “Nauka”].

Глинка, С.Н. (1819) *Жизнь Суворова, им самим описанная, или собрание писем и сочинений его, изданных с примечаниями Сергеем Глинкою*. Ч. 2. М.: Тип. С. Селивановского. [Glinka, S.N. (1819) Zhizn' Suvorova, im samim opisannaya, ili sobranie pisem i sochinenij ego, izdannyh s primechaniyami Sergeem Glinkoyu. Ch. 2. M.: Tip. S. Selivanovskogo].

Грэйнджер, Дж. Д. (2010) *Империя Александра Македонского. Крушение великой державы*. Пер. с англ. С.О. Махарадзе. М.: АСТ: Астрель. [Grainenger, J.D. (2010) Imperiya Aleksandra Makedonskogo. Krushenie velikoj derzhavy. Per. s angl. S.O. Maharadze. M.: AST: Astrel'].

Лосев, А.Ф. (2006) *Гомер*. М.: Молодая гвардия. [Losev, A.F. (2006) Gomer. M.: Molodaya gvardiya].

Миронова, Д.А., Никитина, Н.В. (2017) «Эскапизм как одна из функций исторического знания: проявления в современной отечественной историографии и культуре», в: *Молодёжь и наука: актуальные проблемы педагогики и психологии,* 2, 109–114. [Mironova, D.A., Nikitina, N.V. (2017) «Eskapizm kak odna iz funkcij istoricheskogo znaniya: proyavleniya v sovremennoj otechestvennoj is-toriografii i kul'ture», v: Molodyozh' i nauka: aktual'nye problemy pedagogiki i psihologii, 2, 109–114].

Новикова, О.Н. (2016) «Игроизация культуры постмодерна и современные практики эскапизма», *Вестник Челябинского государственного университета*, 41, 45–51. [Novikova, O.N. (2016) «Igroizaciya kul'tury postmoderna i sovremennye praktiki eskapizma», Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo uni-versiteta, 41, 45–51].

Окладникова, Е.А. (2014) «Социальный эскапизм современной российской городской молодёжи: факторы, практики, следствия», *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки*, 3(35), 74–83. [Okladnikova. E.A. (2014) «Social'nyj eskapizm sov-

remennoj rossijskoj gorodskoj molodyozhi: faktory, praktiki, sledstviya», Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo. Seriya: Social'nye nauki, 3(35), 74–83].

Пьянков, И.В. (2013) *Средняя Азия и Евразийская степь в древности*. СПб.: Петербургское лингвистическое общество. [P'yankov, I.V. (2013) Srednyaya Aziya i Evrazijskaya step' v drevnosti. SPb.: Peterburgskoe lingvisticheskoe obshchestvo].

Рягузова, Е.В. (2014) «Герой как культурное означающее», *Известия Саратовского университета. Новая серия. Сер. Акмеология образования. Психология развития*, 3.2(10), 120–124. [Ryaguzova, E.V. (2014) «Geroj kak kul'turnoe oznachayushchee», Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Ser. Akmeologiya obrazovaniya. Psihologiya razvitiya, 3.2 (10), 120–124].

Туманс, Х. (2016) «Еще раз о мимесисе и легитимации Александра», *Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира*, 16(2), 55–78. [Tumans, H. (2016) «Eshche raz o mimesise i legitimacii Aleksandra», Mne-mon: Issledovaniya i publikacii po istorii antichnogo mira, 16(2), 55–78].

Чернобровкина, С.В. (2013) «Образ героя современных подростков», *Вестник Омского университета. Серия «Психология»*, 2, 23–32. [Chernobrovkina, S.V. (2013) «Obraz geroya sovremennyh podrostkov», Vestnik Omskogo universiteta. Seriya “Psihologiya”, 2, 23–32].

Шарапов, А.О., Соколова, А.И. (2021) «Особенности Я-концепции и образа героя у современной молодежи», *Психология человека в образовании*, 3(4), 401–415. [Sharapov, A.O., Sokolova, A.I. (2021) «Osobennosti Ya-koncepcii i obraza geroya u sovremennoj molodezhi», Psihologiya cheloveka v obrazovanii, 3(4), 401–415].

Шахермайр, Ф. (1984) *Александр Македонский*. Пер. с нем. М.Н. Ботвинника и Б. Функа. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». [Schachermeyr, F. (1984) Aleksandr Makedonskij. Per. s nem. M.N. Botvinnika i B. Funka. M.: Glavnaya redakciya vostochnoj literatury izda-tel'stva “Nauka”].

Шебалин, Н.В. (1966) «О “гомеровской” формуле в архаических греческих эпитафиях», в: М.Е. Грабарь-Пассек, ред. *Вопросы античной литературы и классической филологии*. М.: Наука, 60–69. [Shebalin, N.V. (1966) «O “gomerovskoj” formule v arhaicheskih greche-skih epitafiyah», v: M.E. Grabar'-Passek, red. Voprosy antichnoj literatury i klassicheskoj filologii. M.: Nauka, 60–69].

# CONCERNING THE INFLUENCE OF THE ILIAD ON THE WORLDVIEW OF ALEXANDER THE GREAT

Alexander A. KLEYMEONOV

This article examines the widely accepted scholarly view that the *Iliad* played a crucial role in shaping Alexander the Great's character and his deliberate emulation of Achilles. Early accounts of his deep reverence for Homeric heritage and the heroes of the Trojan War can be traced back to his contemporaries and those who participated in his Asian campaign. However, much of the ancient literary tradition portraying Alexander as an imitator of Achilles or as someone who based significant decisions on Homer's poetry primarily reflects the literary and ideological perspectives of individual authors rather than historical reality. The starting point for this trend was the work of Callisthenes of Olynthus, who placed great emphasis on sacred and Panhellenic themes. Nevertheless, the available evidence suggests that the legendary and literary image of Achilles did, in fact, play a key role in shaping the personal qualities and values of the young Alexander. A crucial factor in this was his mother Olympias' lineage—she belonged to the Molossian dynasty of the Aeacidae, who were believed to be descendants of Achilles. Additionally, similarities between the Homeric world and the customs of the Macedonian elite during the Argead dynasty allowed Alexander to perceive the heroes of the Trojan War as figures akin to his own way of life. A third significant factor was the literary excellence of the *Iliad*, which Alexander came to appreciate under Aristotle's influence. The impact of Achilles' image was particularly strong during Alexander's formative years when his core personal traits and values were taking shape. Viewing Achilles as a model of behavior did not turn him into a mere imitator, but it contributed to key aspects of his worldview. These included a strong inclination to display personal martial valor, deep loyalty to childhood companions, heightened attention to religious matters, and a readiness to see himself as a hero closely associated with the gods. This influence was further reinforced by Alexander's use of Achilles' image to ideologically justify his Asian campaign and support his claims to divine status.

# «МИФ О ПЕЩЕРЕ» В ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОГО МИДРАША

А.Г. БЕРМУС

В статье рассматривается интерпретация платоновского «Мифа о пещере» в контексте еврейской религиозной традиции. Автор анализирует этот философский текст, который на протяжении двух тысячелетий остается одной из ключевых констант европейской культурной традиции, через призму мидраша — жанра понимания фундаментальных текстов в еврейской традиции. Особое внимание уделяется параллелям между платоновским учением и сюжетами из Торы, Псалмов и других священных текстов иудаизма. Рассматриваются такие темы, как человеческая природа, освобождение от оков неведения, восприятие света и тени, а также проблема богопознания. При этом автор выявляет как точки соприкосновения, так и фундаментальные различия между античной философской мыслью и еврейской религиозной традицией. В статье осуществляется сравнение путей богопознания: катафатического подхода Платона, основанного на постепенном восхождении от видимых образов к высшей реальности, и апофатического мировоззрения Авраама, признающего бесконечную границу между Божественностью и всеми конечными проявлениями мира. Обосновывается возможность плодотворного диалога между классической философией и еврейской религиозной традицией с использованием методологии экзегетического мидраша для анализа платоновского текста. Предложенный подход позволяет не только глубже понять оба феномена, но и выявить их культурно-исторический и образовательный потенциал. Исследование может представлять интерес для специалистов в области философии образования, теологии, культурологии и истории идей, предоставляя новый угол зрения на взаимодействие древних традиций и философских систем.

*HYPOTHEKAI*
2025. Вып. 9. С. 102–130
УДК 37.01; 9.94

*HYPOTHEKAI*
2025. Issue 9. P. 102–130
DOI: 10.32880/2587-7127-2025-9-9-102-130

## I

На протяжении двух тысячелетий платоновский «Миф о пещере» (далее — Миф) остается одной из констант европейской философской и, шире, культурной традиции[1]. В этом достаточно очевидном, на первый взгляд, утверждении находится как минимум два парадокса.

Первый из них носит скорее формальный характер. Действительно, достаточно удивительно, что текст диалога Сократа с братом Платона, Главконом, представляющий собой часть седьмой книги платоновского диалога «Государство», объемом всего несколько страниц, остается на протяжении столь длительного времени своеобразной «точкой схождения» весьма различных по своей природе и установкам учений: христианского[2], гностического[3], герметического[4], феноменологического[5], психоаналитического[6] и др.

Впрочем, подобная многозначность интерпретаций и влияний есть несомненное свидетельство того, что в этом кратком тексте нашла свое выражение реальность, намного превосходящая любые человеческие реконструкции и дающая импульс к все новым поискам смыслов.

Тем удивительнее второй парадокс: несмотря на то, что религиозная проблематика на протяжении всего этого времени оставалась ведущей силой исторического развития, а духовная история противостояния христианства и иудаизма — одним из нервов всех последних столетий, не существует сколько-нибудь определенного взгляда на «Миф» из еврейской традиции. Это кажется совершенно необъяснимым именно вследствие того, что феномен пещеры является одним из ключевых и для еврейской традиции (пещера Махпела — место упокоения Адама, Евы, а также праотцов и праматерей еврейского народа; пещера, в которой скрывался будущий царь Давид; пещера Пророка Элияу и др.).

[1] Полякова (2013).
[2] Spanakis (2022).
[3] Mrugalski (2023).
[4] Holman (2023).
[5] Majolino (2023).
[6] Tyson (2015).

Несомненно, обсуждение большей части возникающих здесь сюжетов потребует усилий многих исследователей и приведет к возникновению текстов, объем которых будет намного превосходить рамки отдельной статьи. В этой связи специальным предметом нашего нынешнего исследования станет краткая реконструкция смыслов отдельных фрагментов Мифа в контексте еврейской традиции, имеющая своей целью предварительное обозначение базовой конфигурации философской и еврейской религиозной традиции (далее — Традиции) в отношении к Мифу.

Очевидно и то, что еврейская традиция сама по себе представляет собой практически бесконечное пространство и время текстов, в связи с чем, сама возможность осмысления Мифа в Традиции представляется далеко неочевидной. В нашем случае мы обратимся к одному из конституирующих элементов Устной Традиции — мидрашу, представляющему собой жанр понимания текста Откровения.

## II

В начале нашего рассмотрения охарактеризуем сам феномен мидраша; а также оснований, почему он вполне оправдан как инструмент понимания связи классической философской и еврейской религиозной традиций.

Само понятия «мидраш» (מדרש), помимо своей транслитерации на русский язык, которая за последние десятилетия стала вполне общепринятой в русскоязычной среде, может быть переведен как «изучение», «исследование», «толкование» и даже «поучение». В некотором смысле мидраш и есть перевод труднопереводимого слова hypothekai на иврит.

Согласно Традиции, Моше (Моисей) получил на Синае Две Торы: Письменную (Пятикнижие) и Устную — гораздо более сложно структурированный вариативный текст, который на протяжении многих столетий существовал в устной форме и лишь впоследствии был записан. Именно к Устной Торе относится Мишна, Талмуд и многие другие известные еврейские тексты (респонсы средневековых комментаторов; маамары хасидских Ребе и др.).

Считается, что на Синае были переданы «тайные ключи» от Устной Торы, которые раскрываются в новых поколениях в виде новых комментариев, однако все их источники и основания были

сообщены уже во время Дарования Торы Моше. В практическом отношении мидраши представляют собой комментарии и пояснения к текстам Письменной Торы. Так, первый стих Торы «Берейшит бара Элоким эт-а-шамаим ве эт-а-арец», который обычно переводится как «В начале сотворил Бог небо и землю» является источником нескольких десятков мидрашей, каждый из которых содержит ответ на некоторый вопрос (О начале чего говорится? Для чего говорится «Берейшит», и каков наставительный смысл именно такого начала? Почему творение неба предшествует творению земли? и т. д.).

Например, один из мидрашей представляет собой ответ на вопрос, почему Тора начинается именно с буквы «бет» (ב), ведь гораздо логичнее было бы начать ее с первой буквы алфавита «алеф» (א). Мидраш Танхума дает объяснение: с буквы «алеф» начинается слово «арур» (проклятый), а с буквы «бет» — «барух» (благословенный). Поэтому Всевышний и решил начать создавать мир с буквы «бет», чтобы он стал благословением.

Другой мидраш актуализирует графический аспект: особенностью буквы «бет» (ב) является то, что она открыта ко всему будущему тексту Откровения, но «закрыта» в начале (напомним, что в иврите слова пишутся справа налево). Таким образом, в самой форме буквы «бет» содержится намек на то, что свое внимание человек должен сосредоточить на Торе В-вышнего, но не на рассуждениях о том, что было «до начала Торы».

В Традиции существует два весьма различающихся между собой вида мидраша: галахический (соответствующий правилам выведения законов и постановлений из текста Торы) и агадический (представляющий собой обсуждение этических проблем, наставления и поучительные истории). Считается, что агадический мидраш (Агада) основывается на тридцати двух методах толкования Торы, сформулированных раби Элиэзером, сыном Рабби Йоси а-Глили, оригинальный текст которых не сохранился; а галахический мидраш (Галаха) базируется на тринадцати методах, сформулированных Рабби Ишмаэлем и Рабби Акивой (этот текст сохранился и, более того, входит в ежедневный канон утренней молитвы).

Не вдаваясь в подробное обсуждение этих правил, отметим три момента, наиболее важные для нашего последующего исследования.

Во-первых, помимо приведенных существует несколько типов мидрашей, каждый из которых формировался в определенную эпоху и в определенном контексте (в том числе исторический мидраш, этический или назидательный мидраш, каббалистический мидраш и др.). В дальнейшем мы будем говорить преимущественно об экзегетическом мидраше в том смысле, что мы будем опираться на ряд текстов, принадлежащих Традиции, но позволяющих истолковать Миф в его отношении к Традиции.

Во-вторых, после Рамбама[1] утвердилось следующее понимание отношения к мидрашам: тот, кто верит во все сказанное, — глупец; тот, кто не верит, — вероотступник. Наиболее правильным подходом Рамбам и авторитеты последующих эпох считали понимание мидрашей как некоторых «намеков», позволяющих передать некоторый смысл, сохраняя его от профанации.

Наконец, в-третьих, сама мысль о возможности обращения к Традиции для прояснения некоторых аспектов Мифа может показаться не вполне уместной. По этой причине следующий раздел мы посвятим некоторым комментариям, позволяющим сделать этот ход, по крайней мере, возможным.

## III

Как известно, основные годы философского творчества Платона (427–347 до н. э.) связаны с IV веком до н. э. При этом, если учитель Платона Сократ никогда не записывал свои беседы, то становление философии Платона происходит именно в условиях сопряжения устной и письменной традиции, которое возникает в пространстве Академии.

Одновременно на другом берегу Средиземного моря формируется альтернативная цивилизация, центром которой является Иерусалимский Храм. Важнейшим элементом этой цивилизации, начиная с V в. до н. э., оказывается устная религиозная Традиция, коллективным субъектом которой становится «Великое Собрание» (Кнессет а-Гдола), занимающееся толкованием и применением «Закона Торы». Так, начиная с середины V в. до н. э. и вплоть до нача-

[1] Моше бен Маймон, Маймонид (1135–1204) — средневековый еврейский врач, философ, ученый, духовный руководитель религиозного еврейства.

ла III века н. э. формируется «Мишна» — система толкования законов и постановлений, базирующаяся на сборе и обработке Торы и устной традиции.

Иными словами, мы имеем дело фактически с двумя параллельными процессами генезиса цивилизаций, происходящими в Восточном Средиземноморье, суть которых состоит в трансформации Мифа в Философию (Афины) и Откровения — в Традицию (Иерусалим). При этом следует помнить, что оба процесса имели в своей основе довольно сложную палитру письменных и устных текстов. Очевидно, что подобные процессы с учетом их глобального значения не могли быть изолированными, в связи с чем, понимание имеющихся в них точек «схождения» и «противостояния» представляет значительный интерес.

Однако сказанного, безусловно, недостаточно для того, чтобы приступить к исследованию этих связей, до тех пор, пока мы не увидим ситуацию «изнутри» самой Традиции. И именно вследствие того, что подобный сюжет является совершенно каноническим фрагментом Торы о сыновьях Ноаха (Ноя)[1].

Как известно, после Потопа Ноах вместе с сыновьями Шемом, Хамом и Йафетом выходит из Ковчега и насаждает виноградник, и затем Тора сообщает нам о том, что Ноах «выпил вина, и опьянел, и обнажился в своем шатре»[2]. А дальше происходит драматическая история: Хам, отец Кнаана (народа страны, который будет впоследствии вытеснен народом Израиля), увидел наготу своего отца и сообщил братьям, остававшимся снаружи[3]. Это становится причиной принципиального расхождения между Шемом и Йафетом с одной стороны («И взял Шем и Йафет одежду, и оба положили на свои плечи, и пошли пятясь, и прикрыли наготу отца, отвернув лица, и не видели наготу своего отца»[4]) и Хамом, с другой.

Сказанное становится основанием проклятия для Кнаана, сына Хама («Проклят Кнаан, рабом рабов да будет он у своих братьев!»[5]) и благословения Шему («Благословен Господь Бог Шема, а Кнаан

[1] Недельная глава «Ноах», Книга «Брейшит», гл. 9.
[2] Там же, 9:21.
[3] Там же, 9:22.
[4] Там же, 9:23.
[5] Там же, 9:25.

будем ему рабом!»[1]).

Однако самым важным для нас является следующий стих: «Даст Бог простор Йафету и пусть обитает он в шатрах Шема, а Кнаан будем ему рабом!»[2].

Согласно тексту Торы (которая, с точки зрения одного из мидрашей есть «Великая родословная человечества»), Шем является прародителем современного народа Израиля, в то время как Йафет — это прародитель греков и впоследствии всех европейских народов. Таким образом, Тора дает пророчество (опять-таки, согласно Традиции, ни одно слово в Торе не может быть оспорено или отменено, но представляет собой длящееся на протяжении всей человеческой истории Откровение) об обитании Йафета в шатрах Шема.

Согласно другим мидрашам, в большинстве случаев, когда в Торе используется слово «шатры», содержится указание на Учение Торы. Таким образом, возникает некоторое поле интерпретаций: как понять одновременно, что Бог дает простор Йафету вместе с обитанием в «шатрах Шема»?

Никоим образом не претендуя на окончательное решение, допустим, что здесь Тора указывает на благословение некоторой духовной перспективы — причастности Йафета (что с точки зрения мидраша означает греческую историю и философию) к учению Торы (шатрам Шема) с одновременным сохранением гораздо большей степени свободы (простор).

Опираясь на эту гипотезу (в классическом смысле) и мидраш (в духе Традиции), мы можем попытаться обратиться к тексту Мифа, рассматривая его в связи с Традицией («общий шатер»), при этом воспользоваться первыми тремя из Тринадцати законов толкования Торы по Рабби Ишмаэлю, у которого, кстати, было прозвище «Баал ха-Барайта» («Мастер внешнего учения»):

(1) Закон, сформулированный в Торе по поводу определенного случая, может быть распространен на другой случай, если тот дает еще большие основания для применения этого закона.

(2) Если в двух местах Торы встречаются одинаковые слова и выражения, то сказанное в одном отрывке имеет отношение и ко второму.

[1] Недельная глава «Ноах», Книга «Брейшит», гл. 9:26.

[2] Там же, 9:27.

(3) Общий принцип Торы выводится из одной фразы, а также общий принцип выводится из двух фраз.

Таким образом, мы попытаемся:

1) поставить вопросы о сущности отдельных аспектов (фрагментов) Мифа и сформулированных на их основе указаний тому, что следует из Традиции, и на этом основании выявить общее и различия в «повелениях Закона» и «смыслах Мифа»;
2) выявить связи и единые контексты Традиции и Мифа, опираясь на общность слов и выражений;
3) сформулировать общие идеи и принципы, как они следуют из одной фразы (Традиции) и из двух фраз (Мифа и Традиции), и понять, что добавляет либо, напротив, разрушает Миф через отношение к Традиции.

## IV

— После этого, — сказал я, — ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию...

Седьмая книга «Государства» начинается с косвенного определения человеческой природы в ее отношении к просвещенности. Примерно эта же тема появляется в 27-м псалме Давида, который читают ежедневно в течение достаточно длительного цикла внутри еврейского года (ориентировочно с конца августа и до середины октября).

1. Псалом Давида. Господь — мой свет и мое спасение, кого мне бояться? Господь — твердыня моей жизни, кого устрашусь?
2. Когда злодеи приблизились ко мне, чтобы пожирать мою плоть, мои притеснители и мои враги — они оступились и рухнули.
3. Если окружат меня станом, не затрепещет мое сердце; если поднимутся на меня войной — на Него я уповаю.
4. Одного прошу я у Господа, одного ищу: чтобы пребывать мне в Доме Господа все дни моей жизни, чтобы созерцать благость Господа и день за днем приходить в Его Храм.

5. Ибо Он укроет меня в Своей сукке[1] в день беды, спрячет меня под покровом Своего шатра, поднимет меня на скалу.
6. И теперь вознесется моя глава над окружившими меня врагами и принесу в Его шатре жертвоприношения радости; буду петь и играть для Господа.
7. Слушай, Господь, мой голос, когда я взываю — смилуйся надо мною и ответь мне.
8. От Твоего имени сказало мое сердце: «Ищите Моего лица!» Вот я и ищу Твой Лик, Господь.
9. Не скрывай от меня Свое Лицо, не отталкивай в гневе Своего раба. Ты помог мне — так не покидай меня и не оставляй меня, Бог моего спасения!
10. Ведь отец и мать меня оставили, а Господь приблизил к Себе.
11. Укажи мне, Господь, Свой путь и веди меня прямою дорогой — против сторожащих меня врагов.
12. Не отдавай меня прихотям недругов, ибо поднялись на меня лжесвидетели, дышащие насилием.
13. Я пропал бы без веры в то, что увижу благо Господа в земле живых.
14. Надейся на Господа! Мужайся и крепи свое сердце — и надейся на Господа!

В сборнике мидрашей на тексты Псалмов (Теилим Рабба) говорится о том, что Псалом означает движение от «Господь — мой свет» (имеющий смысл начала нового летоисчисления Рош а-Шана, соответствующий новому циклу творения мира); «…и мое спасение» — относится к «Судному Дню» (Йом Кипур, когда каждое живое существо получает предопределение на следующий год относительно жизни или ее прекращения, достатка или бедности и т. д.); «ибо Он укроет меня в Своей сукке» — намек на праздник Суккот (милость В-вышнего, пребывающая над всеми и в особенности теми, кто исполняет Его заповеди).

[1] Сукка́ — шалаш, временное жилище из ветвей растений. На середину первого осеннего месяца тишрея выпадает традиционный 8-дневный праздник Суккот — в память о том, что во время Исхода народ Израиля жил в пустыне во временных шалашах. Таким образом, сукка одновременно символизирует непрочность земного существования и неизменность присутствия В-вышнего в созданном Им мире.

Уже здесь мы сталкиваемся с фундаментальной противоположностью подходов Мифа и Традиции. Аргументация Сократа основывается на интеллектуально-гностической природе способностей и сложной диалектике умозрения, опирающейся на видимые вещи как ступени по пути к вещам невидимым. Псалом Давида говорит не об «умозрении», но о «созерцании», сердечном поиске и видении сердцем Его лица, взыскании Его путей, превосходящем любую человеческую мудрость и наставление. В этом отношении квинтэссенция различий — в последних двух стихах. Псалмопевец говорит: «…я пропал бы без веры…», — т.е. только абсолютная вера в Господа и надежда на Него дают мужество и крепость сердцу.

При этом было бы заблуждением говорить о том, что Сократ отрицает веру. Завершающие строки шестой книги «Государства» говорят о некоторой иерархии душевных состояний: «…соотнеси мне те четыре состояния, что возникают в душе: на высшей ступени — разум, на второй — рассудок, третье место удели вере, а последнее — уподоблению, и расположи их соответственно, считая, что насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нем и достоверности».

Или, как считают комментаторы, первая пара состояний (разум [noesis] и рассудок [dianoia]) относится к сфере умопостигаемой, а вера и уподобление — к сфере чувственной.

Таким образом, фиксируется первое фундаментальное расхождение в порядке бытия, задаваемого в пространстве Мифа и Традиции. В той же мере, в которой весь античный мир и Миф восходят к высшему Разуму (отсюда понятие о «Боге философов» как духовной перспективе и источнике всего европейского культурного и философского проекта[1]); еврейская Традиция раскрывается как свидетельство неразрывной связи всего существующего со своим Первоисточником — Богом Жизни[2].

## V

…Посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет.

[1] Иванова (2017).

[2] Кузнецов (2020).

Сам факт принадлежности человека миру пещеры, низкого места и даже «подземного жилища», является достаточно универсальной констатацией и для Мифа, и для Традиции. В то же время понимание сущности этого состояния различаются вплоть до противоположности.

Говорится в 13-м псалме:

1. Руководителю хора. Песня Давида.
2. До каких пор, Господь, будешь Ты забывать обо мне, не навечно ли? До каких пор Ты будешь скрывать Свое лицо от меня?
3. До каких пор мне хранить в душе свои думы; изо дня в день — скорбь в моем сердце. До каких пор будут возноситься мои враги надо мною?
4. Взгляни, ответь мне, Господь, мой Бог, верни свет моим глазам, чтобы не уснуть мне смертным сном.
5. Чтобы не сказал мой враг: «Я превозмог его», чтобы не возликовали мои притеснители, когда я пошатнусь.
6. Но я уповаю на Твою доброту; возрадуется мое сердце, когда Ты избавишь меня. Буду петь Господу, ибо Он воздал мне добром.

Выделим здесь несколько наиболее существенных идей. Во-первых, погруженность во тьму есть не случайность, но свидетельство «сокрытия Его лица». Именно в этом — источник того фундаментального («экзистенциального») одиночества и отчаяния человека в мире, находящего свои выражения и в хранении дум в душе, и в скорби в сердце, и в засыпании смертным сном.

Во-вторых, раскрытие «света моим глазам» происходит лишь вследствие «ответа Господа». Не в силах человека осветить тьму, но только когда «взглянет Господь, Бог мой».

Наконец, в-третьих, источником всего является «упование на Твою доброту», радость сердца о предстоящем избавлении, и здесь раскрывается важнейшая особенность обращения к Традиции: «буду петь Господу, ибо Он воздал мне добром», — т. е. благодарность и воспевание Господа не за то, что будет сделано когда-то в будущем в ответ на полученное добро, но они отвечают Господу, поскольку добро уже воздано! Только собственные заблуждения и проступки закрывают от глаз человека руку Господа, постоянно

направляющую его. Ему может даже казаться, что он брошен на волю случая, душа изъедена тревогой и скорбью, но в самой просьбе «Верни свет моим глазам»— просит человек — есть осознание того, что человек живет во сне, подобном небытию, и осознание жизни как непрерывного дара Господа освещает его глаза и дает силы и надежду!

Отдельный вопрос касается природы и сущности «широкого просвета». Для ответа на него обратимся к историям, связанным с пещерой Махпела[1]— местом захоронения в Хевроне Адама, Евы и трех семейных пар праотцов и праматерей еврейского народа.

Существует вопрос: почему именно в Хевроне праотец Авраам купил первый земельный надел — пещеру Махпела для погребения своей жены Сары[2]; и в этой же пещере завещал похоронить себя. Мидраш дает на этот вопрос следующий ответ: «Авраам открыл тайну пещеры, когда гнался за волом, которого хотел заколоть для трех своих таинственных гостей — ангелов. Вол привел его прямо к пещере Махпела. Внутри Авраам увидел яркий свет, часть того первозданного света, который Бог уготовал для праведников, и вдохнул сладостный аромат, исходящий из Эдемского сада. Авраам услышал голоса ангелов: «Здесь захоронен Адам. Здесь также упокоятся Авраам, Ицхак и Яаков». Тогда Авраам понял, что эта пещера является входом в Эдемский сад, и именно с тех пор он хотел получить ее для захоронения».

Значимость пещеры Махпела признается не только в еврейской Традиции, но и в исламе. Согласно арабской легенде, когда пророк Мухаммед летел на коне в Иерусалим, над Хевроном он услышал голос архангела Джабраила (Гавриила): «Сойди и помолись, ибо здесь могила отца твоего Авраама».

Таким образом, и «подземное жилище», и «широкий просвет» обнаруживают связь двух миров — этого и будущего, каждый из которых был создан В-вышним, но смысл и отношение между которыми раскрываются в жизни и духовном опыте каждого человека.

[1] Смирнова (2019).
[2] Брейшит, 23:8–17.

## VI

С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков.

Мотив тяжести оков и потребности в освобождении от них также присутствует в псалмах, однако в совершенно ином контексте. Причем, интересным обстоятельством является то, что эта тема возникает в двух симметричных псалмах — 2-м и 149-м (т. е. втором от начала и втором, если считать от последнего, 150-го псалма).

Говорится в 2-м псалме:

1. Для чего сошлись народы, и племена замыслили пустое?
2. Восстали земные цари, и правители объединились в заговор против Господа и Его помазанника:
3. «Разорвем их путы и сбросим с себя их узы!».
4. Сидящий в небесах позабавится, Господь посмеется над ними.
5. Тогда Он заговорит с ними в ярости, Своим гневом посеет панику среди них:
6. «Я поставил Своего царя над Сионом — Своей святой горой!»
7. Обязан я возвестить, что сказал мне Господь: «Ты — Мой сын. Сегодня Я родил тебя.
8. Попроси у Меня, и Я дам тебе народы в наследие и в твое владение землю — от края до края.
9. Сокрушишь их железным жезлом, как глиняный сосуд разобьешь их».
10. А теперь, уразумейте, цари, подчинитесь, земные судьи.
11. Служите Господу в страхе и радуйтесь в трепете.
12. Поспешите очиститься — как бы Он не разгневался, и вы не лишились бы пути спасения. Ведь еще немного, и возгорится Его гнев; все же уповающие на Него — счастливы.

Следует отметить, что в контексте Традиции освобождение от уз изначально не является высшей ценностью именно в силу того, что это есть «заговор против Господа и Его помазанника». В этом отношении оказывается, что мечта «разорвать путы и сбросить узы» — это иллюзия, причина Господнего гнева и ярости. Един-

ственное, что может удержать человека (и народы) на пути спасения, — очищение сердца, иначе «еще немного, и возгорится Его гнев».

Эта же тема продолжается и в 149-м псалме:

1. Славьте Господа! Пойте Господу новую песню, прославляйте Его в собрании праведных!
2. Будет радоваться Израиль своему Создателю, сыновья Циона — ликовать перед Своим Властелином.
3. Славьте Его Имя, танцуя, на тимпане и лютне играйте перед Ним,
4. ибо благоволит Господь к Своему народу, увенчает Он смиренных спасением.
5. Возрадуются праведные славе, будут ликовать на своих ложах.
6. Хвала у них на устах и обоюдоострый меч в их руках,
7. чтобы вершить возмездие над народами и покарать племена.
8. И заключат они царей в цепи, их вельмож — в железные оковы,
9. чтобы исполнить записанный приговор. Благо будет для Его праведников. Славьте Господа!

Псалмопевец напрямую противопоставляет славящих Господа, танцующих и играющих на музыкальных инструментах перед Ним; смиренных и праведных, которые будут удостоены Блага; и народами и племенами, над которыми произведет Господь возмездие и царей и вельмож которых заключит в цепи и оковы.

Разумеется, общий пафос обоих псалмов радикально расходится с актуальными тенденциями политкорректности, категорически не допускающими какие бы то ни было высказывания о преимуществе одних народов или культур над другими. Впрочем, следует отметить, что и в текстах Танаха вместе с подтверждениями избрания — тяжелые упреки Израилю. Так, говорится в Пророчестве Ишайяу (гл. 58):

1. Кричи во (все) горло, не удерживайся; подобно шофару, возвысь голос твой и объяви народу Моему преступность их и дому Йаакова — грехи их.
2. А ищут они Меня каждый день и знать хотят пути Мои, как народ, который творил справедливость и закона Бога своего

не оставлял, они вопрошают Меня о судах справедливости, близости Божьей желают:

3. «Почему постились мы, а Ты не видишь, мучили душу свою, а Ты не знаешь?» Ведь в день поста вашего вы находите дело (себе) и работающих на вас притесняете.
4. Ведь для ссоры и распрей поститесь вы и чтобы бить кулаком преступным; не поститесь ныне, чтобы услышан был на высоте голос ваш.
5. Таков ли пост, который избрал Я, день, (когда) мучит человек душу свою? На то ли (он), чтобы склонять, как тростник, голову свою и вретище и пепел подстилать? Это ли назовешь постом и днем, угодным Господу?
6. Не это ли пост, который Я избрал: оковы злости разреши, развяжи узы ярма, и отпусти угнетенных на свободу, и всякое ярмо сорвите!
7. Не в том ли (он), чтобы разделил ты с голодным хлеб твой и бедняков скитающихся ввел в дом? Когда увидишь нагого, одень его, и от родственника твоего не скрывайся.
8. Тогда прорвется, как заря, свет твой, и исцеление твое скоро явится, и пойдет пред тобой правда твоя, слава Господня будет следовать за тобой.
9. Тогда воззовешь — и Господь ответит, возопишь — и Он скажет: «Вот Я!» Когда устранишь из среды своей гнет, (перестанешь) простирать палец (угрожать) и злословить,
10. И отдашь голодному душу твою и душу измученную насытишь, тогда засияет во тьме свет твой и мрак твой — как полдень.

По мнению многих комментаторов (Рабби Шломо Ицхаки, «Раши»; Рабби Меир Левуш Кемпнер, «Мальбим»; Раби Давид бар Арье-Лейб Альтшуллер, «Мецудат Давид» и др.); пост, который нужен В-вышнему, — это «снятие цепей зла», т. е. разрыв преступных связей, зависимостей, прекращение угнетения, утверждение отношения к потребностям «ближних» как к своим собственным. И только это позволит превратиться тьме и мраку — в свет и избавление!

Таким образом, само по себе избавление от оков не является освобождением, но только лишь очищение сердца и освобождение

от грехов насилия и угнетения раскрывает Славу Господню и Благословение.

VII

Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине

Образ «обращенных к свету спиной» не так часто встречается в Танахе, тем важнее эпизод, связанный с воцарением праведного царя Хизкияу, описанный в Книге Диврей а-Ямим II[1].

(1) Хизкияу воцарился двадцати пяти лет; и царствовал он в Йерушалаиме двадцать девять лет. Имя же матери его Авийа, дочь Захарияу.
(2) И поступал он справедливо в очах Господних, так, как поступал Давид, отец его.
(3) В первый же год царствования своего, в первый месяц, он отворил двери дома Господня, и укрепил их (строения храма).
(4) И привел он священников и левитов, и собрал их на площади восточной,
(5) И сказал им: Послушайте меня, левиты! Ныне освятитесь и освятите дом Господа, Бога отцов ваших, и выбросьте скверну из святилища.
(6) Ибо изменили отцы наши, и делали дурное в очах Господа, Бога нашего, и оставили Его, и отвернули лица свои от обители Господней и оборотились спиною;
(7) Также заперли двери притвора, и погасили светильники, и курения не воскуривали, и всесожжения не возносили во святилище Богу Йисраэйля.
(8) И был гнев Господа на Йеудею и на Йерушалаим; и Он предал их ужасу, опустошению и осмеянию, как вы видите глазами своими.
(9) И вот, пали отцы наши от меча, а сыновья наши, и дочери наши, и жены наши в плену за это.
(10) Теперь у меня на сердце (я задумал) — заключить союз с

[1] Септуагинта, греческий перевод Библии, вторая книга «Паралипоменон», гл. 29.

Господом Богом Йисразйля, чтобы отвратил Он от нас пламень гнева Своего.

(11) Дети мои! Ныне не будьте беспечны; потому что вас избрал Господь предстоять пред Ним, служить Ему и быть Ему слугами и воскуривающими курения.

Особую ценность этому отрывку придает то, что здесь буквально в нескольких строках изложена достаточно общая концепция того, как действует «поворот к свету спиною».

Прежде всего, отметим, что между царем Давидом и царем Хизкияу разрыв не менее 300 лет (время правления второго царя Израиля — царя Давида, по разным источникам, 1010–970 гг. до н. э.; время правления четырнадцатого царя Иудеи Хизкияу — 715–687 до н. э.). Иначе говоря, фактически никаким образом Хизкияу не может быть сыном Давида, однако речь идет о «сыновстве» как высшем уровне духовной преемственности.

Царствование Хизкияу начинается после смерти его действительного отца нечестивого Ахаза, который не только занимался идолопоклонством, но, согласно преданию, даже приносил в жертву языческим богам своих детей. По этой причине Хизкияу начинает со вполне обоснованных упреков поколению отцов: «отвернули лица свои от обители Господней и оборотились спиною; заперли двери притвора, и погасили светильники, и курения не воскуривали, и всесожжения не возносили во святилище Богу Йисраэйля».

Постигшие Иудейское царство горести («пали отцы наши от меча, а сыновья наши, и дочери наши, и жены наши в плену за это») не есть случайность, но — закономерность, потому что «был гнев Господа на Йеудею и на Йерушалаим; и Он предал их ужасу, опустошению и осмеянию, как вы видите глазами своими».

Таким образом, принятое решение должно сочетать заключение союза с Господом Богом Израиля, т. е. возобновление забытого договора, и, с другой стороны, отказ от «беспечности», под которой понимается неразборчивость или небрежность в служении («потому что вас избрал Господь предстоять перед Ним, служить Ему и быть Ему слугами»).

Соответственно, мы здесь встречаемся с феноменом, который нам наиболее известен в христианской традиции как покаяние — μετάνοια, метанойя, или перемена (или поворот) ума, однако суть

этого феномена гораздо шире и вполне соответствует его еврейскому прообразу[1].

VIII

А между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная — глянь-ка — невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

Параллельный этому фрагменту Мифа текст достаточно неожиданный, но именно он позволяет осмыслить множество вопросов о том, как связаны свет и «фокусники».

Фрагмент Торы, о котором пойдет речь, входит в недельную главу «Балак», повествующую о том, как царь Моава Балак обращается к колдуну Бильаму с просьбой проклясть народ Израиля («Итак, прошу [тебя], пойди, прокляни мне этот народ, ибо он сильнее меня; может быть, мы нанесем ему удар, и я изгоню его из этой страны»[2].

Далее Тора обращается к подробному описанию событий:

(21) И встал Бильам поутру, и оседлал свою ослицу, и пошел с сановниками Моава.

(22) И воспылал гнев Бога за то, что он пошел, и встал ангел Господа на дороге ему в помеху. А он ехал на своей ослице, и с ним были два его отрока.

Раши комментирует этот стих следующим образом: хотя Бильам видел, что это против воли В-вышнего, и все равно пожелал идти, тем вызвал гнев Бога, однако и здесь В-вышний посылает ангела милосердия, задачей которого было предотвратить грех Бильама, а не уничтожить его.

(23) И увидела ослица ангела Господа, стоящего на дороге с обнаженным мечом в руке, и свернула ослица с дороги, и пошла на поле; а Бильам стал бить ослицу, чтобы вернуть ее на дорогу.

(24) И стал ангел Господа на тропе между виноградниками: ограда [из камней] с одной и ограда [из камней] с другой стороны.

[1] Петров (2021).

[2] Бемидбар, 22:6.

(25) И ослица, увидев ангела Господа, прижалась к стене и прижала ногу Бильама к стене; и он опять принялся ее бить.
(26) И вновь ангел Господа прошел и стал в узком месте, где не было пути, чтоб свернуть вправо или влево.
(27) И увидела ослица ангела Господа, и легла под Бильамом. И разгневался Бильам, и стал бить ослицу палкой.
(28) И отверз Господь уста ослицы, и сказала она Бильаму: «Что я тебе сделала, что меня бил уже три раза?»
(29) И сказал Бильам ослице: «За то, что ты издевалась надо мной! Если бы у меня в руке был меч, я бы убил тебя сейчас же!»

Раши комментирует этот стих следующим образом: «Этими словами он весьма унизил себя в глазах сановников, [шедших с ним]: разве тот, кто идет, чтобы умертвить целый народ [проклятиями] из своих уст, нуждается в мече, чтобы справиться с ослицей?!».

(30) И сказала ослица Бильаму: «Не я ли твоя ослица, на которой ты ездил издавна и по сей день? Имела ли я обыкновение так поступать с тобой?» и сказал он «Нет!».
(31) И открыл Господь глаза Бильаму, и увидел он ангела Господа, стоящего с обнаженным мечом в руке, и поклонился, и пал ниц.
(32) И сказал ему ангел Господа: «За что ты бил свою ослицу уже три раза? Ведь это я вышел помехой, так как тороплив был путь наперекор мне.
(33) И увидела меня ослица, и свернула от меня вот уже три раза; может быть, не сверни она от меня — также тебя убил бы, а ее оставил в живых».
(34) И сказал Бильам ангелу Господа: «Согрешил я, ведь я не знал, что ты стоишь против меня на дороге; теперь же, если это неугодно тебе, я возвращусь».

Раши дает по поводу последнего стиха довольно очевидный комментарий: «Однако это [не оправдание, а] его позор: против своей воли он признается [в том, что не видел ангела]; ведь он хвалился, что знает мысли В-вышнего, теперь же своими устами свидетельствует: “Я не знал”».

Таким образом, при сопоставлении текста Мифа и описания сюжета с Бильамом и его ослицей обращают на себя внимание три аспекта.

1. «Верхняя дорога» между огнем и узниками есть метафора дороги от человека ко В-вышнему, и в этом отношении только от человека зависит, пройдет он по ней или нет.
2. Ограждения дороги не есть случайности или недоразумения, но они есть невидимые ограды В-вышнего, которые направляют шаги человека, и в том случае, если он на пути святости, помогают ему, и если нет — то нет.
3. Особо следует сказать о «фокусниках» и их помощниках, показывающих из-за ширмы кукол. Именно на них направлено острие сарказма Торы: оказывается, претендующие на знание и право решения судеб людей и народов сами настолько слепы, что не видят даже того, что по воле В-вышнего оказывается доступно не самому разумному и уважаемому животному!

И это позволяет вернуться к главному, что является сутью Традиции, но довольно трудно постигается (если вообще может быть открыто) в пространстве Мифа: невозможность «нейтрального» действия или шага, но погруженность индивидуальной человеческой биографии (равно как и истории всего человечества) в единый замысел свыше, данный через Откровение. Принятие или отвержение этого замысла есть индивидуальный и абсолютно свободный человеческий выбор, однако последствия его в любом случае оказываются соразмерны совершенному выбору и действию…

## IX

— А предметы, которые проносят там, за стеной; Не то же ли самое происходит и с ними?

— То есть?

— Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?

— Непременно так.

— Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?

— Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

— Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов.

— Это совершенно неизбежно.

— Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

В этом фрагменте Мифа Сократ иносказательно излагает теорию познания, характерную для положения узников пещеры. Вначале Сократ ставит под сомнение саму реальность человека и его способность к именованию («не то же самое происходит и с ними?», то есть являются ли узники реальностью, либо они так же эфемерны, как и тени предметов). Далее — Сократ проблематизирует связь имен, которые даются теням, с самими предметами: «…разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?». На следующем шаге закрепляется сомнение и в том, что, общаясь между собой и находя некоторые «общие» значения, люди способны к постижению реальности («[разве] они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?»). И в заключении отрывка содержится намек на главную идею — «освобождение от оков неразумия и исцеление от него», под которым Платон подразумевает понимание вторичности и эфемерности и людей, и видимых ими предметов, и их наименований.

По сути, предполагаемые в Мифе три линии проблематизации[1] в восприятии человеком мира (самих себя, предметов и их имен) связаны с восхождением от единичных предметов к некоторым обобщенным идеям, которые есть несомненная и вечная истина мира. Между тем, при внешнем сходстве с критикой расхожих представлений проблематизация «очевидности» в Традиции оказывается более глубокой.

Для понимания соотношения Мифа и Традиции в этом аспекте обратимся к двум мидрашам об Аврааме и его отце Терахе. Считается, что отец Авраама Терах был хозяином лавки, в которой продавались идолы, и Авраам был вынужден помогать ему.

[1] Семенов (2018).

Согласно первому мидрашу, некая женщина пришла и передала Аврааму в дар идолам полную миску тонкопросеянной муки. Взял Авраам палку, разбил всех идолов, кроме одного, самого крупного, которому и вложил в руки палку.

Приходит отец и спрашивает:

— Как это произошло? Кто это сделал?

— Расскажу, — отвечает Авраам, — ничего от тебя не скрывая. Дело было так: принесла женщина миску с мукою и просит принести в жертву идолам. Стал я совершать, как следует, жертвоприношение, а идолы и завели спор между собою. Один кричит: «Я хочу поесть раньше», а другой: «Нет, я раньше!» Но тут встал самый крупный идол и — видишь — разбил все.

— Но ты издеваешься надо мною, — закричал отец, — разве способны эти…

— Да? Так вдумайся же сам, отец, в слова свои…

В каком-то смысле исходная логика мидраша противостоит той, в которой выстроен Миф: Сократ не сомневается в способности человека воспринимать, действовать, давать имена; предмет его сомнения и проблематизации — подлинность этого действия, возможность раскрытия высшей реальности через обычное человеческое восприятие.

Логика мидраша, в известном смысле, противоположна: все окружение Авраама нисколько не сомневается в существовании «высшего мира», который превосходит мир повседневного человеческого восприятия; более того, они готовы к определенным контактам (жертвоприношениям) с обитателями этих миров. В ситуации «распределенной духовности», вполне соответствующей языческому мироощущению, Авраам «сталкивает» их веру в носителей высшей реальности с очевидным фактом: они бесчувственны и бездейственны.

На этом уровне может показаться, что Авраам являет собой пример радикального атеизма, безбожника, который склонен апеллировать к простому человеческому чувству там, где его окружение видит духовные сущности. В то же время радикализм отрицания Авраамом в отношении конкретных духовных сущностей позволит ему, в конечном счете, обрести подлинную веру и знание — Первоисточника всех духовных и материальных миров.

Для прояснения этого вопроса обратимся к следующему мидрашу.

Считается, что Терах повел Авраама на суд к Нимроду, правнуку Ноаха и одному из первых царей-язычников, строителю Вавилонской башни, которому Авраам отказался поклониться как божеству. Разгневанный непочтительностью Авраама, Нимрод обратился к нему с новым требованием:

— Поклонись огню как божеству, и я пощажу тебя.

— Огню? — ответил Авраам. — Не правильнее ли поклоняться воде, которая тушит огонь?

— Хорошо, поклонись воде.

— Не поклониться ли лучше облаку, насыщенному водою?

— Я и на это согласен, — поклонись облаку.

— Но разве не сильнее ветер, разгоняющий облако?

— Поклонись же, наконец, ветру!

— Но разве человек не преодолевает и силу ветра?

— Довольно! — воскликнул Нимрод. — Я поклоняюсь огню и тебя заставлю ему поклоняться.

— Бросить его в огонь! — приказал он слугам. — И увидим, спасет ли его тот Бог, которому он поклоняется.

Повели Авраама к калильной печи, связали его, распростерли на каменном помосте, обложили дровами с четырех сторон, с каждой стороны на пять локтей в ширину и на пять локтей в вышину, и подожгли. Но сам В-вышний сошел с неба и спас Авраама от смерти[1].

Таким образом, раскрывается следующий аспект мировоззрения Авраама в соотношении с языческим миром. Если в первом мидраше Авраам отказывает в почитании идолам именно потому, что они никак не способны проявить себя в реальном, физическом качестве, то во втором мидраше он демонстрирует ограниченность любой действительной силы, будь то огонь, вода, облако, ветер или человек. Именно в бесконечности любых изменений обнаруживается В-вышний, превосходящий любую конечную силу и власть, при этом облекающийся в нее, но никак не ограниченный ею. При этом Сам В-вышний не обладает никакими физическими проявлениями, телесными или духовными, однако открыт духовному общению — человеческой молитве, совершаемой в чистоте сердца.

[1] Берейшит Раба, 38.

Это фундаментальное различие проецируется и на различие в путях богопознания. Платоновский Миф обнаруживает всюду подобия, служащие основанием для познания подлинной реальности:

…тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет… И, наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других, ему чуждых средах.

По сути, Миф здесь говорит о «положительном» (или «катафатическом») богословии[1], которое строится на все более и более глубоких обобщениях и сложных понятиях. Напротив, логика Авраама находит свое обоснование в «негативном» («апофатическом») богословии[2], наблюдающем все конечные и ограниченные проявления мира и сознающем бесконечную, непреодолимую границу (но при этом — единство[3]!) между Божественностью, находящейся вне мира, и всеми Его конечными воплощениями.

X

Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она— причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.

— Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

— Тогда будь со мной заодно еще вот в чем: не удивляйся, что

[1] Андреев (2019).
[2] Загоровский (2018).
[3] Левин (2020).

пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь. Да это и естественно, поскольку соответствует нарисованной выше картине.

— Да, естественно.

Завершающие строки Мифа содержат, по сути, квинтэссенцию классического философского мировоззрения, сочетающего идею бесконечного и беспричинного Блага, являющегося источником Истины, Красоты и Добра, но в то же время невозможности достичь блага, находясь внутри человеческого мира и посредством занятий человеческими делами. Именно это движение порождает «стремление душ ввысь», которое обрекает человека на постоянную и неутолимую тоску человеческой души по божественному свету.

Параллельным текстом Традиции к этому фрагменту служит история Надава и Авиѓу, сыновей первосвященника Аарона, принимавших участие в богослужении в переносном Храме (Скинии Завета). В Торе сказано: «Они принесли пред Господом огонь чуждый, какого Он не велел им». И за этим последовало немедленное наказание: «И вышел огонь от Господа, и пожрал их, и умерли они пред Господом»[1].

Комментаторы всех эпох пытались разгадать суть того, что было «огнем чуждым, какого Он не велел им». В разных версиях это объяснялось тем, что:

- они вошли в Святая Святых без разрешения[2];
- во время служения они не облачились во все предписанные священнические одеяния; а также что они не были женаты, и у них не было детей[3];
- они принесли «огонь чуждый»[4], то есть не предписанное приношение благовоний[5];
- они сами приняли решение по вопросу о жертвоприношении, тогда как им следовало посоветоваться со своим учителем Моше[6];

[1] Ваикра, 10:1—2.
[2] Ваикра раба 20:8; Бемидбар раба 3:23.
[3] Ваикра раба, 20:9.
[4] Ваикра, 10:1
[5] Ритба к Йома, 53а.
[6] Р. Элиэзер, в Торат коѓаним, 10:1.

- они совершали храмовую службу в состоянии опьянения[1]

и т. д.

Общим недостатком всех этих объяснений является то, что в каждом из комментариев братья изображены как грешники, нарушающие те или иные законы храмовой службы, но тогда становится совершенно непонятен следующий стих: «И сказал Моше Аѓарону: “Это то, что говорил Господь. Когда сказал: «Я освящусь **близкими** ко Мне, и буду чтим при всем народе»”. И безмолвствовал Аѓарон» (Ваикра, 9:3). Иными словами, либо грехи, совершенные братьями, никак не повлияли на их близость ко В-вышнему, либо причина их смерти в чем-то ином.

Учение Ребе Менахем-Мендела Шнеерсона[2] заключается в том, что главной причиной смерти братьев была их готовность отказаться от всего, включая саму жизнь, в своем стремлении к святости, своеобразный «избыток духовности», который оборачивается грехом. И для понимания связи этого сюжета с обсуждаемой нами темой «стремления души ввысь» обратимся к фундаментальному тексту хасидской традиции — книге «Тания», наиболее известному труду основоположника хасидизма Хабада — Рабби Шнеур-Залмана Шнеерсона («Алтер Ребе»).

Не вдаваясь в глубины этого текста, отметим лишь одну идею, имеющую непосредственное отношение к нашему нынешнему исследованию: человек есть изначально существо, обладающее и Божественной, и животной душой, но главной задачей его земного существования является привнесение святости (со стороны Божественной души) в материальную жизнь этого мира. Это возможно лишь в той мере, в которой человек, черпая силу в святости Торы и заповедей, полученных из Откровения, наполняет ими свою повседневную жизнь (движение сверху — вниз), но при этом возносит молитву В-вышнему, благодаря Его за данные силы и благословения (движение снизу — вверх).

Таким образом, мы можем осмыслить некоторую фундаментальную точку расхождения в том, что находится в первооснове Мифа и Традиции. С одной стороны, они кажутся едиными в том

[1] Р. Ишмаэль в Ваикра раба, 12:1.

[2] Ликутей сихот, т. 3, с. 987.

отношении, что утверждают первичность и абсолютное превосходство невидимого, высшего мира над миром видимым, физически ощутимым. Однако, они принципиально расходятся в понимании смысла этой реальности: в то время, как для Мифа идея восхождения души к своему первоисточнику оказывается единственным и совершенным благом, смысл Традиции — в установлении посредством человеческого действия постоянного «противоположно направленного движения» между высшими и низшими мирами. Только вознесение жертв (в отсутствие Иерусалимского Храма — молитва) может соединить душу каждого живущего с ее Первоисточником, но и это не является целью и завершением. Напротив, по созданному каналу, благословения из высших миров с необходимостью должны прийти во внешний, физический мир, и напротив; любое благословение свыше — есть основание и источник для нового, еще более усердного служения. По сути, мы оказываемся в пространстве противостояния между двумя мировоззрениями: иерархического упорядоченного интеллектуально-постигаемого античного Космоса — и Божественного мира, проницаемого непрерывным движением духовных и физических сил каждого человека.

В заключении отметим: «Миф о пещере» в пространстве и времени еврейской религиозной Традиции дает мощный импульс к осмыслению сходств и различий между этими феноменами и одновременно позволяет выявить культурно-исторический и образовательный потенциал их диалога.

Материал поступил в редакцию 27.02.2025
Материал поступил в редакцию после рецензирования 4.03.2025

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Holman, T. (2023). “Return to the Cave: Philia, Eros, and the Erotic-Hermetic Structure of the Philosophical Life”, *Perspectives on Political Science*, 53(1), 25–33.

Majolino, C. (2023). “Husserlian Shadows in Plato’s Cave: Layers of Contingency and Fictional Variations on Self-Awareness”, in S. Geniusas, ed. *Varieties of Self-Awareness. Contributions to Phenomenology.* Springer Nature, 3–25.

Mrugalski, D. (2023). “The Platonic-Biblical Origins of Apophatic Theology: Philo of Alexandria’s Philosophical Interpretation of the Pentateuchal Theophanies”, *Verbum Vitae,* 41(3), 499–258.

Spanakis, M. (2022). “Plato’s Allegory of the Cave and the Early Christian Concept of ‘True Light’ in the Metaphrasis Psalmorum (138.9-23) of Apollinaris of Laodicea”, *Pnyx: Journal of Classical Studies*, 1(2), 137–162.

Tyson, P. (2015). “The Politics of the Metaphysical Imagination. Critiquing transnational corporate power via Plato’s cave”, *Im@go. A Journal of the Social Imaginary*, 1(6), 151–170.

Андреев, А.Ю. (2019) Катафатическое богословие и его роль в формировании европейской социально-гуманитарной мысли: историко-философский анализ, *Вопросы философии,* 4, 56–73 [Andreev, A.Yu. (2019) Katafaticheskoe bogoslovie i ego rol` v formirovanii evropejskoj social`no-gumanitarnoj my`sli: istoriko-filosofskij analiz. Voprosy` filosofii, 4, 56–73]

Загоровский, М.В. (2018). Апофатическое богословие как источник негативного мышления: влияние на развитие европейской философии и социально-гуманитарных наук, *Философские науки,* 2, 78–94. [Zagorovskij, M.V. (2018) Apofaticheskoe bogoslovie kak istochnik negativnogo my`shleniya: vliyanie na razvitie evropejskoj filosofii i social`no-gumanitarny`x nauk. Filosofskie nauki, 2, 78–94.]

Иванова, Е.А. (2017). Бог философов как первоисточник мира: метафизические основания европейской традиции, *Философские науки*, 3, 45–62. [Ivanova, E.A. (2017) Bog filosofov kak pervoistochnik mira: metafizicheskie osnovaniya evropejskoj tradicii, Filosofskie nauki, 3, P. 45–62.]

Кузнецов, А.В. (2020). Бог жизни и Бог живых: антропоцентрическая парадигма в еврейской традиции, *Религиоведение*. 1, 87–104. [Kuzneczov, A.V. (2020) Bog zhizni i Bog zhivy`x: antropocentricheskaya paradigma v evrejskoj tradicii, Religiovedenie. 1, 87–104.

Левин, М.Г. (2020). Теология 'Шма Исраэль': единобожие как основа еврейской идентичности, *Вестник религиоведения*, 3, 78–95. [Levin, M.G. (2020) Teologiya 'Shma Israe`l`': edinobozhie kak osnova evrejskoj identichnosti, Vestnik religiovedeniya, 3, 78–95.]

Петров, Д.А. (2021). Метанойя как покаяние и перемена мышления: сравнительный анализ в иудаизме и христианстве, *Религиоведческие исследования,* 4, 112–130. [Petrov, D.A. (2021) Metanojya kak pokayanie i peremena my`shleniya: sravnitel`ny`j analiz v iudaizme i xristianstve, Religiovedcheskie issledovaniya, 4, 112–130.]

Полякова, О.Л. (2013). Античный миф о пещере в контексте европейской культурной традиции. *Вестник ННГУ*, 6(2), 292–295 [Polyakova, O.L. (2013) Antichny`j mif o peshhere v kontekste evropejskoj kul`turnoj tradicii. *Vestnik NNGU,* 6(2), 292–295]

Семенов, А.В. (2018). Миф о пещере Платона как метафора проблематизации человеческого познания, *Философские науки*, 5, 34–51. [Semenov, A.V. (2018) Mif o peshhere Platona kak metafora problematizacii chelovecheskogo poznaniya, Filosofskie nauki, 5, 34–51.]

Смирнова, О.В. (2019). Пещера Махпела: святое место патриархов и его роль в формировании религиозной идентичности в иудаизме, *Вестник религиоведения*, 2, 34–52. [Smirnova, O.V. (2019) Peshhera Maxpela: svyatoe mesto patriarxov i ego rol` v formirovanii religioznoj identichnosti v iudaizme, Vestnik religiovedeniya, 2, 34–52.]

## "THE MYTH OF THE CAVE" IN THE SPACE AND TIME OF THE EXEGETICAL MIDRASH

Alexander G. BERMUS

The article explores the interpretation of Plato's *Myth of the Cave* within the context of the Jewish religious tradition. The author analyzes this philosophical text — one of the key constants of European cultural tradition for over two millennia — through the lens of Midrash, a genre of exegesis that seeks to uncover deeper meanings in fundamental Jewish texts. Special attention is given to parallels between Platonic teachings and narratives from the Torah, Psalms, and other sacred Jewish texts. The study examines themes such as human nature, liberation from the bonds of ignorance, the perception of light and shadow, and the problem of divine knowledge. At the same time, the author identifies both points of convergence and fundamental differences between ancient philosophical thought and the Jewish religious tradition. The article compares different approaches to divine knowledge: Plato's kataphatic method, which is based on gradual ascent from visible images to the highest reality, and Abraham's apophatic worldview, which recognizes the infinite boundary between the Divine and all finite manifestations of the world. The study argues for the possibility of a fruitful dialogue between classical philosophy and the Jewish religious tradition by employing the methodology of exegetical Midrash in the analysis of Plato's text. This approach not only deepens our understanding of both traditions but also reveals their cultural, historical, and educational potential. This research may be of interest to scholars in the fields of philosophy of education, theology, culture studies, and intellectual history, offering a new perspective on the interaction between ancient traditions and philosophical systems.

# КАЛКИДИЙ О СООТВЕТСТВИИ УЧЕНИЯ ПЛАТОНИКОВ И ИУДЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

(In Tim. 256: 3-11)*

М.С. ПЕТРОВА

В статье, применительно к представлениям Калкидия (V в. [?]) о месте человека в мироздании, а также свойствах его души, претерпевающей различного рода воздействия внешних сил, анализируется фраза из Калкидиева «Комментария на Платоновский “Тимей”» (cap. 256, vv. 3-11 [Waszink 1962]) о соответствии учения платоников и иудейской философии (Platonico dogmati Hebraica philosophia). В ней речь идет о снах и их делении на те, которые предвещают будущее, и те, которые не содержат предсказаний. Показано, *что* понимает Калкидий под платоническим учением о снах; обозначены причины происхождения снов (согласно Платону), в том числе пережитые человеком душевные волнения и божественный промысел; сопоставлены сны и исходящие свыше наставления у Платона с таковыми у Калкидия (за исключением «откровения» [revelatio]). Отмечено, что иудейскую философию (в том, что относится к интерпретации снов) представляет Филон Александрийский. Обсуждаются соответствия в рассуждениях Филона и Калкидия, а именно: совпадения visum («видения») и spectaculum («зрелища») Калкидия с посылаемыми Богом человеку образами у Филона; условно сопоставлено admonitio

* Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ, в рамках исследовательского проекта № 24–18–00349 «Представления о мире и мироздании в историческом контексте и социокультурном развитии европейского общества».

*HYPOTHEKAI*
2025. Вып. 9. С. 131–144
УДК 9.94; 1.129

*HYPOTHEKAI*
2025. Issue 9. P. 131–144
DOI: 10.32880/2587-7127-2025-9-9-131-144

(«наставление») Калкидия со вторым видом снов Филона (которые происходят, когда ум / душа человека движется вместе с Умом вселенной); показано соотношение revelatio («откровения») Калкидия с библейскими откровениями, носящими эсхатологический характер.

Комментарии, посвященные разъяснению трудных для понимания мест авторитетного текста, занимали особое место в развитии европейской философской мысли на протяжении длительного периода (VI в. до н.э. – XVI в.)[1] и, как следствие, оказали влияние на становление теоретического образования[2]. В их числе Калкидиев «Комментарий»[3] на Платоновский диалог «Тимей» (V в. [?])[4], отразивший в себе самые разные, зачастую конфликтовавшие между собой, идеи, понятия и концепции античной философии.

В контексте представлений Калкидия о месте человека в мироздании[5], свойствах индивидуальной души[6], претерпевающей раз-

[1] О возникновении европейской комментаторской традиции, см.: Шичалин (1989). С. 68–77.

[2] Здесь мы имеем в виду направленность античного образования на усвоение знания и задействование разных способов и методов изложения материала: от пространных речей и лекций до предметных и целенаправленных бесед и диалогов. В числе последних так называемая сократическая беседа (или диалог Сократа). Целью такого «взаимодействия» служит постановка проблемы наставником там, где обучающийся ее не усматривал, решением которой является выработка формулировки общего понятия или определения. См. также: Кошелева (2018). С. 1–3.

[3] Комментарий Калкидия предваряет его же перевод на латинский язык обширного фрагмента из «Тимея» (17 – 53c). В этом фрагменте рассматриваются темы «бытия» (27d), физического и вечного миров (28a – 29d), Космоса (как «живого существа», обладающего умом и душой [29a – 30c]); обсуждаются свойства Вселенной (30a – 34b), ее форма, четыре физических элемента, эфир как прозрачная разновидность воздуха (58b), а также время, именуемое «вечным образом» (37d), греческая теогония (41a).

[4] О Калкидии, возможном времени его жизни, творческом наследии, востребованности его трудов в Средние века, см.: Петрова (2024).

[5] Петрова (2025).

[6] См. также опубликованную в этом выпуске (с. 145–158) статью: Петров Ф.В. Кассиодор, Августин и Макробий об индивидуальной душе (к вопросу о «согласии» языческой философии и христианского учения).

личного рода воздействия внешних сил, особый интерес вызывает фраза, требующая тщательного изучения. В ней речь идет о снах и их делении на те, которые предвещают будущее, и те, которые не содержат предсказаний[1] (*In Tim.* 256, 3-11)[2]:

> Consentit huic *Platonico dogmati Hebraica philosophia*; appellant quippe illi uarie, ut *somnium* et item *uisum*, tum *admonitionem*, etiam *spectaculum* nihiloque minus *reuelationem*: somnium quidem, quod ex reliquiis commotionum animae diximus oboriri, uisum vero, quod ex *diuina uirtute* legatur, admonitionem, cum *angelicae bonitatis consiliis* regimur atque admonemur, spectaculum, ut cum uigilantibus offert se uidendam *caelestis potestas* clare *iubens aliquid aut prohibens* forma et uoce mirabili, reuelationem, quotiens ignorantibus sortem futuram *imminentis exitus* secreta panduntur".
>
> Согласно *учению платоников* и *иудейской философии* это называется по-разному, например, «*сон*» (somnium), а также «*видение*» (visum) и «*наставление*» (admonitio), и даже «*зрелище*» (spectaculum)[3], и кроме того «*откровение*» (revelatio); мы говорим, что «сон» возникает от пережитых душевных волнений; «видение» посылается нам божественной силой; «наставление» направляет и увещевает нас через советы, [даваемые] ангельской благостью; «зрелище» [имеется], когда *небесная сила* делает себя явной бодрствующим, ясно приказывая или запрещая что-либо посредством чудесных образов или голоса; «откровение» всякий раз возвещает неведающим [того] будущий удел [и] тайны *назначенной* [им] *кончины*, о котором сколько раз мы были в неведении[4].

Очевидно, что Калкидий пишет не только о снах, но и о других знамениях («видении», «наставлении», «зрелище», «откровении»), благодаря которым человеку сообщается нечто свыше. Как сны, так

[1] О попытках деления снов в Античности на различные категории и классы, их систематизации, см.: Петрова (2010). С. 176–207.

[2] Waszink (1975). P. 265. Этот фрагмент «Комментария» Калкидия входит в так называемый «трактат» «Об образах» (De imaginibus), разъясняющий выдержки из «Тимея» (46ce).

[3] Возможно, термин "spectaculum" восходит к Тертуллиану и его «О зрелищах» (De spectaculis). См. *ниже*.

[4] Перевод наш. — *М. П. Курсивом* выделены рассматриваемые *ниже* термины и понятия.

и знамения (согласно Калкидию) наступают по разным причинам, соответственно, или от душевных волнений, претерпеваемых человеком, или от воздействия на него божественной / небесной силы. Но если сны ничего не означают, то знамения могут предвещать будущее[1].

Здесь же обратим внимание и на слова Калкидия о соответствии учения платоников (Platonicum dogma) и иудейской философии (Hebraica philosophia). Согласно общему мнению в том, что относится к интерпретации снов, иудейскую «философию» представляет Филон Александрийский (ок. 25 г. до н.э. – 50 г. н.э.)[2]. Но возникает вопрос, *что* понимает Калкидий под *платоническим* учением?

Чтобы ответить на него, следует рассмотреть другие места Калкидиева «Комментария» (cap. 253 – 255), где наш автор выражается более ясно. Согласно Калкидию, Платон, изучая сны, приходит к заключению, что существует более одного источника их происхождения. Так, во-первых (1), есть сны, которые являются следствием пережитых волнений, обусловленные случившимися ранее событиями (cap. 253, vv. 14-15)[3]; во-вторых (2), сны возникают по божественному промыслу (cap. 254, 19-21)[4]; в-третьих (3), сны воз-

[1] Это мнение Калкидия соответствует традиционным позднеантичным классификациям (см.: Петрова [2010]. С. 208-209).

[2] См.: Waszink (1941). P. 65 sq.; Kessels (1969). P. 401–402.

[3] Эти строки Калкидий переводит так (см. Waszink [1975]. P. 261): "...gigni quippe uel ex reliquiis cogitationum et accidentis alicuius rei stimulo, ut in nono Politiae libro docet...". Ср. у Платона (Государство 571b – 572b), где сказано, что страсти и вожделения проявляются у человека невоздержанного во время сна, когда пробуждается «дикое» и «звероподобное» начало его души. Напротив, воздержанный человек может укротить свои «яростное» и «вожделеющее» начала с помощью разумного начала. Такому человеку не будут мерещиться во сне беззаконные видения.

[4] См.: Waszink (1975). P. 262: "...at uero somniorum, quae *diuina prouidentia* uel *caelestium potestatum amore iuxta homines oboriuntur*, causam rationemque exposuit in eo libro qui Philosophus [здесь речь идет о «Послезаконии». — *М. П.*] inscribitur". Примеры Калкидий приводит из диалогов «Критон» 44ab (где сказано о вещем сне, полученном по божественной воле) и «Федон» 60e – 61b (где речь идет о сне-наставлении, также полученном по божественной воле).

никают из-за человеколюбия небесных сил (cap. 254, 19-21)[1]; в-четвертых (4), и бодрствующий человек не остается без помощи благосклонного божества, которое руководит его действованиями (cap. 255, 19–20)[2].

Исходящие свыше сны (2, 3) и наставления (4) у Платона можно сопоставить с перечисленными выше у Калкидия в рассматриваемой нами фразе (cap. 256, vv. 3–11) — «сном» (somnium), «видением» (visum), «наставлением» (admonitio) и «зрелищем» (spectaculum)[3]; однако для «откровения» (revelatio) соответствие не находится[4].

---

[1] Текст см. *выше*, в примеч. 4.

[2] См.: Waszink (1975). P. 263: “Denique etiam uigilanti non deerat propitia diuinitas quae eiusdem moderaretur actus, ut Plato demonstrat in *Euthydemo*...”. (Здесь у Калкидия неточность: это не платоновский диалог «Евтидем», а «Феаг» [128d], т.к. далее речь идет о демоне Сократа.)

[3] Соответствие четко прослеживается для терминов “somnium” и “spectaculum”; объяснения для “visum” и “admonitio”, скорее, «иудейского» происхождения. То, что последние находят похожие черты в платоническом учении, следует из строк главы 254, 19-21 (текст см. *выше*, в примеч. 4, с. 134), где можно видеть, что “divina providentia” противопоставляется “caelestium potestatum amore”, несмотря на то, что причиной для “visum” является “divina virtus”, а для “admonitio” — “angelicae bonitatis consilia” (см. *выше* цитируемый фрагмент). См.: Kessels (1969). P. 403 (n. 8).

[4] Изложение Калкидия отчасти соотносится с таковым и у других авторов. Под Калкидиево определение «сна» (somnium) подходят различные виды снов (в основном, это «непредсказывающие» сны). Так, его “somnium” возможно отождествить с ἐνύπνιον Артемидора (и, соответственно, с “insomnium” у Макробия). С Калкидиевым «видением» (visum), с учетом причины его наступления (“quod ex divina virtute legatur” — здесь глагол “legatur” рассмотрен как indicativus от “legare”, «посылать» — о выборе чтения, см.: Kessels [1969]. P. 404–405), можно соотнести образы, посылаемые человеку Богом у Филона (De somn. I, 1, 1–3; ср. Платон. Апология Сократа 33c). Определение, которое Калкидий дает «наставлению» (admonitio), не позволяет сопоставить его с определенным видом снов в латинской традиции, например, у упомянутого выше Макробия (Comm. I, 3); однако контекст приводимых Калкидием примеров позволяет сравнить его с Макробиевым «прорицанием» (oraculum). «Зрелище» (spectaculum) появляется у Калкидия в связи с его упоминанием о демоне Сократа (cap.

Очевидно, что четыре класса ниспосылаемых свыше описанных Калкидием явлений имеют небесное происхождение; напротив, “somnium” у него не посылается божеством, но является лишь реакцией на предшествующие переживания. Возникающий от пережитого “somnium” Калкидия может соответствовать «тяжелым снам», о которых Платон упоминает в «Государстве» (571–572b)[1]. Релевантный фрагмент из него (Ib. 571b sqq.) Калкидий переводит в своем «Комментарии».

В целом, Калкидий рассматривает сон только как один из видов знамений («видений», «наставлений», «откровений»). Таким образом, он вполне мог допускать и наличие пророческих снов (как это делает Платон в «Тимее» [71b – 72b][2]), хотя он и не высказался

---

255, vv. 19–20 sqq.), руководящем поступками человека. Так, Калкидий, с одной стороны, отмечает “prohibens” — запрещение демона что-то сделать, с другой, напротив, упоминает о “iubens aliquid” — повелении что-то совершить (видимо, пытаясь придать как можно больше ясности этой категории) (текст см. *выше*, с. 133). Ср. у Платона (*Феаг* 128d): «Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений — это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я не собирался делать, указывает мне отступиться, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советуется со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать» (пер. С.Я. Шейнман-Топштейн)». В текстах других авторов для “spectaculum” у Калкидия соответствий нет. «Откровение» (revelatio) у Калкидия — это возвещение человеку его участи и судьбы. Заметим также, что у Макробия (*Comm*. I, 3, 13; 16) также говорится о том, что Сципиону была открыта и его судьба, и победа Рима.

[1] Здесь Платон пишет, что страсти и вожделения проявляются у человека невоздержанного во время сна, когда пробуждается «дикое» и «звероподобное» начало его души. Напротив, воздержанный человек может укротить свои «яростное» и «вожделеющее» начала с помощью разумного начала. Такому человеку не будут мерещиться во сне беззаконные видения. Таким образом, трихотомическому устройству Платоновской души (имеющей «разумное», «яростное» и «вожделеющее» начала) соответствуют три вида сна.

[2] В этом месте диалога утверждается, что пророческие сны происходят от воздействия разумной части души на печень человека, и что пророческий дар может быть лишь у человека, помраченного умом: «...никто, находясь в своем уме, не бывает причастен боговдохновенному и истин-

об этом открыто (возможно, потому что это выходило за рамки его рассуждения).

Если учесть мнение Калкидия, что иудейская «философия» находится в согласии с учением платоников (т.е. учение Библии можно интерпретировать в контексте платонизма[1], как это делает Филон[2]), то возникает вопрос, нет ли соответствий между рассуждениями Калкидия и Филона...

У Филона к первому виду относятся «...ниспосланные богом сновидения... когда божественное посылает [человеку] во сне образы, приспособленные к человеческому постижению» (De somn. I, 1, 1–3) — и это то, «что [происходит] от Бога, как начинателя движения [сновидения], невидимо внушающего нам то, что неочевидно для нас, но ведомо Ему» (Ib. II, 2, 1–3). Ко второму виду снов следует отнести тот, который происходит тогда, когда «наш ум движется вместе с [Умом] вселенной, и кажется выходящим из себя и богоодержимым, как способный предвосхищать и провидеть нечто из будущего» (Ib. I, 2, 1–4); «при котором душа, движущаяся вместе со вселенной и одержимая богом, исполняется безумия и, сколь возможно, предсказывает многое из того, что должно произойти» (Ib. II, 2, 3 – 3, 1). Третий вид снов у Филона «тот, при котором душа, куда бы она не выходила из себя, и не исполнялась корибантства[3]

---

ному пророчеству, но лишь тогда, когда мыслительная способность связана сном, недугом либо неким приступом одержимости. Напротив, дело неповрежденного в уме человека — припомнить и восстановить то, что изрекла во сне либо наяву эта пророческая или вдохновленная природа, расчленить все видения с помощью мысли и уразуметь, что же они знаменуют — зло или добро — и относятся ли они к будущим, к минувшим или к настоящим временам» (пер. С.С. Аверинцева).

[1] Имеется в виду философия среднего платонизма (условное название периода развития философии Платона после того, как была закрыта Платоновская Академия [87 г. до н.э.] и до распространения неоплатонизма [III в.]. Для этого времени характерен «эклектизм», синтез с аристотелизмом, пифагорейством и стоицизмом).

[2] См.: Wendland (1898; repr. 1962). P. 204–306 (TLG 0018–019).

[3] То есть одержимости. Корибанты — дикие оргиастические демоны, связанные с культом Матери Земли и прославлявшие ее в исступленных плясках с употреблением оглушающих инструментов и со звериными воплями. См.: Лосев (2000). С. 162.

и боговдохновенности, провидит будущее посредством прорицательной силы» (Ib. II, 1, 4 – 2, 1)[1].

Соответственно, первому виду снов Филона (то есть образам, посылаемых человеку Богом), соответствует «видение» (visum) Калкидия. С некоторой степенью условности ко второму виду снов у Филона (то есть снам, полученным, когда ум (душа) движется вместе с Умом вселенной), соответствует Калкидиево «наставление» (“admonitio”). “Somnium” Калкидия не находит соответствий у Филона, поскольку Филон пишет только о снах, посланных Богом, а Калкидий — только о снах, спровоцированных дневными переживаниями.

Остается неясным, почему Филон в дошедшей до нашего времени части своего трактата о снах не упоминает о «видениях», которые случаются у человека в состоянии бодрствования. Ведь “spectaculum” вполне можно было бы соотнести с ὅραμα («видениями») из «Септуагинты» (где ὅραμα довольно частое явление)[2]. Но, как уже отмечалось, “spectaculum” Калкидия из-за упоминания “caelestis potestas” (cap. 256, vv. 3–11) имеет незначительную связь с первым видом снов Филона (то есть образами, посылаемыми человеку Богом).

Сопоставить Калкидиево «откровение» (revelatio) с каким-либо видом снов Филона не представляется возможным. И это единственный случай, когда термин “revelatio” используется в нехристианской литературе[3] (хотя сам Калкидий, скорее всего, все же имел к христианству какое-то отношение[4]). Возможно, “revelatio” появилось как перевод Тертуллианом греческого ἀποκάλυψις («откровение»)[5] — это «новое» слово фигурировало в учёной литературе во

[1] См. также: Петрова (2010). С. 189–194.

[2] Неслучайно Филон разъясняет сны из «Книги Бытия»; таким же образом он мог бы поступить и с видениями. См.: Philo. *De somn.* I–II (Wendland, 1898; repr. 1962). P. 204–306 (TLG 0018-019). Филон толкует сны Иакова (кн. I), Иосифа, фараона, его хлебодара и виночерпия (кн. II). См. Книга Бытия 28, 12–15; 31, 10–13; 37, 5–10; 40; 41; 42, 9; 46, 1–5.

[3] См.: Mohrmann (1932; repr. 1965). P. 144; Kessels (1969). P. 499.

[4] См.: Waszink (1962). P. xi; Петрова 2024.

[5] Напр., см.: Tert. De spectaculis 29 (PL 1, 659BC): “Quid enim jucundius... quam veritatis revelatio...” — «Что может быть отраднее... чем

времена Калкидия. Если принять такое допущение, то термин “revelatio” мог обозначать не только «откровение», но и «видение» (хотя “revelatio” все же употреблялось по отношению к тем снам, которые имели характер откровения[1]). Скорее всего, Калкидий, не найдя у Платона[2] ничего похожего на библейское слово ἀποκάλυψις, использовал уже имеющееся в его время объяснение этого термина, не обращаясь к текстам Платона. Более того, фраза Калкидия “imminentis exitus” (досл. «неминуемый исход»)[3] могла иметь эсхатологическое значение, такое же, как было у ἀποκάλυψις в Ветхом

---

[познание] истинного откровения...» (пер. Э. Юнца, с изм.); Idem. Adversus Hermogenem 11 (PL 1, 207B): “...revelatio filiorum dei...” — «...откровение сыновей божьих» (ср. Рим 8:19); Idem. Adversus Marcionem IV, 35 (PL 1, 448C): “...ubi in lapidis aenigmate utraque revelatio ejus apud David canebatur...” — «...где в камнях загадочно [воспевались] оба его откровения у Давида» (ср. Пс 117:21–23); Idem. *De anima* 9, 3 (PL 1, 659A): “...gratiae per revelationem” — «...через откровение благодати» и др. — см. Teeuwen (1926). P. 18; Mohrmann (1965). P. 80–81.

[1] Ср. у Андрея Кесарийского (*Толк. на Ап*. I): «Апокалипсис (ἀποκάλυψις) есть откровение сокрытых тайн, бывающее во время озарений владычествующего ума или в видениях, посылаемых Богом во сне, или в состоянии бодрствования при помощи божественного осияния», цит. по: Толкование... (1901; репр. 1992). С. 5. Конечно, для примера предпочтительно более древнее свидетельство, чем это, относящееся к VII в. В этом смысле текст Климента Александрийского (*Строматы* I, 29) более показателен, несмотря на то, что автор не упоминает о снах: «Превосходно выразилась в откровении (ἀποκάλυψιν) Герме божественная Добродетель. “Видения и откровения (ἀποκαλύμματα)... необходимы лишь лицемерной душе, спрашивающей самое себя: *Существуют ли эти вещи на самом деле или нет?*”» (пер. Н. Корсунского, ред. Ю.С. Терентьева), цит. по.: Отцы и учителя Церкви... (1996). С. 117. Также см.: II Кор 12:1: «Неполезно хвалиться мне; ибо я приду к видениям и откровениям (ἀποκάλυψεις)» — в Вульгате дается перевод этих слов, как “visiones et revelationes”. Но вряд ли возможно выявить различия между видением человека в бодрствующем состоянии и видением во сне. Однако, как представляется, то, что согласно Калкидию Hebraica philosophia сопоставляет видения и сновидения очевидно.

[2] Действительно, Калкидий не приводит ни одного примера из работ Платона для «откровения». Можно лишь предположить, что если бы они были в текстах Платона, Калкидий обязательно бы их упомянул.

[3] Текст см. *выше*, с. 133.

Завете[1]. Возможная принадлежность Калкидия к христианству вполне объясняет его знание Ветхого Завета. Однако возможно и то, что об откровениях (ἀποκάλυψεις) могла идти речь в ныне утраченной части сочинения Филона о снах (наряду с другими рассуждениями о снах и видениях из Ветхого Завета, среди которых могли быть и ὁράματα). Это предположение, конечно, нельзя доказать, но знание Калкидием работ Филона объясняет его утверждение о согласии Platonicum dogma и Hebraica philosophia[2], несмотря на тот факт, что сравнение пяти видов реалий Калкидия и трех видов снов Филона[3] весьма затруднительно.

Кратко повторим полученные выводы: “somnium” («сон») Калкидия не находит соответствия у Филона. Этот термин мог бы соответствовать тому виду его снов, которые не предсказывают будущее (если о таковых говорилось в утраченной части трактата Филона о сновидениях). “Visum” («видение») Калкидия совпадает с первым видом снов Филона, т.е. образами, посылаемыми Богом человеку. “Admonitio” («наставление») Калкидия условно может быть сопоставлено со вторым видом снов Филона (т.е. снам, полученным, когда ум / душа движется вместе с Умом вселенной). “Spectaculum” («зрелище») Калкидия имеет связь, хотя и слабую, с первым видом снов Филона, поскольку Калкидий упоминает “caelestis potestas”[4]. И это такой вид снов, в котором Бог непосредственно сообщает нечто человеку[5]. “Revelatio” («откровение») Калкидия соотносится

[1] Для “exitus” в таком контексте, см.: Тертуллиан. О воскресении плоти 25: “...in exitu saeculi” (PL 2. 831AB; Тертуллиан. *Избранные сочинения* [1994]. С. 210, 410, примеч. 1). Ср. также Tert. De monogamia 16 (952A): “...illo ultimo exitu saeculi”. В тексте Тацита “imminens” употребляется в таком же смысле, см. Tacitus. Historia I, 86: “...omen imminentium cladium” — об этом: Kessels (1969). P. 410 (n. 1).

[2] Здесь следует указать на не устаревшую ныне работу L. Deubner “De incubatione capita quattuor” (см. Deubner [1900]. P. 1–14), в которой приводятся и обсуждаются различные соответствия между классификациями снов, имеющимися у Артемидора, Макробия, Никифора Великого, Иоанна Солсберийского и пс.-Августина.

[3] См. Kessels (1969). P. 410–411.

[4] Текст см. *выше* (с. 133).

[5] В Греции такой личный контакт между богом и человеком мог быть достигнут благодаря посещению святилищ. Это объясняет связь определе-

с библейскими откровениями, которые носят эсхатологический характер. И хотя как Филон, так и Калкидий могли допускать наличие и других видов снов, отсутствие упоминаний о них в сохранившихся сочинениях делает дальнейшее сравнение невозможным.

Можно заключить, что Калкидий, упомянув об иудейской философии, мог иметь в виду тексты Филона, которые сам Калкидий воспринял через более поздних авторов-платоников. В целом же, его рассуждение о снах представляется достаточно хорошо разработанным, но весьма сложным для восприятия. Вероятно по этой причине оно не нашло отражения у последующих авторов.

Материал поступил в редакцию 20.02.2025
Материал поступил в редакцию после рецензирования 10.03.2025

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

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

TLG — Tesaurus Linguae Latinae, 1991.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

За исключением особо оговоренных случаев оригинальные тексты, см. в электронных базах данных и / или открытом доступе сети Интернет. Переводы на русский и новоевропейские языки, см. по имени автора и названию сочинения, а также по имени переводчика в любых доступных изданиях или сети Интернет.

Deubner, L. (1990) *De incubatione capita quattuor*. Leipzig: B.G. Teubner.

Kessels, A.H.M. (1969) “Ancient Systems of Dream-Classification”, *Mnemosyne*. 4(22) [Bibliotheca Classica Batava. Liège], 389–424.

---

ния Калкидия для “spectaculum” с замечаниями Макробия об “oraculum”. Калкидий, однако, применяет “spectaculum” к людям, которые проснулись (vigilantibus), хотя Макробий недвусмысленно добавляет “in somniis”. В святилищах такие контакты между богом и человеком часто достигались тогда, когда последний находился в пограничном состоянии между бодрствованием и сном. Несмотря на это Калкидий относит “spectaculum” к категории снов (см. Calc. *In Tim*. 256 [Waszink 1975. P. 264, l. 18]: “Multiformis ergo est ratio somniorum...”).

Mohrmann, C. (1932) *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des Hl. Augustin.* Unpubl. diss. (repr. 1965).

Teeuwen, S. (1926). *Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian: Ein Beigrag Zum Studium der christlichen Sondersprache*. Paderborn: Johnson Reprint Corporation.

Waszink, J.H. (1941). "Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quellen", *Mnemosyne,* 9, 65–85.

Waszink, J.H. (1962). *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, in J.H. Waszink, ed. Londini – Leidae: Editio Brill [Plato Latinus. Vol. IV].

Waszink, J.H. (1975). "Praefatio", in J.H. Waszink, ed. *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Londini et Leidae: Editio Brill, ix–clxxxiii.

Wendland, P. (1898). "Philo. *De somniis*. Lib. I–II", in P. Wendland, ed. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, Vol. 3. Berlin: Reimer, 204–306 (repr.: De Gruyter, 1962) (TLG 0018-019).

Кошелева И.В. (2018) «Развитие педагогики и образования в античном мире», в: *Проблемы и перспективы развития образования: материалы IX Международной научной конференции*. Краснодар, 1–3. — https://moluch.ru/conf/ped/archive/ 306/14447 (февраль, 2025) [Kosheleva I.V. (2018) «Razvitie pedagogiki i obrazovaniya v antichnom mire», v: *Problemy i perspektivy razvitiya obrazovaniya: materialy IX Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii*. Krasnodar, 1–3. — https://moluch.ru/conf/ped/archive/306/14447 (fevral', 2025)].

Лосев, А.Ф. (2000). *История античной эстетики. Т. 2. Софисты. Сократ. Платон*. М.: Фолио. — https://predanie.ru/book/219661-iae-ii-sofisty-sokrat-platon/ (февраль, 2025) [Losev, A.F. (2000). *Istoriya antichnoi estetiki. T. 2. Sofisty. Sokrat. Platon*. M.: Folio. — https://predanie.ru/book/219661-iae-ii-sofisty-sokrat-platon/ (fevral', 2025).].

*Отцы и учители Церкви III века. Антология в 2 томах*. (1996). М.: Либрис [*Ottsy i uchitelya Tserkvi III veka. Antologiya v 2 tomakh*. (1996). M.: Libris].

Петрова, М.С. (2010). «Онейрокритика в Античности и в Средние века», в: *Интеллектуальные традиции Античности и Средних веков (исследования и переводы)*, сост. и общ. редакция М.С. Петровой. М.: Кругъ, 176–228 [Petrova, M.S. (2010). «Oneirokritika v Antichnosti i v Srednie veka», v: *Intellektual'nye traditsii Antichnosti i Srednikh vekov (issledovaniya i perevody)*, sost. i obshch. redaktsiya M.S. Petrovoi. M.: Krug", 176–228].

Петрова, М.С. (2024). «К вопросу о Калкидии и его текстах», *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. Вып. 4 (138). Т. 15. Мир

личности в странах Запада: история — политика — культура. — http://history.jes.su/ (февраль, 2025) [Petrova, M.S. (2024). «K voprosu o Kalkidii i ego tekstakh», *Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal «Istoriya»*. Vyp. 4 (138). T. 15. Mir lichnosti v stranakh Zapada: istoriya — politika — kul'tura. — http://history.jes.su/ (fevral', 2025)].

Петрова, М.С. (2025). «Универсум Калкидия в контексте зарубежной историографии XX века», *Электронный научно-образовательный журнал «История»* (в печати) [Petrova, M.S. (2025). «Universum Kalkidiya v kontekste zarubezhnoi istoriografii XX veka», Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal «Istoriya» (v pechati)].

Тертуллиан. *Избранные сочинения* (1994). *Квинт Септимий Флорент Тертуллиан. Избранные сочинения*, сост., вступит. ст. и общ. ред. А.А. Столярова. М., 1994 [Tertullian. Izbrannye sochineniya (1994). *Kvint Septimii Florent Tertullian. Izbrannye sochineniya*, sost., vstupit. st. i obshch. red. A.A. Stolyarova].

*Толкование на Апокалипсис Святого Андрея, Архиепископа Кесарийского*. (1901). М. (репр. 1992) [*Tolkovanie na Apokalipsis Svyatogo Andreya, Arkhiepiskopa Kesariiskogo*. (1901). M. (repr. 1992)].

Шичалин, Ю.А. (1989). «Возникновение европейской комментаторской традиции», в: *Историко-философские ежегодник 1989*. М.: Наука, 68–77 [Shichalin, Yu.A. (1989). «Vozniknovenie evropeiskoi kommentatorskoi traditsii», v: *Istoriko-filosofskie ezhegodnik 1989*. M.: Nauka, 68–77].

# CALCIDIUS ON THE CONFORMITY OF THE PLATONIST DOCTRINE AND JEWISH PHILOSOPHY

## (In Tim. 256: 3–11)

Maya S. PETROVA

The paper analyzes a phrase from Calcidius' *Commentary on Plato's Timaeus* (cap. 256, vv. 3–11 [Waszink 1962]) concerning the correspondence between Platonic doctrine and Jewish philosophy (*Platonico dogmati Hebraica philosophia*). The discussion is framed in relation to Calcidius' (5th century [?]) views on the place of human in the universe and the nature of the soul, which undergoes various external influences. The phrase specifically addresses dreams, classifying them into those that foretell the future and those that do not contain predictions. The study examines Calcidius' un-

derstanding of the Platonic doctrine of dreams, exploring their origins according to Plato, including past emotional experiences and divine providence. It also compares Plato's concept of dreams and divine instructions with those found in Calcidius' work, with the exception of *revelatio* (revelation). The paper highlights Philo of Alexandria as a representative of Jewish philosophy in the context of dream interpretation. It discusses the correspondences between Philo's and Calcidius' ideas, specifically the alignment of Calcidius' terms *visum* ("visions") and *spectaculum* ("spectacles") with Philo's notion of divine images sent to human. Furthermore, it draws a conditional comparison between Calcidius' *admonitio* ("instruction") and Philo's second type of dreams, which occur when the human mind / soul moves in harmony with the Mind of the universe. Lastly, it examines the relationship between Calcidius' *revelatio* ("revelation") and biblical revelations of an eschatological nature.

# КАССИОДОР, АВГУСТИН И МАКРОБИЙ ОБ ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ДУШЕ

## (К ВОПРОСУ О «СОГЛАСИИ» ЯЗЫЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ХРИСТИАНСКОГО УЧЕНИЯ)*

Ф.В. ПЕТРОВ

В статье обсуждаются представления Кассиодора (487–575) об индивидуальной душе, реконструированные по его одноименному сочинению (De anima); рассматривается возможное влияние на Кассиодора Августина (354–430) и Макробия (fl. cep. V в.) — автора, кардинально противоположного Кассиодору по конфессиональной принадлежности. Отмечается наличие повсеместных содержательных параллелей между «О душе» Кассиодора и сочинениями Августина («О количестве души», «О книге Бытия», «Письмо [132] к Иерониму», «Против академиков», «О порядке», «Монологи», «О свободе воли», «О Троице»). Выявляются его смысловые и терминологические сходства с Макробием на примере «Комментария на “Сон Сципиона”» (I, 8–14 и 17; II, 12–13 и 17). Показано, что психологические представления Кассиодора отражают отдельные положения учения о душе платоников и Макробия как представителя последних в латинской традиции. В основном они относятся к свойствам и качествам отдельной души, добродетелям, а также строению тела человека как обители души. Вряд ли можно установить, следовал ли Кассиодор именно Макробию... Скорее, такие сведения Кассиодор мог позаимствовать из каких-то школьных справочников или обобщающих трудов, циркулиру-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РНФ в рамках исследовательского проекта № 24–18–00349 «Представления о мире и мироздании в историческом контексте и социокультурном развитии европейского общества».

*HYPOTHEKAI*
2025. Вып. 9. С. 145–158
УДК 9. 94; 1.129

*HYPOTHEKAI*
2025. Issue 9. P. 145–158
DOI: 10.32880/2587-7127-2025-9-9-145-158

ющих в интеллектуальной среде его времени. Сделан вывод, что рассмотренные фрагменты «Комментария» Макробия, относящиеся к индивидуальной душе, вполне можно рассматривать как текст, разъясняющий изложение Кассиодора. Особенность же Кассиодора как автора состоит в том, что он, несмотря на изложение основ платонической доктрины, следует нуждам своего времени и облекает свое «учение» в риторическую форму, вписывая его в уже утвердившуюся традицию христианской философии.

В нашей статье речь пойдет о представлениях Кассиодора (487–575) об индивидуальной душе, реконструированных по его одноименному трактату «О душе» (De anima), а также об их содержательном, смысловом и терминологическом сходстве с таковыми у Августина (354–430)[1] и Макробия (fl. сер. V в.[2]) — автора, кардинально противоположного Кассиодору по конфессиональной принадлежности.

Время написания Кассиодором трактата «О душе» относится к периоду после 538 г.[3], то есть сразу же после того, как он завершил «Варии» (Variae)[4]. В нем Кассиодор отвечает на «просьбы друзей... разрешить сложности во многих вещах», относящихся к душе

[1] О зависимости Кассиодора от Августина и других ранних авторов см. также: Halporn (1960). P. 39–110; Masullo (1995). P. 181–192; Vessey (2004). P. 19–22. Здесь же заметим, что после появления в 1960 г. критического издания текста Кассиодора, выполненного J.W. Halporn, в 2004 г. вышел в свет его же английский перевод «О душе», в примечаниях к которому были показаны как точные, так и опосредованные параллели между текстами Кассиодора, Августина, Клавдиана Мамерта (V в.), Лактанция и др. См.: Halporn (2004). P. 237–283; см. также: Петров (2022). С. 253–276.

[2] О Макробии, времени его жизни, творческом наследии, принадлежности к платонизму см.: Петрова (2007). С. 8–122.

[3] Vessey (2004). P. 19.

[4] Cass. *De an*. I, 1 (Halporn 1960). Фраза Кассиодора: «недавно... закончил работу, состоящую из двенадцати книг», — указывает на «Варии», время составления которых относится к периоду с 533 по 538 г. О Кассиодоре и его сочинениях см.: Уколова (1989). С. 73–144; Шкаренков (2005а). С. 607–640; Он же (2005б). — http://www.nivestnik.ru/2005_2/1.shtml (февраль, 2025); Vessey (2004). P. 19–22.

(*De an*. I, 1)[1]. Соответственно, сочинение Кассиодора состоит из вопросов о душе и ответов на них. Предмет исследования хорошо знаком Кассиодору; он пишет (Ib. I, 1): «Душа, которую мы ищем, всегда пребывает внутри нас, осуществляя различные действия... и не случайно природу человеческого существования, то есть душу, многие стремились объяснить или исследовать...»[2]. Его ответы ясны, методичны и философски нетребовательны.

Трактат «О душе» Кассиодора четко делится на введение, основную часть и заключение[3], хотя сам автор рассматривал свое изложение как тринадцатую книгу «Варий»[4]. Об этом свидетельствуют и упомянутые выше его слова[5], и композиция «Варий» и «О душе»[1].

---

[1] См. также: Vessey (2004). P. 19.

[2] Перевод наш.

[3] К введению следует отнести два первых параграфа изложения Кассиодора («О чем спрашивали друзья» [*De an.* I, 1–2, Halporn 1960] и «Что им было отвечено» [Ib. II, 1–3]). В основной части Кассиодор отвечает на вопрос: «Почему душу называют anima» (Ib. III, 1–2), — дает ей определение (Ib. IV, 1–14), обсуждает ее качество (Ib. V, 1–45), бесформенность (Ib. VI, 1–5), свойственные ей моральные добродетели (Ib. VII, 1–4) и естественные силы (Ib. VIII, 1–3), упоминает о происхождении души (Ib. IX, 1–3) и ее месте (Ib. X, 1–4). Кассиодор обращает внимание и на вопросы, относящиеся к строению тела человека (Ib. XI, 1–11), как распознать злых (Ib. XII, 1–4) и добрых людей (Ib. XIII, 1–8), что делает душа после смерти человека (Ib. XIV, 1), а также ее будущей жизни (Ib. XV, 1–8) и Боге (Ib. XVI, 1–6). В заключение Кассиодор кратко повторяет изложенное (Ib. XVII, 1–4) и приводит молитву (Ib. XVIII, 1–4). Здесь же заметим, что в последующее время последние главы (XII и XIII) сочинения Кассиодора неоднократно дополнялись, в том числе и поздними итальянскими мыслителями, например, Никколо Маккиавели (1469–1527) и Бальдассаре Кастильоне (XVI в.). Вполне возможно, что в MS Valenciennes 294 [284] после «О душе» Кассиодора неслучайно следует фраза: «Начинается перевод святого Кирика. Воздадим хвалу славным мужам» (Ib. Fol. 19). Перевод был добавлен в XII веке Филиппом из аббатства Благой Надежды, принадлежавшим обществу болландистов (подробнее об этом, см.: Vessey [2004]. P. 20; перечень манускриптов, содержащих «О душе» Кассиодора, см.: Halporn [1959]. P. 385–387).

[4] Об этом Кассиодор пишет в Expositiones psalmorum (145, 2 [Adriaen 1953]) и Institutiones divinarum litterarum (1107BC [Migne 1847в]).

[5] См. *выше*, примеч. 4 (с. 146).

При рассмотрении композиции «О душе» Кассиодора очевидна связь этого сочинения с диалогом Августина «О количестве души» (De quantitate animae) (387 / 388[2]). Так, действующие лица у Августина (Ib. I, 1) — он сам и его собеседник Евводий. Кассиодор же, составляя свое сочинение, заменил Евводия на «своих друзей»; он также расширил заимствованные у Августина идеи: шесть вопросов Августина у него трансформировались в двенадцать[3].

В композиционном отношении на Кассиодора могли оказать влияние еще три работы Августина — «О восьмидесяти трех различных вопросах» (388–396), «О различных вопросах к Симплициану в двух книгах» (De diversis quaestionibus ad Simplicianum) (397) и «Пересмотры» (Retractationes) (426 / 427). Об одной из них он пишет как о сочинении, посвященном ответам на вопросы, которые возникали у его собрата по христианской вере в отношении понимания сложных мест из библейских текстов (De div. quaest. Praef.). Важно также не только то, что «Пересмотры» формировались Августином постепенно, а его сочинение «О восьмидесяти трех различных вопросах» сложилось из вопросов друзей и ответов на них Августина в 388–391 гг. (уже после его возвращения из Италии на родину в Северную Африку), но и то, что такие «заметки» с вопросами и ответами какое-то время хранились Августином, и, став в 396 г. епископом, он собрал их вместе под общим названием и выпустил в свет (Retract. I, 25[4]). Очевидно, что изложенная в «Пересмотрах» история написания Августином этого сочинения чем-то похожа на историю Кассиодора, которую он изложил в «Вариях» и «О душе», хотя этот довод не исключает того, что Кассиодор мог последовать сложившейся в его время литературной традиции составления таких произведений.

При изучении содержательной составляющей трактата Кассиодора «О душе» также можно обнаружить немало текстуальных и смысловых параллелей с текстами Августина. В их числе «О количестве души», «О книге Бытия», «Письмо (132) к Иерони-

[1] Fridh; Halporn (1973).

[2] Датировка сочинений Августина приводится по: Fitzgerald (1999). P. xliii–il.

[3] Vessey (2004). P. 19–22.

[4] Migne (1877). Cols. 623–624.

му», «Против академиков», «О порядке», «Монологи», «О свободе воли», «О Троице»[1].

Задача этого исследования — реконструировать основные положения «учения» Кассиодора о душе и при его изложении указать на смысловые и содержательные параллели, имеющиеся у Макробия, в тех местах его «Комментария на “Сон Сципиона”» (Commentarii in Somnium Scipionis), где речь идет о душе (I, 8–14 и 17; II, 1213 и 17).

Так, объяснив относящиеся к душе термины (*De an*. III, 1–2: anima — animus [apo tou anemou] — mens — spiritus), Кассиодор перечисляет основные положения учения о душе, восходящие к платоникам (Ib. IV, 1-4): душа — простая субстанция (substantiam simplicem [Ib. IV, 1]); она отлична от материи своего тела (distantem a materia corporis sui [Ib. IV, 1]); она — орудие членов такого тела (organum membrorum [Ib. IV, 1]), обладающая жизненно важными добродетелями (uirtutem uitae habentem [Ib. IV, 1]). Она разумна и бессмертна[2] (rationabilis quidem et immortalis [Ib. IV, 1])[3] и может быть обращена как к благу, так и ко злу (in bonum malumque conuertibilis [Ib. IV, 1]).

Будучи созданной Богом, душа является его собственной и духовной субстанцией (a Deo creata spiritalis propriaque substantia [*De an*. IV, 1]), которая дает жизнь своему телу (sui corporis uiuificatrix [Ib. IV, 1]). В отличие от тела, обладающего длиной, шириной и объемом, душа не имеет никакой протяженности; она — бестелесна (ipsa incorporea est [Ib. IV, 2])[4]; но может испытывать плотские эмоции.

[1] См.: Петров (2022). С. 253–276.

[2] Заметим, что представление о бессмертии души, восходящее к Платону (Plato. *Phaedrus* 245c), в латинской традиции было опосредовано Калкидием (*In Tim*. 227 [Waszink 1962]) и Макробием (*Comm*. I, 9–14; II, 13, 6–8 [Willis 1962]). См. также: Stahl (1952). P. 124–148, 226. О разумной душе, ср.: Calcidius. *In Tim*. 226, vv. 8–9 (Waszink 1962): “Est igitur anima iuxta Platonem substantia carens corpore semet ipsam mouens rationabilis” — «Таким образом, душа, согласно Платону, есть сущность бестелесная, самодвижущая, разумная».

[3] Macr. *Comm*. II, 13, 10 (Willis 1962): “...anima immortalis est”; ср. также: Ibid. II, 13, 13; II, 14, 34.

[4] Ср. Macr. *Comm*. I, 14, 7 (Willis 1962): “...ipsa incorporea”; Ib. I, 17, 9: “...animae quae incorporea est essentia”; Ib. II, 3. 12: “…in anima... incorporea”.

Душа страстно желает тела[1] и, будучи заключена в нем, одушевляет его (sui corporis uiuificatrix [Ib. IV, 4; IV, 1])[2] и любит свою плотскую тюрьму, поскольку не может быть от нее свободной (…diligit carcerem suum, amat propter quod libera esse non potest [Ib. IV, 4])[3].

Если душа придает слишком большое значение телу, то возникает грех. Жизнь же тела зависит от присутствия в нем души, а смерть тела понимается как уход из него души. Душа целостна в своих частях (tota ergo est in partibus suis [*De an*. IV, 4-5]), она присутствует всюду, где ею создана жизнь[4].

Кассиодор пишет, что разум человека есть вечное движение духа (rationem... animi probabilem motum [*De an*. IV, 7]); он ведет человека от известного к неизведанным тайнам истины (qui per ea quae conceduntur atque nota sunt ad aliquid incognitam ducit, perueniens ad ueritatis arcanum [Ib. IV, 7]).

Душа создана по образу и подобию Бога (imago aut similitudo Dei [*De an*. IV, 9])[5]; однако, ее нельзя отождествить ни с частью Бога, ни с частью ангелов (поскольку она связана с плотью); она не может быть частью воздуха, воды или земли, ни всего того, что соединено вместе; ее сущность (субстанция) отличается от духовных сущностей иного рода (ab aliis spiritibus discreta substantia [Ib. IV, 13]); она подвижна благодаря движению воли (voluntate [Ib. IV, 13]).

---

[1] Ср. Macr. *Comm*. I, 9, 10 (Willis 1962): “Animis enim necdum desiderio corporis inretitis siderea pars mundi praestat habitaculum...” — «Ведь звездная часть вселенной предоставляет жилище душам, еще не охваченным жаждой тела...» (здесь и *ниже* перевод цитат из «Комментария» Макробия М.С. Петровой); I, 11, 11: “...desiderio latenti cogitaverit” — «...помыслит [о теле хотя бы] в тайном желании».

[2] Ср. Macr. *Comm*. I, 13, 12 (Willis 1962): “Anima ergo ipsa non deficit” — «Душа не устает одушевлять тело»; II, 12, 8: “...animal esse corpus animatum” — «...живое существо — это одушевленное тело».

[3] Ср. Macr. *Comm*. I, 11, 3 (Willis 1962): “...ut constet animal, necesse est ut in corpore anima vinciatur” — «...чтобы существовало живое существо, душе необходимо быть заключенной в тело». Ср. также изложение Макробия о недопустимости самоубийства (*Comm*. I, 13).

[4] Ср. в целом: Macr. Comm. I, 14, 15 (Willis 1962): “...anima vero et condat et vita compleat omnia quae sequuntur...” — «Душа создает и наполняет жизнью все последующее».

[5] См. Быт 1:26.

При рассмотрении качеств души (De an. V), Кассиодор, вновь следуя утверждениям платоников, отмечает ее огненное свойство, употребляя термин «свет» (lumen) из-за его подобия Богу (Ib. V, 1–2); он пишет о том, что душа не имеет ни формы (Ib. VI, 1), ни количества (Ib. VI, 4).

Моральные добродетели души, согласно Кассиодору, включают в себя справедливость (justitia), благоразумие (prudentia), мужество (fortitudo) и умеренность (temperantia) (*De an*. VII, 1):

> Primum aduersum praua uel iniqua iustitiae munimen obiectum est cuius, ut ueteres definire uoluerunt, talis noscitur esse complexio. *Iustitia* est habitus animi, pro communi utilitate seruatus, suam cuique tribuens dignitatem. Contra confusa et incerta prudentia utiliter adhibetur. *Prudentia* uero est rerum bonarum et malarum uerax scientia. Contra aduersa uel prospera remedialis opponitur fortitudo. *Fortitudo* autem est considerata periculorum susceptio et laborum firma perpessio. Contra delectationes igitur illicitas et uoluptates feruidas moderatrix nobis temperantia suffragatur. *Temperantia* quippe est aduersus libidinem atque alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio.
>
> [...моральные добродетели души] являются защитой справедливости против порочности и вреда; как полагают древние, защита эта устроена так. *Справедливость* — это состояние духа (animi), сохраняемое ради всеобщей пользы; благодаря которой каждому воздается по его заслугам[1]. Против замешательства и растерянности пользу приносит наличие благоразумия. *Благоразумие* же есть возвещающее истину знание о добре и зле. Против разного рода несчастий или удач выступает лекарством мужество. *Мужество* же есть сознательное принятие на себя опасностей и стойкое перенесение трудностей. Против запретных удовольствий и наслаждений, связанных со страстью, нам на помощь приходит умеренность. *Умеренность* является тем, что усмиряет и управляет страстями и всякими неуместными желаниями души»[2].

[1] Ср. Cic. *De inventione* II, 160–163; Macr. *Comm*. 1, 8, 7: «...свойство [гражданской] справедливости — сохранять каждому то, что ему принадлежит».

[2] Перевод наш. Ср.: Halporn (2004). P. 256: “First of all the rampart of justice is set against evil and injustice. Its composition, as the ancients chose to

Посредством таких добродетелей-хранителей, которые для души являются божественным даром, защищается здоровье души, которая как бы облачена в четырехугольную броню, что сберегает ее в этом смертельно опасном мире. И то, что заслужило столь сильной защиты, не может быть поражено никакими пороками[1].

На вопрос о происхождении души (*De an*. IX) Кассиодор не дает ответа, ограничившись ссылкой на Августина[2], полагавшего, что это должно остаться божественной тайной. Далее Кассиодор рассматривает вопрос, связанный с местом нахождения души (Ib. X). Он традиционно начинает с перечисления мнений предшествующих авторов, сопровождая их разъяснениями: одни полагали, что седалище души, хотя и расположено во всем теле, на самом деле находится в сердце (in corde [Ib. X, 1]); другие (которых большинство) считали, что она расположена в голове (in capite [Ib. X, 1]), несмотря на то, что, согласно Священному Писанию, за всей такой невыразимой субстанцией (omnia ineffabili substantia) закреплено небесное положение (caelos insidere [Ib. X, 1]).

---

set it down, is as follows: *Justice* is a state of the soul maintained for the common good, which gives to each its due. Against confusion and uncertainty, prudence is usefully employed, and *prudence* is the true knowledge of good and evil. Against misfortune as well as good luck, fortitude stands as a remedy. *Fortitude* means a deliberate assumption of risk and a steadfast endurance of difficulties. Furthermore, against illicit delights and the pleasures of passion, temperance comes to our aid as moderator, and *temperance* is the strong and regulating governor of passion and other improper desires of the soul".

[1] Здесь обратим внимание на Макробиево изложение о добродетелях (*Comm*. I, 8), выделив среди них гражданские, а также их свойства (*Comm*. I, 8, 4): «Свойство *умеренности* — оставить, насколько дозволяет природа, все, что обусловлено потребностью тела»; (*Comm*. I, 8, 7): «Свойство гражданского *благоразумия* — отдавать все помыслы и действия руководству разума, не желать и не делать ничего, кроме того, что правильно... Свойство гражданского *мужества* — поднимать дух над страхом опасности, не бояться ничего, кроме бесчестного, стойко переносить и невзгоды, и благополучие... Свойство гражданской *умеренности* — не устремляться ни к чему, в чем можно было бы раскаяться, ни в чем не переступать закон меры, подчинять влечения узде разума...».

[2] Ср. у Августина (*De libero arbitrio* III, 20–21 [56–59]. PL 32. Col. 1298–1300), где приведены четыре теории происхождения души.

Сам Кассиодор согласен с тем, что душа, будучи судьей доброго и злого (boni malique iudex [*De an*. X, 2]), находится в голове, а ее функции в том числе связаны с управлением телом[1]. В том, что относится к строению тела, Кассиодор, следуя платоникам, отмечает, что человек — это прямостоящее существо, способное к созерцанию небес[2]. Его голова подобна по форме небесной сфере (in similitudinem caelestis sphaerae rotundae [Ib. XI, 1]) и является средоточием нашего ума (sedes nostri cerebri [Ib. XI, 1])[3].

Одушевленное тело управляется пятью чувствами, такими же, как у животных, но в человеке они более ярко выражены и лучше разделены, благодаря разумению (rationabili iudicio [*De an*. XI, 6])[4]. Первое чувство — зрение (uisus [Ib. XI, 6]), благодаря которому человек различает телесные цвета через освещенный воздух (aere illuminatio [Ib. XI, 6]) и в них распознает свои собственные свойства (in eis suas proprietates agnoscit [Ib. XI, 6]). Кассиодор, ссылаясь на Августина (Hoc etiam pater sensit augustinus [Ib. XI, 6]), пишет, что зрение является духовной силой души (uis animae spiritalis [Ib. XI, 6]), выходящей через зрачок глаза и касающейся не слишком удаленных вещей; зрение оценивает то, чего можно достичь, и благодаря ему видно то, что находится в поле досягаемости. Если бы глаза видели из своей глубины, то они, несомненно, видели бы самих себя (nam si de interioribus suis oculi uiderent, et se ipsos sine dubitatione conspicerent). Второе чувство — слух (auditus [Ib. XI, 6]), позволяющий воспринимать различные звуки (concauis ac cocleatis auribus sonos accipit [Ib. XI, 6]). Третье — обоняние (odoratus [Ib. XI, 6]), предназначенное для ощущения различных запахов. Четвертое — вкус (gustus [Ib. XI, 6]), посредством которого мы осознаем великолепие многих вещей. Пятое — осязание (tactus [Ib. XI, 6]), которое дано всем частям нашего тела.

Кассиодор также утверждает, что лицо может отражать признаки мудрости (De an. XI, 7). Он объясняет это тем, что скрытые

[1] Ср.: Macr. *Comm*. I, 14, 10–12 (Willis 1962).

[2] Ср.: Pl. *Cratylus* 396bc; Idem. *Res publica* IX, 586a; Idem. *Timaeus* 90ab. Ср. Arist. *De partibus animalium* II, 10, 656a 7–14; IV, 10, 686a 27 сл. В латинской традиции, см.: Cicero. De natura deorum II, 55 (140).

[3] Ср.: Macr. *Comm*. I, 14, 9–10 (Willis 1962).

[4] Ср.: Macr. *Comm*. I, 14, 9–12 (Willis 1962).

мысли появляются в нашей внешности, и таким образом мы обнаруживаем, как наша душа и воля действуют внутри нас. Наше же лицо (vultus), название которого происходит от воли (voluntas) — есть зеркало нашей души (Ib. XI, 7). Все члены тела соединены в гармонии (in tantam complexionis gratiam conuenerunt [Ib. XI, 9]). Тело же, созданное посредством величайшей мудрости, как представляется, подходит для союза с разумной душой (Debuit enim consilio summo fieri quod uidebatur rationabili animae coniungi [Ib. XI, 10]).

После ответов на вопросы о том, как узнать злых (*De an*. XII) и добрых (Ib. XIII) людей, указав на их внешние признаки, Кассиодор переходит к основанному на мнениях предшествующих авторов рассуждению о действиях души после земной жизни и ее дальнейшем существовании (Ib. XIV), делая акцент на морали. Смерть, утверждает Кассиодор, есть полное разделение души и тела, отторжение жизни без всяческих обращений к нуждам и страстям плоти, что выражается в отсутствии какого-либо страха и слабостей, надобности в пище и т. д. Существование же продолжается в природе наших душ (in animae nostrae naturae iugiter perseuerantes [Ib. XIV, 1]).

В отношении будущей жизни (*De an*. XV) Кассиодор утверждает, что в день Воскресения тела получат обратно свой пол; души грешников будут испытывать вечное наказание (perpetuae poenae traditur [Ib. XV, 1]): бесконечную боль (dolor sine fine [Ib. XV, 1]), наказание без отдыха (poene sine requie [Ib. XV, 1]), страдание без надежды (afflictio sine spe [Ib. XV, 1]), невыносимое зло (mallum uncommutabile [Ib. XV, 1]) в зависимости от тяжести прегрешений. Награды для праведных душ — вечны. Такие души не будут бояться мыслить о счастье и будут способны созерцать Мудрость Бога (величием которой он расположил каждую вещь [Dei sapientiam contuebimur, qua maiestate singula quaeque disponat — Ib. XV, 4]), без Которого никто не может быть счастлив. После изложения о Боге (Ib. XVI), основное положение которого: «все зависит от Бога и ничего не происходит без Его ведома», Кассиодор кратко повторяет все, о чем было сказано ранее (Ib. XVII), и переходит к молитве (Ib. XVIII).

Таким образом, психологические представления Кассиодора отражают отдельные положения учения о душе платоников и, в частности, Макробия как их представителя в латинской традиции.

В основном они относятся к свойствам и качествам отдельной души, добродетелям, а также строению тела человека как обители души. Вряд ли можно установить, следовал ли Кассиодор именно Макробию; а если следовал, то как, прямо или опосредованно... Скорее, такие сведения Кассиодор мог позаимствовать из каких-то школьных справочников или обобщающих трудов, циркулирующих в интеллектуальной среде его времени. Но как бы то ни было, рассмотренные фрагменты «Комментария» Макробия, относящиеся к индивидуальной душе, вполне можно рассматривать как текст, разъясняющий изложение Кассиодора. Особенность же Кассиодора как автора состоит в том, что он, несмотря на изложение основ платонической доктрины, следует нуждам своего времени и облекает свое «учение» в риторическую форму, вписывая его в уже утвердившуюся традицию христианской философии.

Материал поступил в редакцию 20.02.2025
Материал поступил в редакцию после рецензирования 10.03.2025

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

CCSL — Corpus Christianorum Series Latina. Brepols, 1953–, t. 1–223.

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

TLG — Tesaurus Linguae Latinae, 1991.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

За исключением особо оговоренных случаев оригинальные тексты, см. в электронных базах данных и / или открытом доступе сети Интернет. Переводы на русский и новоевропейские языки см. по имени автора и названию сочинения, а также по имени переводчика в любых доступных изданиях или сети Интернет.

Adriaen, M. (1953) *Cassiodorus. Expositiones psalmorum*, ed. M. Adriaen, CCSL 98.

Fitzgerald, A.D. (1999) “Augustine’s Works (Dates and Explanations)”, in: *Augustine through the Ages*. Cambridge: Eerdmans, xliii–il.

Fridh, Å.J.; Halporn, J.W. (1973) *Cassiodorus*. *Variarum libri XII*. *De anima*, ed. Å.J. Fridh, J.W. Halporn, CCSL 96.

Halporn, J.W. (1959) “The Manuscripts of Cassiodorus De anima”, *Traditio,* 15, 385–387.

Halporn, J.W. (1960) “Magni Aurelii Cassiodori Senatoris Liber de anima: Introduction and Critical Text”, *Traditio,* 16, 39–110.

Halporn, J.W. (2004) [Translation], in *Cassiodorus. Institutions of Divine and Secular Learning and On the Soul*. Liverpool: Liverpool University Press: 237–283.

Halporn, J.W. (2025) “Liber Magni Aurelii Cassiodori Senatoris de anima”, — http://ccat.sas.upenn.edu/jod/texts/animlat.html (февраль, 2025); http://www9.georgetown.edu/faculty/jod/ texts/animlat.html (февраль, 2025).

Masullo, R (1995) “Il sottofondo culturale del De anima di Cassiodoro”, *Cuadernos de Filologia Clásica. Estudios latinos* 8, 181–192.

Migne, J.-P. (1847A) *M. Aurelii Cassiodori de anima*, ed. J.-P. Migne, PL 70. Col. 1279–1308.

Migne, J.-P. (1847B) *M. Aurelii Cassiodori de institutione divinarum litterarum*, ed. J.-P. Migne, PL 70. Col. 1105–1150.

Migne, J.-P. (1877) *S. Agustinus Hipponensis Episcopus. Retractationum libri II*, ed. J.-P. Migne, PL 32. Col. 583–656.

MS Valenciennes 294 [284], IX s. — http://bookline-03.valenciennes.fr/bib/common/viewer/tifmpages.asp?TITRE=Ms+294&FILE=Ms0294%2Etif (февраль, 2025).

Stahl, W.H. (1952) *Macrobius*. *Commentary on the Dream of Scipio*, tr. and notes by W.H. Stahl. New York: Columbia University.

Vessey, M. (2004) “Introduction”, in *Cassiodorus Institutions of Divine and Secular Learning and On the soul*. Liverpool: Liverpool University Press, 19–22.

Waszink, J.H. (1962) *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J.H. Waszink. London – Leiden: 242–243.

Willis, J. (1962) *Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in somnium Scipionis*, ed. J. Willis. Lipsiae.

Петров, Ф.В. (2022). «Кассиодор и Августин о душе: общее и особенное», *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* 6: 253–276 [Petrov, F.V. (2022). “Kassiodor i Avgustin o dushe: obshchee i osobennoe”, *Intellektual'nye traditsii v proshlom i nastoyashchem* 6: 253–276].

Петрова, М.С. (2007). *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности*. М.: Кругъ [Petrova, M.S. (2007). *Makrobii Feodosii i predstavleniya o dushe i o mirozdanii v Pozdnei Antichnosti*. M.: Krug"].

Уколова, В.И. (1989). Становление нового типа организации культурной жизни. Кассиодор, в: *Античное наследие и культура раннего Средневе-*

*ковья*. М.: Наука, 1989: 73-144 [Ukolova, V.I. (1989). Stanovlenie novogo tipa organizatsii kul'tur-noi zhizni. Kassiodor, v: *Antichnoe nasledie i kul'tura rannego Srednevekov'ya*. M.: Nauka, 1989: 73–144].

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 Avrelii Simmakh i Kassiodor Senator, v: *Istoriya cherez lichnost': istoricheskaya biografiya segodnya*. M.: Krug": 607-640].

Шкаренков, П.П. (2005б). «Translatio imperii: Флавий Кассиодор и римская традиция в Остготской Италии», *Новый исторический вестник* 2 / 13. — http://www.nivestnik.ru/_2005_2/1.shtml (февраль, 2025) [Shkarenkov, P.P. ($2005_B$). "Translatio imperii: Flavii Kassiodor i rim-skaya traditsiya v Ostgotskoi Italii", *Novyi istoricheskii vestnik* 2 / 13. — http://www.nivestnik.ru/2005_2/1.shtml (fevral', 2025)].

# CASSIODORUS, AUGUSTINE, AND MACROBIUS ON THE INDIVIDUAL SOUL

## (ON THE "CONSISTENCY" BETWEEN PAGAN PHILOSOPHY AND CHRISTIAN TEACHING)

Philipp V. PETROV

The paper discusses Cassiodorus' (487–575) views on the individual soul, reconstructed based on his treatise of the same name (De anima). It examines the potential influence of Augustine (354–430) and Macrobius (fl. mid-5th century) on Cassiodorus. The study identifies numerous substantial parallels between Cassiodorus' *On the Soul* and the works of Augustine (*The Magnitude of the Soul, On the Literal Interpretation of Genesis, Letter [132] to Jerome, Against the Sceptics, On Order, The Soliloquies, On Free Will, The Trinity*). The paper also examines semantic and terminological similarities between Cassiodorus and Macrobius, particularly in his *Commentary on the Dream of Scipio* (I, 8–14 and 17; II, 12–13 and 17). It is demonstrated that Cassiodorus' psychological views reflect certain elements of the Platonic doctrine of the soul, as well as those of Macrobius, who represents this tradition in Latin thought. Primarily, these views concern the properties and qualities of the individual soul, virtues, and the structure of the human body as its dwelling. It is difficult to determine whether Cassiodorus directly followed Macrobius. Instead, he may have drawn upon school compendia or general treatises circulating within the intellectual milieu of his time. The analy-

sis suggests that the examined passages from Macrobius' *Commentary* on the individual soul may serve as an explanatory framework for Cassiodorus' account. Cassiodorus' distinctive approach lies in his ability to present the foundations of Platonic doctrine while adapting his 'teaching' to the needs of his time, framing it within the established tradition of Christian philosophy.

# ХРИСТИАНИЗАЦИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ БРИТАНИИ

## (VI–VIII ВЕКА)

М.М. ГОРЕЛОВ

Возникновение и развитие ранней государственности у народов Британских островов в эпоху Великого переселения народов сопровождалось процессами христианизации и складыванием новой, средневековой культуры. Переход от архаического общества к более развитой стадии повлёк за собой потребность в образованных кадрах, необходимых для функционирования церкви и государственного аппарата. В этих условиях образовательные институты общества постепенно теряли свой прежний, традиционный характер. Языческое жречество, ранее являвшееся хранителем знаний и обычаев, уступает место христианскому клиру. Монастыри становятся центрами образования и книжности. На территории Британии происходит органичный синтез римско-католической и кельтской церковных традиций, что привело к расцвету культуры и образования в регионе в эпоху Поздней Античности. Вместе с тем, уровень монастырского образования оставался невысоким, соответствуя уровню развития общества, а система обучения — довольно хаотичной. Ключевую роль играла личная заинтересованность учащегося, способного достичь больших высот при наличии должной инициативы. Образование мыслилось как индивидуальный «путь христианина», а не как стандартизированная система. Важнейшее место занимала рецепция античных знаний и наследия через призму нового религиозного осмысления и восприятия окружающего мира. Рецепция античного наследия на Британских островах не была централизованным и линейным процессом, а зависела от конкретных локальных традиций и духовных авторитетов, поскольку ранняя государственность островных народов пребывала фактически на племенном уровне, и церковные структуры располагали известной степенью свободы в деле обустройства новых культурных реалий. Некоторые

*HYPOTHEKAI*
2025. Вып. 9. С. 159–177
УДК 37.01; 9.94

*HYPOTHEKAI*
2025. Issue 9. P. 159–177
DOI: 10.32880/2587-7127-2025-9-9-159-177

из деятелей церкви критически относились к античному наследию, видя в нём пережитки язычества. Другие, напротив, высоко ценили его, особенно в условиях нехватки каких-либо иных методик обучения, преподавания. Кроме того, Античность предоставляла в распоряжение социумов раннего Средневековья огромный массив собственно знаний о мире, накопленных за долгие века и необходимых даже с чисто практической точки зрения. Это неизбежно вело к синтезу двух культур.

---

Образование — характерный маркер цивилизации, то есть общественного состояния, противоположного первобытности. Оно тесно связано с другими маркерами: письменностью, урбанизмом, государственностью, — и все они отражают тот уровень восприятия обществом окружающего мира, который постепенно растет с развитием самого общества, переживающего свои разные исторические возрасты. В этой связи эпоха Поздней Античности на периферии греко-римского мира во многом уникальна тем, что здесь молодые этнические общности, не так давно вышедшие из первобытного состояния, совершали динамичную эволюцию посредством приобщения к наследию античной культуры, первоначально чужой им. Великое переселение народов, оборвавшее политическое бытие Западной Римской империи, привело не только к возникновению новых молодых государств, созданных варварскими племенами на обломках империи, но и к процессам культурного синтеза, ставшего истоком формирования средневековой культуры. Интересным примером данных процессов являлась Британия, в которой они шли сколь общим, столь и особенным образом.

В античную эпоху Британские острова были дальней периферией известной грекам и римлянам ойкумены. К моменту прихода туда римлян они были населены в основном кельтскими племенами, находившимися на стадии разложения родового строя и формирования ранней государственности в виде племенных союзов. Пребывание Британии в составе Римской империи было хотя и относительно долгим — около трех столетий (сер. I – сер. IV в. н. э.), — однако не повлекло за собой глубокой степени романизации местного социума. Она носила поверхностный характер: с одной стороны, возникла целая сеть римских городов, разраставшихся обычно

из военных лагерей легионов; в них проживали римские колонисты и романизированное местное население — романо-бритты, что в целом демонстрировало ту же тенденцию, что и в других римских владениях, присоединенных к империи ранее (например, в Галлии и Испании). Римские города имели стандартный набор привычных цивилизованных благ, таких как театры, термы и т. д., и были связаны сетью отличных римских дорог, прослуживших еще без малого тысячелетие. Городское население и правящая кельтская элита перенимали римские обычаи, язык и, вероятно, традиции учености. В пользу этого говорит факт существования уже в более позднее время таких высокообразованных интеллектуалов, воспитанных в римских традициях, как, например, Гильдас, оставивший развернутое описание англосаксонского нашествия и гибели кельто-римской Британии[1]. С другой стороны, большую часть территории римской Британии составляли сельскохозяйственные земли, где коренное население сохраняло традиционный уклад жизни и архаичные общественные порядки. Кроме того, вектор романизации ослаблялся тем больше, чем дальше он был направлен от городов в провинцию, особенно на север и запад острова. Эти факторы объясняют, почему после краха империи и ухода римских легионов на континент в начале V в. Британия довольно быстро вернулась к архаическому укладу, постепенно забывая римское наследие. Хранителями последнего была образованная романо-бриттская верхушка в городах, а города постепенно приходили в упадок, как и во многих других частях империи в то время. Развал государственности и возникший вакуум власти повлекли за собой эскалацию межплеменных конфликтов, аграризацию экономики, культурный упадок.

Массовая миграция англосаксов с континента с середины V в. и завоевание ими большей части Британии на протяжении последующих полутора веков принесли мало нового в культурном смысле. Англосаксы находились на том же уровне общественного развития, что и сами бритты, даже уступая им, поскольку не были затронуты романизацией совсем и к тому же являлись выходцами из самой отсталой и климатически неблагоприятной зоны континентального германского мира. Англосаксонское общество, как и кельтское, бы-

[1] Горелов (2009). С. 222–224.

ло аграрным, поэтому потребность в грамотности в нем была минимальна; подавляющее большинство населения составляли крестьяне, всю жизнь проводившие в тяжелом физическом труде. Правящая элита жила в основном военными набегами, а досуг проводила в пирах, охоте и прочих занятиях подобного рода, не требовавших образованности[1].

Аналогичным процессом была массовая миграция скоттов (гэлов) из Ирландии на северо-западное побережье Британии в IV–V вв. Постепенно продвигаясь с запада на восток, скотты к IX в. покорили и ассимилировали автохтонов-пиктов и образовали вместе с ними ядро будущей шотландской народности[2]. Подобно англосаксам в мире германцев, скотты представляли собой самые бедные и отсталые племена в кельтском мире, незнакомые с городской жизнью[3]. Все эти племена бесконечно воевали между собой и с соседями, пребывая на зачаточной стадии государственности.

В такой сложной обстановке новой движущей силой для возрождения культуры и образования стали два института: христианство с присущей ему церковной организацией и государственная власть, постепенно эволюционировавшая из примитивных военно-родовых структур в более стабильные и разветвленные по мере оседания мигрировавших племен на новых землях.

Архаические общества типа кельтского и англосаксонского, не затронутые или очень мало затронутые романизацией, веками сохраняли ту присущую им социальную структуру, которая была обусловлена их экономическим укладом и реалиями жизни. Преобладание рутинных занятий, связанных с применением физической силы (сельскохозяйственного труда, морских промыслов, охоты и войны), минимизировало потребность в какой-либо отдельной от этого уклада жизни надстройке в виде интеллектуальной культуры в современном понимании. Вся совокупность знаний о мире представляла собой интегральный комплекс, объединявший в одно целое практические навыки и технологии, обычаи и правовые традиции племен, религиозные и космогонические представления, моральные нормы, искусство, историческую память, тесно перепле-

[1] Подробнее см.: Глебов (1998).
[2] Федосов (1996). С. 44–47.
[3] Бондаренко (2007). С. 70, 120–121.

тавшуюся с мифологией. С точки зрения древнего человека, все эти сведения представляли собой цельную «мудрость» (ср. англ. wisdom). Отдельные народы Античности, такие как, например, греки и римляне, вплотную подошли к разделению науки и религии, что обуславливалось высоким уровнем развития их цивилизации и, в частности, городской жизни как оплота образования и науки. Однако племенам Британских островов было еще довольно далеко до уровня греков и римлян, а городская жизнь была многим из них и вовсе неизвестна, да и не особо нужна; так, например, в Ирландии города как таковые появились лишь в IX в. стараниями скандинавских пришельцев — викингов, а в более богатой Британии до прихода римлян было фактически всего три города.

Соответственно, в традиционном обществе, не так давно вышедшем из первобытного состояния, знаний было столь мало, что они относительно легко умещались в рамки вышеописанного комплекса, из которого лишь некоторые части были необходимы большинству членов социума для повседневной жизни и усваивались в процессе семейного и трудового воспитания, а минимальный багаж гуманитарных знаний приобретался из народных преданий, песен и поэм сказителей. Все остальное отдавалось в ведение жреческой прослойки, занимавшей в архаических обществах, по сути, ту же социальную нишу, какую в нашем занимают работники умственного труда (с той лишь разницей, что статус жречества был сакрализованным). Однако если в более высокоразвитых обществах Античности бытовала письменность в той или иной форме, позволявшая фиксировать знания, то в случае с народами Британских островов ситуация была иной. У кельтов жреческая прослойка друидов и примыкавших к ним сказителей (филидов) практиковала устное обучение знаниям, поскольку знания, по всей видимости, носили сакральный оттенок, и их передача воспринималась как таинство[1]. Это вполне обычно для вышеупомянутой архаической ментальности, в которой не существовало четкого разделения знаний на религиозные и секулярные. Друиды не оставили письменных памятников, да и известно об их деятельности в основном из отрывочных сведений греко-римских ученых и военачальников. По-

[1] Бондаренко (2007). С. 261–264; Шкунаев (1991).

видимому, островные кельты не имели сколько-нибудь развитой письменности вплоть до прихода христианства, поскольку даже их эпические сказания и поэмы были записаны существенно позже времени их создания. Некоторым племенам было известно примитивное огамическое письмо в виде насечек на камне, но оно употреблялось в основном в ритуальных целях (в частности, для надгробных надписей), а не для передачи информации[1]. Все это создает большие трудности для историка при реконструкции картины прошлого, поскольку данных археологии и других дисциплин такого рода явно недостаточно.

Аналогичным образом дело обстояло у англосаксов; как и другие германские племена, они знали руническую письменность, однако вплоть до складывания стабильных государств на территории покоренной Британии они использовали руны преимущественно для кратких памятных надписей на камне или дереве. Устные же памятники англосаксонской литературы, такие как «Беовульф» и др., были записаны гораздо позже, уже в христианский период[2]. Что же касается религиозных верований и обычаев как англосаксов, так и кельтов, они вполне обычны для архаического язычества и относительно хорошо известны[3], но отнюдь не проливают свет на вопрос о состоянии образования у этих народов, поэтому для ответа на него остается руководствоваться лишь самыми общими предположениями и закономерностями.

Приход христианства стал тем радикальным моментом, который изменил описанную картину на глубоком, качественном уровне. Поскольку распространение христианства по далеким окраинам Римской империи совпало по времени с процессом распада самой империи под ударами варварских нашествий, сложилась парадоксальная ситуация: христианские церковные структуры оказались единственной стабильной системой, пережившей бурные потрясения Великого переселения народов и ставшей не только важным элементом складывающейся у варварских народов ранней государственности, но и своего рода культурным мостом из Античности в Средневековье, по которому осуществлялась трансляция

[1] Широкова (2000). С. 121–126.
[2] Подробнее см.: Мельникова (1987).
[3] Глебов (1998). С. 65–68.

античных знаний, культуры и интеллектуального наследия в оболочке из христианской религии. По-видимому, очевидным превосходством античного культурного багажа следует объяснять тот факт, что христианский клир относительно легко вытеснил прежнее языческое жречество с занимаемых позиций и занял его нишу в варварском обществе, хотя, конечно, не следует сбрасывать со счетов и заинтересованность формирующейся государственной власти (в виде примитивных монархий) в поддержке церкви.

Христианизация Британских островов имела ряд особенностей. Во-первых, христианство проникало туда разными путями, имевшими общие истоки, но затем разошедшимися на несколько веков. Романизированная часть Британии обрела новую религию естественным путем — как часть Римской империи, в которой христианство получило статус государственной религии еще в IV в. Поэтому соответствующие церковные структуры были перенесены туда в готовом виде, по общеимперским образцам. В свою очередь, север Британии и Ирландия, сохранившие независимость от Рима, христианизировались значительно медленнее, в основном благодаря деятельности выходцев из римской Британии, каким-либо образом попадавших туда: иммигрантов, беженцев, военнопленных, миссионеров, странников и т. д. Так, креститель Ирландии св. Патрик был захвачен ирландскими пиратами, то есть попал туда совершенно случайно[1]. Во-вторых, различия между церковной жизнью в римской Британии и на кельтской периферии обуславливались самим социально-экономическим укладом этих регионов. Римская церковь существовала в обществе, становым хребтом которого был античный урбанизм, выросший из полисной цивилизации греко-римского мира. Города были центрами экономической, политической, культурной и религиозной жизни, именно в них располагались резиденции епископов и административные центры диоцезов. Римская церковь к моменту распада империи была прочно встроена в структуру государственной власти и во многом дублировала ее, являясь неотъемлемой частью самой империи. Совсем иная картина имела место в Ирландии, Шотландии и на других кельтских окраинах, сохранивших независимость: это было родоплеменное общество с зачат-

[1] Шкунаев (1991).

ками государственности, примитивной экономикой, отсутствием урбанизма, крайне низким уровнем жизни населения. Церковная жизнь здесь во многом напоминала быт раннехристианских общин, центрами христианства здесь стали монастыри, которые основывались подвижниками и группами их последователей. Эти монастыри напоминали скорее небольшие сельские поселения, вынужденные выживать с помощью аграрного труда и не имевшие иных источников благосостояния в виде сколько-нибудь щедрой поддержки со стороны государственной власти или церковных налогов. Не города как епископские резиденции, а монастыри во главе с аббатами имели здесь главный авторитет[1]. Эти глубинные различия и обусловили непохожесть кельтской церкви на римскую. Самобытность кельтской церкви определялась самим уровнем развития того социума, в котором она зародилась и существовала. Бедность и архаичность этого социума предопределила такие характерные черты кельтской церкви, как суровый аскетизм, культ роли странствующего проповедника-миссионера, относительное отсутствие централизма по сравнению с жестко структурированной римской церковью.

Таким образом, к моменту прихода англосаксов христианизация Британских островов уже происходила разными путями. Романизированные бритты сохраняли римское христианское наследие; кельтская периферия была в основном христианизирована в V – первой половине VI в. выходцами из романизированной Британии, приобретая в ходе этого процесса те специфические черты, о которых было сказано выше[2]. Сами англосаксы изначально придерживались традиционных языческих верований и постепенно стали обращаться в христианство лишь с конца VI в., причем этот процесс был отнюдь не гладким и сопровождался кровопролитными конфликтами между многочисленными правителями небольших государств[3]. Важнейшей вехой в христианизации англосаксов была миссия св. Августина, направленная папой Григорием Великим в 597 г.

[1] Бондаренко (2007). С. 301–304, 313–314; Глебов (1998). С. 72, 74.

[2] Глебов (1998). С. 73.

[3] Поначалу этих государств насчитывалось около полутора десятков, но со временем их количество сократилось до семи за счет слияний и поглощений, а к IX в. — фактически до четырех, имевших решающее политическое значение: Нортумбрии, Мерсии, Восточной Англии и Уэссекса.

в королевство Кент и заложившая основы будущей английской церкви с центром в Кентербери. Последователи Августина постепенно продвигались из Кента все дальше вглубь страны, тогда как на севере англосаксы приобщались к новой вере благодаря деятельности ирландских миссионеров, оплотом которых были островные монастыри Айона, основанный св. Колумбой в 563 г., и Линдисфарн, основанный св. Айданом в 635 г. Два потока христианизации встретились. Для урегулирования обрядовых разногласий между ними был созван собор в Уитби (664), где представители римской церкви во главе со св. Уилфредом одержали победу в дискуссии с северными оппонентами. Это положило начало унификации британской церкви на римский манер и распространению римской модели церковной организации на всю Англию.

Упорядочивание английской церковной организации и приведение ее к римским образцам было связано с деятельностью папского ставленника Теодора (грекоязычного клирика из Тарсы в Малой Азии) и его сподвижника Адриана (латиноязычного уроженца Африки). Они основали монастырскую школу в Кентербери, старейшую в англосаксонской Англии[1]. Теодор возглавлял английскую церковь в 668–690 гг., а в 673 г. состоялся собор в Хертфорде, заложивший основы территориально-административной структуры церкви в стране[2]. Единая организация церкви была важным фактором на фоне сохранявшейся политической раздробленности Англии на отдельные государства; христианская культура с самого начала стала своего рода базисом, сплачивающим англосаксов в будущую единую народность. В свою очередь, развитие институтов государственной власти, пусть и в достаточно примитивных раннесредневековых государствах, постепенно требовало наличия сколько-нибудь образованных кадров, необходимых для функционирования королевских канцелярий, налоговой системы, юридических органов. В условиях традиционного общества такие кадры было способно поставлять только духовное сословие, обладавшее необходимым ресурсом для устроения школ и сохранения традиций учености, привнесенных с континента. Именно поэтому в «золотой век» хри-

[1] Lapidge M. (1986). P. 45.
[2] Зверева (2008). С. 58–59.

стианства в Англии (2-я пол. VII – 1-я треть VIII в.) происходят масштабное основание и расцвет монастырей и школ при них. Крупнейшими центрами христианской учености были как старые монастыри, упоминавшиеся выше, так и новые — Ярроу, Хексхем, Уитби, Рипон, Мелроуз, Питерборо, Кроуленд, Или. При монастырях основывались школы для клириков, библиотеки, скриптории. Характерной чертой английских служителей церкви было постоянное поддержание связей с Римом и континентальными коллегами, осуществлявшееся посредством регулярных поездок и паломничеств туда, в том числе с целью обучения в европейских монастырях. Из этих поездок привозились многочисленные книги, оседавшие в монастырских библиотеках и служившие монахам для занятий. Благодаря такой практике церковь Англии, в то время являвшейся далекой периферией римско-католического мира, стала местом расцвета христианской учености и культуры[1]. С этим расцветом связаны имена таких выдающихся интеллектуалов и писателей, как св. Альдхельм (640–709), Беда Досточтимый (672 или 673–735), Алкуин (735–804). Их наследие имело огромное культурное значение; так, Альдхельм успешно осуществил синтез англосаксонских и римско-католических литературных традиций; перу Беды принадлежало первое всеобъемлющее произведение по истории Англии и англосаксов («Церковная история англов», 731 г.), что ставит его в один ряд с другими известными историками варварских королевств Европы той эпохи, такими как Григорий Турский, Павел Диакон и др. Наконец, Алкуин известен своей блестящей карьерой при дворе Карла Великого, как один из главных вдохновителей Каролингского возрождения. Нелишним будет заметить, что для английской церкви вообще была характерна активная миссионерская деятельность, по всей видимости, унаследованная от церкви кельтской и в дальнейшем продолжавшаяся на протяжении многих веков (в частности, англосаксонские миссионеры прославились своим массовым участием в крещении Фрисландии и северных окраин Германии в VIII в.[2], а затем Скандинавских стран в IX–XI вв.) Во времена Альдхельма и Беды создавался первый корпус англосак-

[1] Зверева (2008). С. 72, 75, 77, 128.
[2] Глебов (1998). С. 86.

сонской церковной литературы — жития, богословские трактаты, произведения о принципах христианской морали.

О том, как выглядело духовное образование в описываемое время, можно судить по биографии Беды Досточтимого, оставившего как обширные ее описания, так и богатейшую переписку с различными церковными интеллектуалами[1]. Основанный в 682 г. монастырь Ярроу, в котором жил и работал Беда, стал крупнейшим центром христианской учености на севере Англии. Благодаря своему географическому расположению — на границе англосаксонских государств и кельтской периферии — монастырь был точкой органичного и плодотворного синтеза римско-католической и кельтской церковных традиций. Он располагал богатейшей библиотекой, собранной в результате постоянных и многочисленных контактов как аббатов, так и рядовых монахов с самыми разными центрами духовной жизни в Европе и на Британских островах, осуществлявшихся в виде вышеупомянутых путешествий и переписки. Обычным явлением также был обмен манускриптами между монастырями[2].

Основу монастырской образовательной программы составляло систематичное чтение и осмысление библейских текстов, агиографии, а также писаний Отцов Церкви, прояснявших и толковавших различные аспекты Священного Писания. Однако сама специфика этих текстов предполагала подключение к учебному процессу целого комплекса вспомогательных дисциплин, необходимых для адекватного изучения столь обширного базиса. Прежде всего, это изучение языков, на которых писалась Библия: латыни, греческого, древнееврейского. В Англии, как и в других северных странах, ситуация осложнялась тем, что для местного населения латынь была чуждым языком, в отличие от романоязычной части Европы. Кроме того, необходимы были познания в математике и астрономии, прежде всего чтобы правильно вычислять Пасху, этот ключевой момент христианской обрядности. Наконец, весьма важным оставался вопрос о приемлемости греко-римского языческого наследия для христианской учености; поскольку христианство пришло к ан-

[1] Зверева (2008). С. 81.
[2] Там же. С. 75.

глосаксам и другим варварским народам через своего рода историческую призму в лице Римской империи, то для него было неизбежным преломление в ней, впитывание культурного наследия Античности. В этой связи время от времени случались расхождения во мнениях между духовными авторитетами по поводу полезности и применимости этого наследия. Одни (например, Григорий Великий) негативно относились к языческой учености, другие, как Альдхельм, наоборот, считали ее использование целесообразным, более того — любили и ценили античную поэзию, охотно цитировали греческих и римских авторов, использовали их литературные приемы[1]. В целом можно говорить о том, что в англосаксонских монастырях победила скорее тенденция к одобрению полезности греко-римского наследия[2]. Поэтому в крупных монастырях, таких как Кентербери или Ярроу, изучались типично «языческие» дисциплины — риторика, метрика, стихосложение, музыка (в основном в рамках церковного пения), а также римское право и фрагменты трудов античных мыслителей, сохранившиеся в основном уже в христианской интерпретации[3]. Точных списков изучаемой литературы не сохранилось, можно лишь отчасти реконструировать их по гораздо более поздним упоминаниям[4].

Говоря об организации учебного процесса в монастырских школах, следует иметь в виду следующие особенности. Во-первых, в описываемую эпоху не существовало стандартизации учебных программ, поэтому данный аспект зависел, как правило, от инициатив самого учебного заведения. Жизнь монахов в основном регламентировалась бенедиктинским уставом, отводившим определенное количество времени на отправление религиозных ритуалов, учебу, хозяйственную деятельность. Так, молитвы и богослужения могли иметь место до семи раз в сутки[5]. Физический труд также занимал не менее двух часов в день, и это было не инструментом аскезы, а практической необходимостью, поскольку жизнь всего общества определялась господством натурального хозяйства, основанного на

[1] Зверева (2008). С. 84.
[2] Там же. С. 85–86.
[3] Зверева (2008). С. 107; Lapidge (1986). P. 52.
[4] Lapidge (1986). P. 62.
[5] Зверева (2008). С. 72–73.

ручном труде. Поэтому не только простые монахи, но даже люди в чине настоятеля были вынуждены заниматься фактически крестьянской работой — в полях, на мельницах, пасеках, строительстве и ремонте, рыбной ловле и т. д.[1] Таким образом, на ученые занятия оставалось не так уж много времени. Во-вторых, отсутствовали привычные нам классно-урочная система (сформировавшаяся только в Новое время) и возрастное разделение учащихся. Поскольку большинство новичков поступали в монастырь одинаково неграмотными, разделение шло не по возрасту, а по уровням подготовки; очевидно, что для базового овладения навыками чтения священных текстов новоприбывшим следовало для начала хотя бы выучить латынь — основной язык западной церкви, а для работы в скриптории — научиться писать. После освоения этих навыков монаху открывалось более широкое поле интеллектуальной деятельности — чтение трудов Святых Отцов, размышления и комментарии к ним, самостоятельная работа в библиотеке. Важным элементом учебного процесса было чтение вслух, которое проводил учитель для аудитории; эта традиция пришла из античного мира и сохранялась на протяжении всего Средневековья, тогда как индивидуальное чтение, не озвучиваемое на публику, было как раз не столь давним открытием. Это было обусловлено тем, что мир как Античности, так и Средневековья был мало индивидуализирован и основывался по большей части на коллективистских началах, ограничивавших пространство для личной рефлексии над прочитанным. Чтение имело прежде всего дидактическую и морализаторскую ценность. Количественный состав учебных групп также не регламентировался и мог быть различным. Учащиеся могли также брать дополнительные индивидуальные занятия с наставником по той или иной дисциплине.

В-третьих, образование мыслилось не как самоценный опыт, необходимый для практического применения в мирской жизни, а как подсобный инструмент, позволяющий лучше понимать и толковать Священное Писание, в котором уже изначально была заложена вся основа мироустройства, вечная и непогрешимая. Поэтому все изучаемые дисциплины вращались вокруг этой главной цели, ради ее обслуживания. Что касается практического использования

[1] Там же. С. 74.

полученных навыков, поле для их применения было не так велико, учитывая примитивный, аграрный уклад жизни традиционного общества. Конечно, мало-помалу шел процесс развития институтов государственной власти, однако аппарат и делопроизводство в небольших королевствах варваров были довольно невелики. Поскольку управление и сбор налогов осуществлялись в основном военными методами, власть была построена на системе личных связей, а суд и право опирались на традиционные обычаи, государству вполне хватало небольшой прослойки образованных клириков, умеющих записывать законы, вести анналы и фиксировать королевские указы. В образованности остального населения попросту не было объективной потребности. Поэтому главной задачей монастырского образования виделась подготовка священников, более-менее способных правильно вести богослужение в церквах; остальные эффекты образования рассматривались как подсобные, ситуативные. Более того, образование само по себе не являлось обязательным для обитателей монастырей и было относительно добровольным выбором.

В-четвертых, в эпоху рукописных книг и общего упадка образования в Европе не было никаких стандартов и системы обеспечения учащихся соответствующей литературой. Наличие учебных пособий зависело, как правило, от богатства монастырской библиотеки; книги, как уже указывалось выше, добывались подчас с большими трудностями, в ходе дальних странствий и непосредственного обмена между обителями. Отчасти этот недостаток восполнялся тем, что сами монахи, получив образование, составляли различные учебные пособия, руководствуясь личными предпочтениями относительно их характера, стиля и целесообразности для аудитории. Так, Беда Досточтимый являлся автором многочисленных пособий, написанных для школы в Ярроу, таких как «Об орфографии», «О метрическом искусстве», «Об искусстве счета», «О фигурах и тропах Священного Писания», «Об исчислении времени» и др. Кроме того, Беда перевел Евангелие от Иоанна на древнеанглийский язык для облегчения понимания учащимися-англосаксами этого важнейшего для христиан памятника[1]. Базовый курс латыни

[1] Зверева (2008). С. 89.

обычно осваивался с помощью широко распространенной «Грамматики» Элия Доната (IV в.)[1], а затем можно было постепенно переходить к чтению трудов Отцов Церкви (Амвросия Медиоланского, Блаженного Августина), житий святых. Что касается собственно Библии, наиболее востребованным и общепринятым на католическом Западе был ее латинский перевод (Вульгата), выполненный св. Иеронимом на рубеже IV–V вв. В отдельных монастырях могли встречаться и греческие переводы библейских текстов, но, по-видимому, довольно фрагментарно[2]. Что же касается текстов грекоязычных христианских авторов, а также античных языческих писателей и поэтов, они были доступны английской аудитории в основном в отрывочных переводах и цитатах через латинскую христианскую литературу. Немаловажно отметить, что церковь не одобряла увлечения греко-римской античной книжностью ввиду ее нехристианского характера и даже расценивала это как ересь. Поэтому из нее бралось только то, что приносило утилитарную пользу при изучении вспомогательных предметов (языка и т. д.) В остальном англосаксонским клирикам были в редких случаях фрагментарно известны отдельные античные авторы (например, Вергилий, Овидий), но их наследие использовалось во многом как подсобный инструмент для изучения правил стихосложения, а не ради эстетического удовольствия. Аналогичным образом во времена Беды Досточтимого могли читать труды, например, Плиния, Макробия, Вегеция, но для этого требовался достаточно высокий уровень грамотности и интеллектуальной подготовки, доступный единицам. Определенное практическое значение также имели работы античных христианских авторов, таких как Исидор Севильский, Дионисий Малый и др., позволявшие правильно толковать различные аспекты Священного Писания, вычислять дату Пасхи и т. д.[3] В целом, как отмечает, например, современная исследовательница И. Думитреску, создать сколько-нибудь целостную картину образования в англосаксонскую эпоху не представляется на сегодняшний день реальной задачей ввиду отсутствия как достаточного количества источников, так и каких-либо стандартов в учебных програм-

[1] Там же. С. 94.
[2] Там же. С. 82–83, 87, 99.
[3] Там же. С. 85–87.

мах, списках литературы для чтения и обучения, и тому подобных деталей[1].

Хотя сведения об организации учебного процесса и педагогических приемах в монастырских школах, дошедшие до нас, относятся в основном к более позднему времени (IX–XI вв.), с известной степенью допущения можно опираться на них и применительно к рассматриваемому здесь периоду, учитывая общий консерватизм и традиционность средневековой системы образования и состояния знаний в целом. Так, важной формой построения занятий был диалог между учителем и учеником, а также между самими учениками под надзором учителя. Подобный пример можно найти в дидактических трудах Алкуина, где, в частности, описана беседа учителя и двух учащихся; ученики ведут диалог в форме «вопрос — ответ», а в сложных случаях обращаются с вопросами к наставнику. Диалог как средство постижения истины, мудрости пришел в средневековую педагогику из античной традиции (Платон и др.) и был удобен тем, что оставлял ученикам место для интерпретаций и оттачивания логики, служа таким образом способом развития интеллекта. Восприняв эту традицию, сами англосаксонские авторы потом плодотворно сочиняли собственные дидактические диалоги[2].

Другим своеобразным средством преподавания материала были загадки, в занимательной форме предлагавшие лексико-семантический анализ слов и понятий. Такая форма, по-видимому, была особенно подходящей для учеников, только что вступивших из детского возраста в отроческий и сохраняющих, по сути, детское восприятие. Важность жанра загадок возрастала по причине необходимости упражнений в переводе, поскольку латынь и греческий изначально были чужими для англосаксов языками. Загадки, написанные и озвучивавшиеся в двуязычном виде, способствовали лучшему усвоению учащимися иноязычных терминов, раскрывали различные их значения, скрытые смыслы и оттенки, развивали навыки словесности, таким образом прокладывая путь к дальнейшему освоению книжности[3]. Широко известны, например, загадки св. Альдхельма, ставшие одним из значимых памятников англосаксонской литературы.

[1] Dumitrescu (2018). P. 11.
[2] Orchard (2018). P. 164, 166, 171; Dumitrescu (2018). P. 4–5.
[3] Dumitrescu (2018). P. 4.

Таким образом, можно заметить, что монастырское образование в англосаксонской Англии даже во времена своего расцвета было достаточно мозаичным, лишенным систематичности. Существуя в условиях крайней бедности интеллектуальных, организационных и материальных ресурсов, необходимых для его обеспечения, оно во многом опиралось на идею личного восхождения к высотам познания, успех которого зависел от самого учащегося. В результате учебного процесса мог сформироваться как полуграмотный сельский священник, более-менее обученный азам проведения церковной службы[1], так и блестящий ученый масштаба Беды и Алкуина, способный самостоятельно писать учебные пособия, богословские трактаты, исторические труды, поэмы, рассуждения об устройстве мира. Как и в дохристианских традиционных обществах, объем знаний оставался столь малым и отрывочным, что образованный представитель клира, как и языческий жрец, мог владеть, по сути, всем комплексом этих знаний, составлявшим единое целое из науки, религии, мифологии и практических навыков. В связи с этим можно вспомнить высказывание Григория Великого, в котором он уподоблял учителя музыканту, играющему на арфе; каждая струна символизировала различные страты общества, к которым принадлежали ученики, и, соответственно, игра на этих струнах должна была вестись с учетом разных педагогических задач, ставившихся в соответствии со статусом и дальнейшим жизненным предназначением учащегося[2].

Конец эпохе расцвета англосаксонской христианской культуры и учености был положен набегами викингов на Британские острова в конце VIII–IX вв. Многие монастыри были разрушены и разграблены, начался период постоянных войн и значительного культурного упадка. В дальнейшем возрождение англосаксонской книжности и образования было связано с правлением Альфреда Великого и его наследников, сумевших справиться с этими вызовами (кон. IX – X в.).

Материал поступил в редакцию 10.03.2025
Материал поступил в редакцию после рецензирования 19.03.2025

[1] Глебов (1998). С. 85.
[2] Dumitrescu (2018). P. 12.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Бондаренко, Г.В. (2007) *Повседневная жизнь древних кельтов*. М.: Молодая гвардия [Bondarenko, G.V. (2007) Povsednevnaya zhizn' drevnih kel'tov. M.: Molodaja gvardija].

Глебов, А.Г. (1998) *Англия в раннее средневековье*. Воронеж: Евразия [Glebov, A.G. (1998) Angliya v rannee srednevekov'e. Voronezh: Evrazija].

Горелов, М.М. (2009) «Представления о конце света (по «Проповеди Волка англам» архиепископа Вульфстана)», *Диалог со временем,* 28, 208–223. [Gorelov, M.M. (2009) «Predstavleniya o konce sveta (po «Propovedi Volka anglam» arhiepiskopa Vul'fstana», Dialog so vremenem, 28, 208–223].

Зверева, В.В. (2008) *«Новое солнце на Западе»: Беда Достопочтенный и его время.* СПб.: Алетейя [Zvereva, V.V. (2008) «Novoe solnce na Zapade». Beda Dostopochtennyj i ego vremya. SPb.: Aletejja].

Мельникова, Е.А. (1987) *Меч и лира: англосаксонское общество в истории и эпосе*. М.: Мысль [Mel'nikova, E.A. (1987) Mech i lira: anglosaksonskoe obshchestvo v istorii i ehpose. M.: Mysl'].

Федосов, Д.Г. (1996) *Рожденная в битвах. Шотландия до конца XIV века.* М.: ИВИ РАН [Fedosov, D.G. (1996) Rozhdyonnaya v bitvah. Shotlandiya do konca XIV veka. M.: IVI RAN].

Широкова, Н.С. (2000) *Культура кельтов и нордическая традиция античности.* СПб: Евразия [Shirokova, N.S. (2000) Kul'tura kel'tov i nordicheskaya tradiciya antichnosti. SPb: Evrazija]

Шкунаев, С.В. (1991) *Герои и хранители ирландских преданий* - http://svr-lit.ru/svr-lit/articles/shkunaev-geroi.htm [Shkunaev, C.V. (1991) Geroi i hraniteli irlandskih predanij - http://svr-lit.ru/svr-lit/articles/shkunaev-geroi.htm]

Dumitrescu, I. (2018) *The Experience of Education in Anglo-Saxon Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lapidge, M. (1986) “The School of Theodore and Hadrian”, *Anglo-Saxon England,* 15, 45–72.

Orchard, A. (2018) “Alcuin’s Educational Dispute: The Riddle of Teaching and The Teaching of Riddles”, in S. Irvine, W.Rudolf, eds. *Childhood and Adolescence in Anglo-Saxon Literary Culture*. Toronto: University of Toronto Press,162–176.

# CHRISTIANIZATION AND EDUCATION IN LATE ANTIQUE BRITAIN
## (6TH – 8TH CENTURIES)

Maxim M. GORELOV

The emergence and development of early statehood among the peoples of the British Isles during the Migration Period were accompanied by processes of Christianization and the formation of a new, medieval culture. The transition from an archaic society to a more advanced stage necessitated a supply of educated personnel essential for the functioning of both the Church and the state apparatus. Under these conditions, traditional educational institutions gradually lost their former character. The pagan priesthood, which had previously served as the custodian of knowledge and customs, gave way to the Christian clergy. Monasteries became centers of education and literacy. In Britain, Roman Catholic and Celtic ecclesiastical traditions merged naturally, fostering a cultural and intellectual revival in the Late Antique period. However, the level of monastic education remained relatively low, reflecting the broader stage of societal development. The learning process lacked structure, relying heavily on the individual commitment of students, who could reach considerable intellectual heights if sufficiently motivated. Education was seen not as a standardized system but as a personal journey of faith and knowledge — a "Christian path." A key aspect of this educational process was the reinterpretation of classical knowledge through the lens of new religious worldviews. However, this process was neither centralized nor linear; it varied across regions, shaped by local traditions and the influence of spiritual authorities. The island peoples, whose early state structures remained largely tribal, allowed ecclesiastical institutions considerable autonomy in shaping new cultural norms. Views on classical heritage differed among Church figures. Some saw it as a relic of paganism and approached it with skepticism, while others valued it highly, particularly given the lack of alternative teaching methods. At the same time, classical Antiquity offered early medieval societies an extensive body of knowledge about the world — one that was not only intellectually significant but also practically indispensable. This inevitably led to a synthesis of the two cultural traditions.

# АВТОРЫ / CONTRIBUTORS

*БЕРМУС Александр Григорьевич* — доктор педагогических наук, профессор, заведующий кафедрой образования и педагогических наук Южного федерального университета. Область научных интересов: философия и методология образования, теория и практика реформ в общем и педагогическом образовании; управление качеством педагогического образования. Автор более ста тридцати статей, десяти монографий, в том числе «Введение в гуманитарную методологию» (2007), «Модернизация образования: философия, политика, культура» (2008) и др. ORCID 0000-0002-9342-6339 bermous@sfedu.ru

*Alexander G. BERMUS* is Doctor of Science (Education), Professor, Head of the Department of Education and Pedagogical Sciences at Southern Federal University. His research interests include philosophy and methodology of education, theory and practice of reforms in general and teacher's education; quality management of teacher's training. He is the author of over one hundred and thirty articles, ten monographs, including "Introduction to Humanitarian Methodology" (2007), "Modernization of Education: Philosophy, Politics, Culture" (2008), etc. ORCID 0000-0002-9342-6339 bermous@sfedu.ru

*БОЛДИН Владимир Алексеевич* — кандидат политических наук, доцент кафедры истории социально-политических учений факультета политологии МГУ имени М.В. Ломоносова; научный сотрудник АНО «Институт междисциплинарных исследований науки и образования». Автор серии работ по истории социально-политической мысли, интеллектуальной истории, истории идей. ORCID: 0000-0003-0681-098X boldin.v.a@gmail.com

*Vladimir A. BOLDIN* is Candidate of Political Science, Associate Professor, Lomonosov Moscow State University; research fellow, Autonomous non-profit organization "Institute for Interdisciplinary Research of Science and Education". He is the author of a series of works on the history of socio-political thought, intellectual history, and the history of ideas. ORCID: 0000-0003-0681-098X boldin.v.a@gmail.com

*ГОРЕЛОВ Максим Михайлович* — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории Российской Академии наук. Сфера научных интересов: политиче-

ская история раннесредневековой Европы, складывание этнического самосознания у европейских народов, история ментальности и общественной мысли, историография и историческая память. ORCID: 0000-0003-3159-5660 heldenhammer@yandex.ru

*Maxim M. GORELOV* is Candidate of Historical Sciences, researcher at the Institute of World History of the Russian Academy of Science. Research interests: political history of early medieval Europe, the development of ethnic self-awareness among European peoples, the history of mentality and social thought, historiography and historical memory. ORCID: 0000-0003-3159-5660 heldenhammer@yandex.ru

*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

*КЛЕЙМЕНОВ Александр Анатольевич* — доктор исторических наук, старший научный сотрудник кафедры истории и археологии Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого. Автор более 80 статей по различным проблемам военной и политической истории времен Филиппа II и Александра Македонского, в том числе монографии «Стратегическая симфония: координированное наступление в македонском военном искусстве эпохи Александра Великого» (2019 г.). ORCID 0000-0002-7123-0378 alek-klejmenov@yandex.ru

*Alexander A. KLEYMEONOV* is Doctor of Historical Sciences, Senior researcher of History and Archeology department at Leo Tolstoy

Tula State Pedagogical University. He is the author of more than 80 articles on the Macedonian military and political history of the age of Philip II and Alexander the Great, as well as the monograph "Strategic Symphony: Coordinated attack in Macedonian warfare of Alexander the Great's time" (2019). ORCID 0000-0002-7123-0378
alek-klejmenov@yandex.ru

*ПЕТРОВ Филипп Валерьевич* — кандидат философских наук, научный сотрудник АНО «Институт междисциплинарных исследований науки и образования». 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 Autonomous non-profit organization "Institute for Interdisciplinary Research of Science and Education". 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, главный научный сотрудник, зав. отделом историко-теоретических исследований Института всеобщей истории Российской академии наук; директор АНО «Институт междисциплинарных исследований науки и образования». 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 более 250 статей и монографий, в том числе «Просопография как специальная историческая дисциплина: Макробий Феодосий и Марциан Капелла», «Эйнхард. Жизнь Карла Великого», «Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в Поздней Античности» и др. ORCID 0000-0002-0789-6781 beionyt@mail.ru

*Maya S. PETROVA* is Doctor of Science (History), Chief Researcher, Head of the Department of Historical and Theoretical Research, Institute of World History of the Russian Academy of Science; Director, Autonomous non-profit organization "Institute for Interdisciplinary Research of Science and Education". The fields of her scientific interests are the intellectual history of Antiquity and Middle Ages, the history of mentality, ideas and concepts, gender and social history, special historical disciplines (prosopography), historiography, source study. She is the author of more than 250 papers, including monographs "Prosopography as a special historical discipline: Macrobius Theodosius and Martianus Capella", "Einhard. The Life of Charlemagne", "Macrobius Theodosius and the notions of the soul and the universe in Late Antiquity", et cet. ORCID 0000-0002-0789-6781 beionyt@mail.ru

*ПИЧУГИНА Виктория Константиновна* — доктор педагогических наук, профессор РАО, ведущий научный сотрудник Института образования ВШЭ; научный сотрудник АНО «Институт междисциплинарных исследований науки и образования». 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», «Марк Туллий Цицерон и современное ему образование: краснеет ли бумага у гуманитария?», «Куррикулум для героя: Геракл и Ахиллес». 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 Institute of Education of HSE University; research fellow, Autonomous non-profit organization "Institute for Interdisciplinary Research of Science and Education". 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", "Mark Tullius Cicero and his Contemporary Education: Does the Humanities Paper Blush?", "Curriculum for the hero: Heracles and Achilles". ORCID 0000-0002-1195-725X Pichugina_V@mail.ru

***HYPOTHEKAI***

ЖУРНАЛ ПО ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ
ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

ВЫПУСК 9

Главный редактор
*Виктория Константиновна ПИЧУГИНА*

*Научное издание*

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

*Корректор М.В. Шишкина*

Подписано к печати 14. 04. 2025
Формат 60x90/16

_____

Гарнитура Times. Печать офсетная
Усл. печ. л. 15. Тираж 600 экз.

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

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 Афину (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