

HYPERBOREUS

STUDIA CLASSICA

ναυσι δ' οὔτε πεζὸς ἰὼν κεν εὔροις
ἔς Ἑπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὰν ὁδόν

(Pind. *Pyth.* 10. 29–30)

EDITORES

NINA ALMAZOVA DMITRI PANCHENKO
SOUREN TAKHTAJAN

PETROPOLI

Vol. 14 2008 Fasc. 1

BIBLIOTHECA CLASSICA PETROPOLITANA
VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

HYPERBOREUS: Классическая филология и история

Выходит два раза в год

Редакция: Н. А. Алмазова, Д. В. Панченко,
С. А. Тахтаджян (отв. ред. выпуска)
Ассистент редакции: С. К. Егорова
Консультанты: Михаэль фон Альбрехт, А. К. Гаврилов,
Томас Гельцер, Пэт Истерлинг, Д. В. Панченко,
С. А. Тахтаджян, Мартин Хенгель

Адрес: 197198, С.-Петербург,
ул. Красного Курсанта, д. 6/9
Античный кабинет (HYPERBOREUS)

Факс: (812) 235-4267
E-mail: hyperbor@bibliotheca-classica.org

По вопросам подписки обращаться по адресу редакции

HYPERBOREUS: STUDIA CLASSICA

HYPERBOREUS wurde im Jahre 1994 durch die Bibliotheca Classica Petropolitana gegründet.

Der Vertrieb außerhalb Rußlands erfolgt durch den Verlag C. H. Beck (Oskar Beck), Wilhelmstr. 9, D-80801 München, Postfachadresse: Postfach 400340, D-80703 München.

Die Zeitschrift erscheint ab 1996 in zwei Halbjahresschriften. Abonnementpreis jährlich ab Vol. 2 € 34,90 (in diesem Betrag sind € 2,28 Mehrwertsteuer enthalten), für das Einzelheft € 19,50 (Mehrwertsteueranteil € 1,28), jeweils zuzüglich Vertriebsgebühren; die Kündigungsfrist des Abonnements beträgt sechs Wochen zum Jahresende. Preis für Vol. 1, 1994/5, auf Anfrage bei dem Verlag C. H. Beck.

Herausgeber: Nina Almazova, Dmitri Panchenko,
Souren Takhtajan (verantwort.)
Assistenz: Sofia Egorova
Wissenschaftlicher Beirat: Michael von Albrecht, P. E. Easterling,
Alexander Gavrilov, Thomas Gelzer, Martin Hengel,
Dmitri Panchenko, Souren Takhtajan

Alle für die Redaktion bestimmten Manuskripte und Einsendungen sind zu richten an:

Bibliotheca Classica Petropolitana (HYPERBOREUS)
ul. Krasnogo Kursanta 6/9
197198 St. Petersburg, Russia
Fax: (812) 235-4267
E-mail: hyperbor@bibliotheca-classica.org

Die Publikationssprachen im HYPERBOREUS sind Russisch, Englisch, Französisch, Deutsch, Italienisch und Lateinisch; den Beiträgen wird jeweils eine Zusammenfassung in einer westeuropäischen Sprache oder auf Russisch hinzugefügt. Entgegnungen werden im HYPERBOREUS nur ausnahmsweise aufgenommen. Eingegangene Druckschriften werden nicht zurückgeschickt. Mit Namen gezeichnete Artikel geben die Auffassung des Verfassers, nicht der Redaktion wieder. Alle Nachrichten werden nach bestem Wissen, aber ohne Gewähr gegeben.

CONSPECTUS

ELENA ERMOLAEVA	
<i>Harax legomenon</i> ἐπιψευδής (Il. 4. 235)?	5
ANDREAS TISCHOW	
Ad Pindari <i>Ol.</i> 1, 28–29 adnotationes quaedam	11
KATERINA VOLIOTI, MARIA PAPAGEORGIU	
A Late Black-figured Lekythos from Cyprus	16
FRANCISCO MOLINA MORENO	
The Pleiads, or the First Cosmic Lyre	28
DIRK L. COUPRIE	
Anaxagoras and Aristotle on the Sun at the Horizon	39
LOUISE RODRIGUE	
Notes sur la vertu morale aristotélicienne	50
CARLO M. LUCARINI	
La favola del <i>Culex</i>	61
MICHAEL VON ALBRECHT	
Seneca's Language and Style. I	68
A. Л. ХОСРОЕВ	
Еще раз о термине <i>гностик</i> . I	
[Alexander Khosroyev: Further Remarks on the Term	
<i>Gnostic</i> . I]*	91

А. Ю. ЖЕЛТОВ, Е. В. ЖЕЛТОВА

Классические языки и типология ролевого маркирования

[Alexander Zheltov, Elena Zheltova: Latin and Greek in the

Context of Role Marking Typology]* 118

DISPUTATIONES

А. Л. ХОСРОЕВ

Рец.: Е. В. Афонасин. *Гносис. Фрагменты и свидетельства*

(СПб. 2008) 143

Konstantino Katenin, Vladimiro Sinelnikov, Nataliae Tchernetska,
Alexandro Tchernoglazov, qui multum auxilii in hoc volumine
praeparando attulerunt, editores gratiam agunt

GEFÖRDERT DURCH EINE ZUWENDUNG DER VOLKSWAGENSTIFTUNG

HAPAX LEGOMENON ΕΠΙΨΕΥΔΗΣ (IL. 4. 235)?

The lexical-semantic field ‘truth and lie’ is among the richest in Homer and in the early Greek poetry.¹ In Homer, the majority of words in the group ‘lie’ belongs to its periphery and has occasional or metaphorical meaning; some of them are *hapax legomena*.² Even the word ψεύστης, which later has a broad meaning ‘liar’ with numerous connotations, such as ‘cheat’, ‘deceiver’, ‘fraud’,³ in Homer is used only twice, and always as a term of abuse.⁴

In the present article I would like to show that one of these peripheral words occurs in *Il.* 4. 235.

234 Ἀργεῖοι, μὴ πῶ τι μεθίετε θούριδος ἀλκῆς·
οὐ γὰρ ἐπὶ ψευδέσσι πατὴρ Ζεὺς ἔσσειτ' ἀρωγός,
ἀλλ' οἳ περ πρότεροι ὑπὲρ ὄρκια δηλήσαντο
τῶν ἧτοι αὐτῶν τέρενα χροά γῦπες ἔδονται,
ἡμεῖς αὖτ' ἀλόχους τε φίλας καὶ νήπια τέκνα
239 ἄξομεν ἐν νηεσσιν, ἐπὴν πτολιεθρον ἔλωμεν.⁵

Ye Argives, relax ye no whit of your furious valour; for father Zeus will be no helper of lies; nay, they that were the first to work violence in defiance of their oaths, their tender flesh of a surety shall vultures devour, and we shall bear away in our ships their dear wives and little children when we shall have taken their citadel.⁶

¹ J.-P. Levet, *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque* (Paris 1976).

² ἀγκυλομήτης, αἰμύλιος, δόλιος, δολόμητις, ἐπίκλοπος, ἐπίορκος, ἡπεροπέυς (*Od.* 11. 364), κερδαλέος, κερδαλεόφρων, κέρτομος, κλόπιος (*Od.* 13. 295), ποικιλομήτης, πολυκερδής, πολυμήχανος, πολυπαίπαλος (*Od.* 15. 419), πολύτροπος, σκολιός, τρώκτης, φιλοψευδής (*Il.* 12. 164), ψευδάγγελος (*Il.* 15. 159).

³ *The Iliad: A commentary*. Gen. ed. G. S. Kirk. I (Cambridge 1985) 356; *The Iliad*. Ed. with apparatus criticus, prolegomena notes and append. by W. Leaf. I (London 21900) 235: “The Homeric word for liar is ψεύστης”.

⁴ *Il.* 24. 261; 19. 107 (v. l.). See E. Ермолаева [E. Ermolaeva], “*IL.* XIX, 107: ψευστήσεις versus ψεύστης εἰς, или Могла ли Гера сказать Зевсу: ‘Ты лжец?’”, *Hyperboreus* 7 (2001): 1–2, 60–71.

⁵ *Homeri opera*. Ed. Th. W. Allen. II (Oxonii 2000).

⁶ Homer, *The Iliad*. Transl. by A. T. Murray (London – Cambridge, Mass. 1946): Murray reads ἐπὶ ψεύδεσσι.

Although the reading in 235 ἐπὶ ψευδέσσι ‘on the side of liars’ seems appropriate at the first sight, there is a difficulty, as the adjective ψευδής is attested in Greek texts comparatively late⁷ and is not attested in Homer. As for *variae lectiones* in 235, I would call them diagnostic, as they replace one difficulty by another. For example, the reading ἐπὶ ψεύδεσσι ἄρωγός accepted by W. Leaf (1900) and M. West (1998) uses a Homeric noun ψεύδος⁸ instead of the non-Homeric adjective ψευδής. However, it breaks the pattern that exists in Homer between the word ἄρωγός *helper* and the *dativus personae* (to whom or for whom)⁹ that regularly accompanies it. Besides, the construction ἄρωγός + ἐπί with a dative¹⁰ is not attested anywhere in Homer.

Polemics about interpretation of line 235 – ἐπὶ ψεύδεσσι versus ἐπὶ ψευδέσσι – are ancient and are attested in the *scholia*: Hermappias read the noun ἐπὶ ψεύδεσσι ὡς “τείχεσσιν” (H 135), because in his opinion Homer had never used ψευδής on its own, only in compounds Ἄψευδής (personal name) *Il.* 18. 46 and φιλοψευδής *Il.* 12. 164.¹¹

The *scholia* that quote Herodian refer to Aristarchus’ reading ἐπὶ ψευδέσ(σ)ι ἄρωγός: Ἀρίσταρχος ἀναγιγνώσκει “ψευδέσσι” ὡς σαφέσσι.¹² τοῦτο γὰρ φησι θέλει δηλοῦν οὐ γὰρ τοῖς ψεύσταις Τρωσὶ βοηθεῖ ὁ Ζεὺς.¹³ Instead of bringing supporting arguments,

⁷ The first evidence of the adjective ψευδής is in an Attic epigram *IG* I² 700 in the first half of the 5th century BC: οἱ τε λέγοσι λόγος ἀδίκος φευδᾶς κατ’ ἐκένο. See P. Maas, “Zum griechischen Wortschatz (ἐπιψευδής, πατερίων, ὄρα)”, in: *Annuaire de l’Institut de Philologie et d’Histoire Orientales et Slaves* 6 (Mélanges Boisacq 1938) 129–130 = idem, *Kleine Schriften* (München 1973) 197–198. As for Hes. *Th.* 229, I agree with those who accept the reading with the noun ψεύδεα (and not the adjective ψευδέας). See M. L. West, *Hesiod. Theogony*. Ed. with prolegomena and commentary (Oxford 1966) 231.

⁸ It occurs another 11 times in Homer.

⁹ Leaf admits that the use of an abstract noun instead of a *dativus personae* is strained: “It is true that ἀρήγειν and cognate forms are elsewhere only used by H. with personal datives, not with abstract words like ψεύδος: but the idea of being ‘a helper for lies’ is not impossibly bold”: Leaf (n. 3) 235.

¹⁰ Another five times: *Il.* 8. 205 Δαναοῖσιν ἄρωγοί; 18. 502 ἀμφοτέροισιν... ἄρωγοί; 21. 371 = 428 Τρώεσσιν ἄρωγοί; *Od.* 18. 232 ἐμοὶ... ἄρωγοί.

¹¹ *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*. Ed. H. Erbse. I (Berolini 1969) 493. Hermappias, who is known to have lived after Aristarchus, is quoted only three times in *scholia* (*Il.* 4. 235; 9. 326; 13. 137), though R. Gudemann (“Hermappias”, *RE* 8 [1912] 721) believes that Hermappias’ contribution to Homeric scholarship must have been important, judging by the weight attributed to him in those three places.

¹² Homer does not use an adjective σαφής, only an adverb σάφα.

¹³ Erbse (n. 11) 493.

Herodian simply writes <Ἀρίσταρχος> θέλει. Although he admits that Hermappias is probably right, he gives in to *Aristarchomania*¹⁴ and recommends following Aristarchus' authority: καὶ μᾶλλον π<ε>στέον Ἀριστάρχῳ ἢ τῷ Ἑρμαππία, καὶ δοκεῖ ἀληθεύειν (A).

The majority of manuscripts¹⁵ as well as editors of the *Iliad*, such as Ludwich, Ameis – Hentze,¹⁶ Kauer, Allen etc., follow Aristarchus, whereas Nauck,¹⁷ Leaf, Mazon,¹⁸ van Thiel¹⁹ and West follow Hermappius' ἐπὶ ψεύδεσσι (A¹C^aDG).

To this discussion I would add some observations, following J. Wackernagel and E. Risch.²⁰ In Homer, the adjectives on -ης, -ες (like ψευδής) do not occur, unless they are compounds (μένος – δυσμενής, νέφος – κελαινεφής, ψεῦδος – ἀψευδής; σφάλλω – ἀσφαλής, λήθω – ἀληθής etc.).

Still, whether we accept the reading ἐπὶ ψεύδεσσι or ἐπὶ ψεύδεσσι, the problem of the unusual construction (ἐπί + dat.) with ἄρωγός remains. D. Monro in his grammar of Homeric dialect in the section on ἐπί treats Il. 4. 235 as a special case where (ἐπί + dat.) with ἄρωγός means “will be a helper with (on the side of) falsehood (or false men, reading ψευδέσσι)”.²¹ There were attempts to resolve this difficulty since the antiquity: the scholia mention as hypothesis the tmesis ἐπαρωγός: ἐπί and ἄρωγός (ἢ δὲ ἐπὶ πρὸς τὸ ἄρωγός β T). This hypothesis is considered by K. Ameis and C. Hentze,²² yet it is difficult to prove, as ἐπαρωγός occurs only once in *Od.* 11. 498.²³

¹⁴ For literature on *Aristarchomania*, see the above mentioned article of Ермолаева (n. 4), which shows the randomness of the so-called ethical corrections by Aristarchus.

¹⁵ See apparatus criticus of the editions in question: Homerus, *Ilias*. Ed. M. L. West. I (Stuttgart – Leipzig 1998); *Homeri Ilias*. Rec. A. Ludwich. I (Lipsiae 1902).

¹⁶ *Homers Ilias*. Hg. K. F. Ameis, bearb. von C. Hentze. II (Leipzig – Berlin 1908).

¹⁷ *Homeri Ilias*. Ed. A. Nauck. I (Berolini 1877).

¹⁸ Homère, *Iliade*. Ét. et trad. par P. Mazon. I (Paris 1938).

¹⁹ *Homeri Ilias*. Rec. H. van Thiel (Hildesheim – Zürich – New York 1996).

²⁰ J. Wackernagel, “Das Dehnungsgesetz der griechischen Komposita”, in: idem, *Kleine Schriften* II, hrsg. von B. Forssman (Göttingen 1969) 37; E. Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache* (Berlin 1974) 80–81. Risch mentions ἐπὶ ψευδέσσι among exceptions as a v. l. to ἐπὶ ψεύδεσσι, but prefers the reading with the noun.

²¹ D. B. Monro, *A Grammar of the Homeric Dialect* (Oxford 1891) 179.

²² *Homers Ilias* (n. 16).

²³ As for the possibility of tmesis ἐπιέσσεται, only one instance (θεοὶ δ' ἐπὶ μάρτυροι ἔστων, *Od.* 1. 273) can serve as a parallel. Still, it is difficult to decide

I believe it is the conjecture of P. Maas that solves all the difficulties: the *dativus personae* with ἄρωγός, the unusual ἐπί, the need to choose between ἐπὶ ψεύδεσσι and ἐπὶ ψευδέσσι.²⁴ Maas suggests the reading ἐπιψευδέσσι, without word division between ἐπὶ and ψευδέσσι. He sees the adjective ἐπιψευδής as a synonym to ἐπίορκος ‘perfidious’. The only serious disadvantage of Maas’ conjecture²⁵ is that the adjective ἐπιψευδής is a hapax: it does not occur either in literary texts or in inscriptions.

M. Leumann accepts Maas’ conjecture as making sense; he believes that the adjective ἐπιψευδής could have been formed from τὸ ψεῦδος following the same pattern as in the pair ἐπικρατής and τὸ κράτος.²⁶ Likewise, I would accept ἐπιψευδέσσι *ex coniectura*, and would add that the verb ἐπιψεύδομαι²⁷ is well attested after Homer.

In addition, I would like to mention a treaty *De trinitate* of a Christian author of the 4th century Didymus Caecus in the edition by I. Seiler, where a citation from Homer – precisely our verse *Il.* 4. 235 – is given with the reading ἐπιψεύδεσσι: *De trinitate*, 540 B 8 (6. 13, 1. 7). Neither Maas nor anyone else refers to this citation in Didymus; Seiler does not comment on the verse in her apparatus criticus.²⁸ *De trinitate* is edited from one manuscript (Codex Vaticanus Angelic. 116, 10th century), but the manuscript reads the two words separately, and places an *accentus gravis* on the ἐπὶ.²⁹ The question, whether it was Seiler herself, who adopted the reading ἐπιψεύδεσσι

between ἐπὶ μάρτυροι and ἐπιμάρτυροι, see: *A Commentary on Homer's Odyssey* I (Oxford 1990) 109.

²⁴ Maas (n. 7) 197–198.

²⁵ The two caesuras in this verse – κατὰ τὸν τρίτον τροχαῖον and ἐφθημι-μερής – do not prevent the conjecture.

²⁶ M. Leumann, *Homerische Wörter* (Basel 1950) 136–137.

²⁷ The *TLG* brings the following instances: Xen. *Hier.* 2. 16, 3 ἐπιψεύδονται; Arist. *EE* 1229 b 22 ἐπιψεύδονται; Philo Jud. *LA* 3. 61. 9 ἐπιψεύδεται, *Flac.* 170. 2 ἐπιψεύδονται; A. R. 3. 381, Plut. *Mor.* 16. 4. 1 ἐπιψεύδεσθαι; Flavius Ios. *AJ* 18. 209. 2 ἐπιψευδομένων etc. (In Lucianus the verb occurs six times, often with a second prefix.)

²⁸ Didymus Caecus. *De trinitate*. Ed. I. Seiler (Meisenheim 1975). The edition is used in the *TLG*. In *Patrologiae cursus completus* 39 (1858) the verse is quoted from an edition of Homer: ἐπὶ ψεύδεσσι. The Latin translation given in *Patrologia* reflects rather the reading ἐπιψευδέσσι than ἐπὶ ψεύδεσσι: “nec enim mendacibus pater Deus erit auxiliator”. I thank Nina Almazova and Dmitry Bumazhnov for facilitating access to Seiler’s edition.

²⁹ I thank Natalie Tchernetska for checking the manuscript and for help editing this article.

following Maas' ἐπιψευδέσσι and who thus corrected the manuscript,³⁰ remains open.

Didymus, who was blind and was likely to *listen* to Homeric verses, must have perceived the ἐπιψευδέσσι as the only meaningful variant, connected to the well-known verb ἐπιψεύδομαι. In the Christian literature of the 4th century, the verb ἐπιψεύδομαι is used more often than before: according to the *TLG*, it occurs 14 times, which is more frequently than from Xenophon to Lucian inclusive. Didymus himself uses a participle ἐπιψευδόμενοι twice (*Comm. in Zachariam* 3. 158. 7; 3. 245. 4).

Thus, if Maas' conjecture is correct and the word ἐπιψευδής existed in Greek alongside Homeric *hapax legomena* ἄψευδής and φιλοψευδής, it could have belonged to the periphery of the group 'lie' as a poetic synonym to ἐπίορκος 'perfidious'.³¹

Elena Ermolaeva

St Petersburg University

Статья написана в поддержку конъектуры П. Мааса (1938 г.) в стихе *Il.* IV, 235 οὐ γὰρ ἐπὶ ψευδέσσι πατήρ Ζεὺς ἔσσει ἄρωγός. Текст схолиев отражает возникшую уже в античности полемику: ἐπὶ ψεύδεσσι versus ἐπὶ ψευδέσσι. Германпий читал ἐπὶ ψεύδεσσι, опираясь на наблюдения над гомеровской лексикой: поэт употребляет прилагательное ψευδής лишь в составе сложных слов – ἄψευδής (имя нимфы) *Il.* XVIII, 46, φιλοψευδής *Il.* XII, 164. Однако большинство рукописей и издателей под влиянием

³⁰ See Seiler (n. 28) XIV: "Anscheinend ist der Text von seinem Schreiber noch einmal durchkorrigiert worden, denn die Randkorrekturen zeigen dieselbe Hand wie der übrige Text".

³¹ M. Schmidt treats ἐπιψευδής as a synonym to ἐπίορκος in his article on ἐπίορκος in *Lfgre*. Lief. 12. The adjective ἐπιψευδής as a variant is mentioned in etymological dictionaries: H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* II (Heidelberg 1970) 1132; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots* IV (Paris 1980) 1287. See also *Greek-English lexicon. A supplement*. Ed. E. A. Barber (Oxford 1968): ἐπιψευδής = ἐπίορκος, proba. in *Il.* 4. 235. Michael M. Kumpf, author of the dissertation *The Homeric Hapax Legomena and their Literary Use by Later Authors, especially Euripides and Apollonius Rhodius* (Ohio State University 1974), did not mention ἐπιψευδής in his *Four Indices of the Homeric Hapax Legomena* (Hildesheim – Zürich – New York 1984) as he used Allen's edition, who adopts the reading of the verse with two words separated.

Aristarchomania принимает чтение ἐπὶ ψευδέσσι. Прилагательное ψευδής, засвидетельствованное в текстах сравнительно поздно, у Гомера действительно не встречается. Так, чтение ἐπὶ ψεύδεσσι ἄρωγός ‘помощник при лжи, на стороне лжи’, которое принимают, в частности, Лиф (1900) и Уэст (1998), использует обычное для Гомера существительное ψεῦδος. Однако оно нарушает другую закономерность, в соответствии с которой ἄρωγός в гомеровских поэмах всегда сопровождается дативом лица.

На наш взгляд, конъектура П. Мааса остроумно разрешает все проблемы. Маас предлагает не делать словораздела между ἐπὶ и ψευδέσσι и читать ἐπιψευδέσσι. Прилагательное ἐπιψευδής он расценивает как синоним к гомеровскому ἐπίορκος ‘нарушитель клятвы’. Единственный серьезный недостаток этой конъектуры заключается в том, что Маас предлагает гапакс: прилагательное ἐπιψευδής не встречается ни в литературных текстах, ни в надписях.

Мы ввели в существующую полемику дополнительные наблюдения. В гомеровских поэмах нет не только ψευδής, но и вообще прилагательных на -ης, -ες, если это не композиты (μένος – δυσμενής, νέφος – κελαινεφής, ψεῦδος – ἀψευδής; σφάλλω – ἀσφαλής, λήθω – ἀληθής etc.). Об этом явлении пишут Вакернагель и Риш. Лойман принимает конъектуру Мааса, находя, что она дает хороший смысл и что ἐπιψευδής образовано от τὸ ψεῦδος по той же словообразовательной модели, что ἐπικρατής от τὸ κράτος. Мы также склоняемся к тому, чтобы принять ἐπιψευδέσσι *ex coniectura*, отмечая, что после Гомера хорошо засвидетельствован глагол ἐπιψεύδομαι. И кроме того, предлагаем обратить внимание на сочинение христианского автора IV в. Дидима Слепого *О Троице* в издании Ингрид Зайлер (1975; именно это издание использует *TLG*), где цитата из Гомера – стих II. IV, 235 – приводится с чтением ἐπιψεύδεσσι (*De trinitate*, 540 В 8 [б. 13, 1. 7]).

Итак, если предположение Мааса верно и слово ἐπιψευδής, наряду с гомеровскими гапаксами ἄψευδής и φίλοψευδής, существовало в языке, то, исходя из контекста, оно могло служить поэтическим синонимом к ἐπίορκος – perfidus (‘вероломный’).

AD PINDARI *OL.* 1, 28–29 ADNOTATIONES QVAEDAM

Fit nonnunquam, ut quae quondam a viris doctissimis vel excogitata sollertissime, vel explicata sunt elegantissime, de quibus longo iam tempore probatis nemo nisi homo prorsus litterarum expers dubitare vel fidem eis abrogare posse videatur, ea tanquam exculcata atque obsoleta repudi-entur eisque veris certisque alia quaedam mira novitatisque durae nescio quo pacto praeponantur. Quae omnia si tironum solum, qui dum rudimenta antiquitatis cognoscendae prima ponunt, siquid compositi ac quieti reperiant, statim in dubium id vocare solent, nugae essent, excusationis aliquid fortasse haberent. Sunt tamen quaedam, quae etiam e virorum doctorum, quos hoc fecisse multo magis miror, operibus scientia solida ac profunda plenis spectatorum, quibus viris satis superque huic studio insudatum est, officina exeant. Quale est, quod nuperrime nobis opuscula recentiora in libellis periodicis edita legentibus in manus incidit.

Nam *Hyperborei* voluminis undecimi fasciculo secundo Victoris Streicheri viri doctissimi Vindobonensis commentariolum insertum in lucem prodiit, cuius in paginis Pindari versus notissimi (*Ol.* 1, 28–29) magna cum ingenii acumine sagacitateque explicantur.¹ Quo Pindari loco tanta variarum opinionum enata multitudo tam diligentissime a viro omnis generis doctrina imbuto, veterum recentiorumque latebris lustratis, excussa atque expensa est, ut a hac materia denuo pertractanda liberatus mihi viderer.

Nam omnia, quae ad rem spectant – Lexicographos, Scholiastas, qui haud minimi momenti in hac re sunt, aliosque grammaticos veteres nec non editiones commentariosque in poetam Thebanum novissimos proprio studio vir Vindobonensis pervolvit atque in lectorum iudicium longe quidem minore fructu quam labore deduxit. Disquisitionis totius cardo in versu 28 b perpendendo versatur, unde apparet veterum explicandi errores ne recentiores quidem Pindari interpretores effugisse.²

¹ V. Streicher, “Irrtümer im Gerede der Menschen oder Kleine Textkritik zu Pindar *Ol.* 1, 28–29”. Vide *Hyperborei* voluminis 11 fasciculum 2, qui a. D. 2005 in lucem prodiit, pp. 181–191.

² *Ibid.*, p. 182. Fac videas praesertim p. 188.

Virum sane eruditum ac multae lectionis, ut ea imprimis dicam, de quibus cum eo consentio, rectam viam ingressum φάτις voculam, emendationibus vanis pravisque interpretationibus refutatis atque reiectis, pro nominativo in singulari numero posito, optimis libris manu scriptis subnixum acceperisse lectori praemonendum est.³ Quo factum est, ut carminis forma, qua Streicher nititur, a Brunonis Snell ac Hervici Maehleri editionibus nihil discreparet, utpote:

28 b ἡ θαύματα πολλά, καί πού τι καὶ βροτῶν
φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον
δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις
ἐξαπατῶντι μῦθοι.

Hactenus nulla inter nos dissensio. At displicet haec textus forma Streichero, qui in verbis φάτις ac μῦθοι inter se coagmentandis haesit. Quae cum ita sint, impedimenta interpungendo ita dissolvenda esse putat, ut φάτις substantivo a praepositione, quae id sequitur, puncto interiecto seiuncto, locum sic legamus:

28 b ἡ θαύματα πολλά, καί πού τι καὶ βροτῶν
φάτις· ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον κτλ.

Quae quamvis scite eleganterque excogitata vel potius, quod sit cum honore multo dictum Victoris Streicheri, viri eruditissimi, argutiora quam veriora esse videntur, nullo pacto probari possunt. Totus enim ab hac falsa opinione absum. Quid enim emolumenti habebimus, si propositionis membris disiunctis dissociatisque, nihil aliud nisi sententiam languidam ac ieiunam acceperimus? Vel quid in lucris ponere poterimus, si pro argutiis Pindaricis ingenuissimis enarrationem frigidam otiosamque obtinuerimus? Idem, quod sciam, Aimé Puech,⁴ cetera vir emunctae naris fecerat, qui in editione sua anno 1922 Lutetia Parisiorum in lucem edita saepiusque postea repetita retineri non potuit, quin versum 28 b post λόγον vocem distingueret. Cuius inventum paris notae ac Streicherianum mihi videtur. Quid enim refert, utrum verba ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον ad φάτις voculam an ad μῦθοι asseramus, propterea

³ Videntur adeo fuisse, qui pro φάτις voce aliam κόρος scribere mallent, ut ex Wilamowitzio, qui hoc nugarum doctarum auctarium in Pindaro suo p. 235 reiecit, comperimus.

⁴ *Pindare, tom I. Olympiques*. Texte établi et traduit par Aimé Puech (Paris 1970) 27.

quod in utroque casu sententia adhuc integra, tanquam navis undis violentibus abrepta, fluctibus saevientibus diu mulcata, scopulisque denique illisa, frangitur ac in duas partes misere dilabatur, quarum utramque quam nihil aliud nisi naufragii reliquias dicas ad navigandum parum aptam esse vix dubitari potest.

Itaque de hac re non possum, quin a Streichero plane dissentiam. Nullus enim dubito, quin locus non tam per se obscurus lectione difficilior servata intelligi possit. Nam si locutionem βροτῶν φάτις ad μῦθοι vocem, quae hic subiecti vice fungitur, pro apposito acceperimus, sententia tota nullo negotio explicabitur. Poetam Thebanum haud semper normam et quasi artis grammaticae amussim verborumque ordinem strictum in sermone struendo asservare inque hyperbatis aliquando asperioribus mirum quantum oblectari nemini intelligenti obscurum esse potest.⁵ Quo tamen res dilucidior sit, liceat nobis in Pindari versibus periphrasi uti: “ἡ θαύματα πολλά, καὶ πού τι καὶ μῦθοι – βροτῶν φάτις, – δεδαιδαλμένα ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον ψεύδεσι ποικίλοις, ἐξαπατῶντι”, qui loquendi circuitus, – ignoscant velim Musae huic licentiae meae, – sic Latine reddi potest: “revera miracula permulta (dixerit quispiam) et fortasse fabulae mendaciis commentisque supra veritatis modum exornatae, quae nihil aliud nisi rumores mortalium sunt, fallunt ac decipiunt”. Vide nunc quam apte omnia conveniant!

Qua in re ita tractanda ac explicanda me longe non primum esse haud infitior. Cuius interpretationis, quod sciam, Godofredus Hermannus ille dux et princeps philologorum in Ludolphi Dissenii carminum Pindaricorum recensione auctor fuit. Nam Dissenius in Olympicorum primo retrahendo, ne alia dicam, cum multis aliis tum maxime verbi φάτις nominandi casu in accusativum singularem, cuius rei libri manu scripti deteriores nonnulli sunt testes, mutato ultro Hermanno ad reprehensionem ansam dedit. Qui Dissenii lectione deposita, quam grammatici cuiusdam, qui serioribus puto antiquitatis temporibus appositionis apud Pindarum figuram usitatissimam non agnovisset, commentum esse putavit atque ad nominativum reverti recte suadendo luce clarius omnibus demonstravit quonam modo salva lectione Pindarica res optime expediri posset.⁶ Facere non possum, quin verba ipsius apponam: “Ganz dasselbe gilt von Vs. 28., wo auch Hr. D. φάτιν vorzieht, obgleich, wer die Stelle unbefangen betrachtet,

⁵ Cuius rei uno solum, ut alia missa faciam, exemplo, quod paulo infra in versibus 36–41 eiusdem Olympiaci primi nobis occurrit, defungi velim.

⁶ *Pindari Carmina quae supersunt* cum deperditorum fragmentis selectis ex recensione Aug. Boeckhii. Commentario perpetuo illustravit Ludolphus Dissenius,

sehen muss, dass dies die Emendation eines Grammatikers ist, der die Apposition, eine dem Pindar so gewöhnliche Figur, von der selbst dieses Gedicht allein mehrere Beispiele enthält, nicht begriff, weil Pindar nicht ἐξαπατᾶ, sondern in Rücksicht auf das durch Apposition hinzugesetzte μῦθοι gleich ἐξαπατῶντι geschrieben hat".

Itaque neque de casibus mutandis neque de versibus distinguendis, quod nobis nunc maximi momenti esse videtur, virum praeter ceteros doctissimum cogitavisse non est, quod dicam. Cuius rei Streicherum haud inscium esse opusculi ipsius pagina 186 nos certiores facit.

Nonaginta ferme annorum spatio interiecto Wilamowitzius nos idem egregie docet, qui cum Hermanno consentiens sic Pindari verba Germanice vertat: "Wunder gibt es viel, und das Gerede der Menschen, Geschichten, die ueber Wahrheit hinaus mit bunten Erfindungen ausgeschmueckt sind, tauschen usw.", unde locum nulla manu imponenda egere apertissime patet.⁷

Gnarum hoc Streichero, ac nihilominus, immo tanto magis perstat in sententia sua. Nam hac levi mutatione vel potius signi additamento omnem huius loci difficultatem, quae ei in opinionem venit, tolli putat. Cur omnino res tam perspicua ac dilucida, praesertim cum a Hermanno nec non Wilamowitzio optime esset illustrata, per tot annos tot viros doctissimos ac de poeta Thebano emeritissimos, quorum nomina apud Streichero videre licet, quorumque in numero nunc ipse habendus est, adeo fugerit, ut utriusque viri doctissimi acutissima interpretatione despecta, alii alias vias tentare ausi in opinionum certamen descenderent nunc quaerere causa idonea non est. Quos quidem perperam iudicavisse ne levissima quidem dubitatio relinquitur.

Sed haec hactenus. Nam plura dicere, quibus hoc nostrum tuear, supersedeo. Itaque nec versus, qui nulla obscuritate laborat, interpunctionem non pati, neque nominativi singularis formam quam B. Snell ac H. Maehler editiones representant, retinendam esse non censeo.

Quod autem vir Vindobonensis obiectum, quod de verbo ἐξαπατᾶν pendeat, magnopere desiderat, errare videtur, quia hic a poeta Thebano in universum praedicatur.⁸

prof. Gotting. (Gothae et Erfordiae 1830). Fac videas Godofredi Hermanni *Opuscula*, vol. VI (Lipsiae, apud Ernestum Fleischerum, 1835) 35. Ab Hermanni sententia ne L. R. Farnell quidem Commentario suo Pindarico (*Critical commentary to the works of Pindar* [Amsterdam 1965] 6) abhorreere videtur.

⁷ Vide Wilamowitzium in Pindaro p. 235 adn. 1. Quod ne Streicher quidem silentio praeteriit.

⁸ Vide Streicherum p. 188.

Quae denique de θαύματα forma, quam prosodia scribenda esset, vir Vindobonensis magna cum subtilitate exposuit, quamvis subtiliter neque invita fortasse Minerva excogitata, omnia missa facio.

Andreas Tischow
Universitas Petropolitana

Оспаривается предложение Виктора Штрайхера (*Hyperboreus* 11 [2005]: 2, 181–191) решить синтаксические трудности пассажа Пиндара (*Ol.* 1, 28–29) разделением стиха 28 в колоном после слова φάτις.

A LATE BLACK-FIGURED LEKYTHOS FROM CYPRUS*

Black-figured lekythoi with repetitive iconography and casual style were mass-produced in Athens in the early fifth century BC and it is generally accepted that they served as cheap grave offerings.¹ One such lekythos, featuring a long graffito, was first published in 1862 but was lost and omitted from subsequent literature.² The lekythos has been matched now to a vase catalogued by the Ephorate of Private Archaeological Collections in Athens.³ This paper attempts a re-examination of this lekythos, proposes two tentative alternative readings of its long graffito, and discusses the possible uses of the inscribed vessel.

The lekythos is in one piece, but the handle, mouth and most of the neck are missing and the surface exhibits scratches and varying degrees of wear. It is a comparatively small vessel (preserved height 10.8 cm and base diameter 3.6 cm) showing a very common representation of a symposion (Figs. 1 and 2). A male figure, most likely Dionysos, reclines

* Many thanks to Mrs Jan Jordan for her help in locating the lekythos; to Mrs Konstantina Kouroukle for permission to autopsy the lekythos in her care; and to the Ephorate of Private Archaeological Collections for granting us a study permit. We are deeply indebted to Dr Charalmbos Kritzas for examining the graffito and advising on various points; to Dr Lucilla Burn, Prof. Angelos Chaniotis, Mr Georg Gerleigner, Prof. John H. Oakley and Prof. Ian Rutherford for helpful discussion; to Dr Thomas Mannack for his assistance at the Beazley Archive; and to the late Dr Eleni Hatzivassiliou for information about Cyprus. We owe special thanks to Dr Alan Johnston and Prof. Robin Osborne for suggestions and critique on an earlier draft; and to Prof. Georg Petzl for his corrections of a near final version. Above all we thank Dr Amy C. Smith for continuous guidance and comments. Our thanks also go to Mrs Aspasia Drigopoulou for her drawings, which she kindly offered at no charge. Any mistakes must, of course, remain our own.

¹ J. Boardman, *Athenian Black Figure Vases: a Handbook* (London 1974) 146; C. Jubier-Galinier, "De la diversité des ateliers de céramique attique à la fin de l'Archaisme: essai de mise au point", *Topoi* 8 (1998) 731–748.

² Α. Σ. Ρουσόπουλος, "Ποικίλα", *Εφημ. Αρχ.* (1862) 35–36, πιν. Θ, αρ. 6. The lekythos is also cited by P. Kretschmer, *Die griechischen Vaseninschriften, ihrer Sprache nach Untersucht* (Gutersloh 1894) 5. For the lost status of the vase, see H. R. Immerwahr, *A Corpus of Attic Vase Inscriptions*. Preliminary Edition. Part III: Leuven–Paestum (1998) no. 4820 and vase number 9 018 024 in the online database of the Beazley Archive (accessed 2 June 2008) <http://www.beazley.ox.ac.uk/databases/inscriptions.htm>.

³ Inv. no.: ΕΑΙΑΣ14, Ephorate of Private Archaeological Collections, Athens.

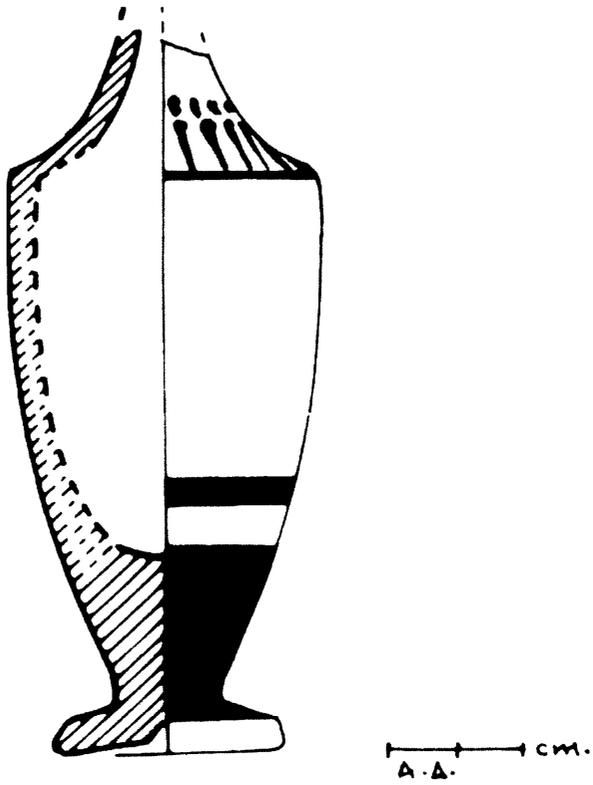


Fig. 1

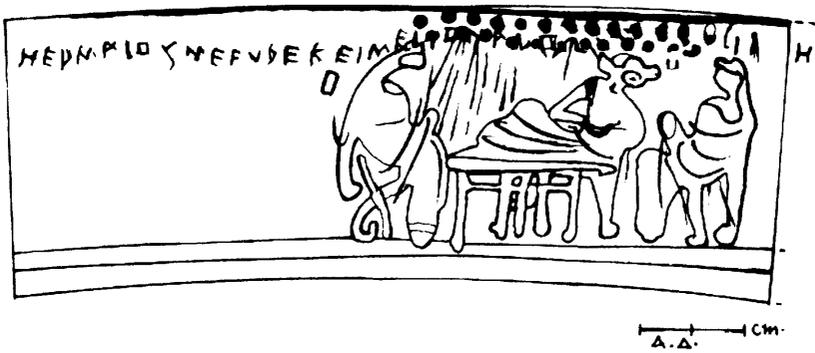


Fig. 2

on a couch in the middle of the image while two heavily draped females sit on an okladias on either side. In front of the couch there is (according to the conventional interpretation) a small table with pieces of meat hanging from it.⁴ The male figure wears a stylised wreath and turns his head towards the female behind him. In his bent left arm he holds a drinking horn to his chest. The horn is barely visible today because the added-white has faded. The extended hands of the women suggest that they also carried something.⁵ The figures have been drawn so carelessly that the vase painter appears to have forgotten to paint the faces of the seated females and their necks are remarkably elongated. A few details are given with hastily-incised lines. Above the main scene is a double row of dots and a line of glaze at the junction with the shoulder. Widely spaced rays (degenerate lotus buds) and tongues decorate the shoulder.

We think that the lekythos can be attributed to the workshop of the Class of Athens 581ii and dated to the early fifth century BC.⁶ Scenes relating to the symposion and Dionysos are frequent on such lekythoi.⁷ The extreme carelessness in drawing is also common.⁸ From the 1862 publication it can be inferred that the lekythos was found in Cyprus although the exact findspot remains unknown. A Cypriot provenance is plausible given that lekythoi of this class have been found in many Cypriot sites, including Amathous, Kourion, Marion and Tamassos.⁹ There

⁴ See, for example, *CVA* Laon 1 France 20 pl. 12, no. 4 for a lekythos attributed to the Edinburgh Painter showing in detail a small table with hanging pieces of meat.

⁵ See, for example, *CVA* Taranto 4 Italy 70 pl. 11, nos. 3–4 for a lekythos of the Class of Athens 581ii showing two seated maenads holding drinking horns.

⁶ For the Class of Athens 581, see E. C. H. Haspels, *Attic Black-Figured Lekythoi* (Paris 1936) 93–94 and 224–225; *ABV* 487–506, 700–702, 705, 716; *Para* 222–246, 519; *Add²* 122–126; *Haspels Add* 32–36; D. C. Kurtz, *Athenian White Lekythoi: Patterns and Painters* (Oxford 1975) 147–148. For lekythoi of the Class of Athens 581ii, see *Agora* XXIII (1986) 219–236; *CVA* Rhodes Greece 10 pl. 87, nos. 1–6 and pl. 88, nos. 1–4; *CVA* Marathon Greece 7 pl. 13, nos. 1–5 and pl. 14, nos. 1–6. For the predominance of lekythoi of the Class of Athens 581 in the Athenian Agora, see *Agora* XXIII (1986) 46 and T. L. Shear, “The Persian Destruction of Athens: Evidence from the Agora Deposits”, *Hesperia* 62 (1993) 389.

⁷ See *Para* 234–235 for small ‘symposion’ lekythoi forming a subgroup within the Class of Athens 581ii. For symposion scenes on this class of lekythoi, see *CVA* Rhodes (n. 6) pl. 88, nos. 1–4.

⁸ See, for example, *Kerameikos* IX (Berlin 1976) pl. 24, no. 38 (HW 97) for a lekythos attributed to the Class of Athens 581ii showing a bearded seated figure with a drinking horn flanked by two seated females.

⁹ For lekythoi of the Class of Athens 581ii from Cyprus, see *ABV* 499–502; *Add²* 124; E. Gjerstad, *Greek Geometric and Archaic Pottery Found in Cyprus*

is no information as to the find context of this vessel. It is reasonable to assume that the lekythos comes from illicit digging, perhaps of a grave, since it was acquired in the mid-nineteenth century.

The graffito was incised casually from left to right in one line on the upper part of the lekythos cylinder, just below the shoulder, and runs horizontally without breaks between the words. Judging from the incisions of the letters, the graffito was written after the firing of the vessel. There is no reason to believe that the graffito is a forgery. The grooves of the incised letters show accumulation of the same type of dirt, which looks ancient, as the rest of the vase surface.

In 1862 the graffito was published as:

ΗΕΡΜΑΙΟΣ ΜΕ ΕΥΡΕ ΚΕΙΜΕΛΙΟΝ ΑΛ<Λ>ΟΝ
 Ἑρμαῖός με εὔρε, κειμήλιον ἄλλων

Depending on the meaning of κειμήλιον, as discussed below, one possible translation is ‘Hermaios found me, treasure of other people’. The restoration of the last word as ἄλλων, however, can be questioned (Fig. 3). Firstly, the final letter does not resemble a *nu*, as in κειμήλιον, but a letter with

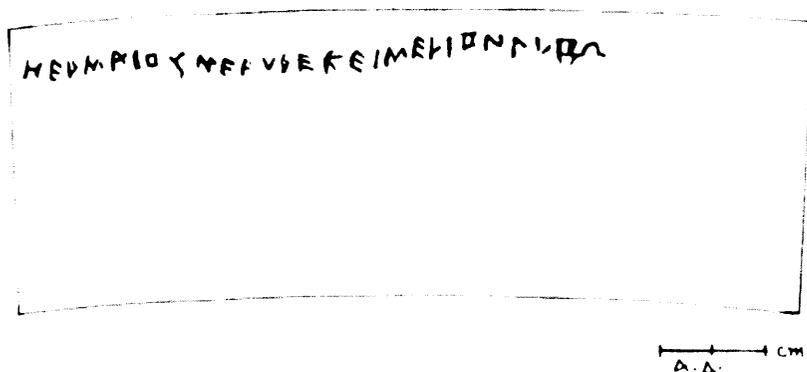


Fig. 3

(Stockholm 1977) 55–57, pl. 67, nos. 1–5; pl. 68, nos. 4–6; pl. 69, no. 4 and pl. 70, nos. 4–6; E. Raptou, *Athènes et Chypre à l'époque perse* (Lyon 1999) 41–43 and 276. K. Nicolaou, “Archaeological News from Cyprus, 1976”, *AJA* 82 (1978) 521 no. 6, reports that the Museum in Nicosia acquired a small (H 14 cm) Attic black-figured lekythos featuring three figures seated on stools. Provenance is unknown. There has been no study of the geographic distribution of lekythoi attributed to this class. It is believed, however, that they were widely traded. See, for example, A. J. Dominguez and C. Sanchez, *Greek Pottery from the Iberian Peninsula: Archaic and Classical Periods* (Boston 2001) 86 for lekythoi of the Class of Athens 581 from various sites in Iberia.

a hook-like shape that could be an *omega*.¹⁰ Secondly, the penultimate square-shaped letter may or may not be an *omicron*. The writer of the graffito appears to have reworked this letter, which is wider than the other two *omicrons*, and joined it with the *omega*. Alternatively, the apparent reworking might have resulted from the difficulty of incising the *omega* on the hard surface of the lekythos. The penultimate letter can, perhaps, be interpreted as a *theta* or *phi*.¹¹ If this is correct, then, the writer of the graffito seems to have either forgotten to scratch the dot (or cross) inside the *theta* or misplaced the vertical of the *phi*. Assuming that there is only one letter in the penultimate position, our reading of the last word is: ΑΛ(.)Ω

Although graffiti are written idiosyncratically and letter-forms must be identified with caution, many letters here appear to be typical of Attic script: three-stroke *sigma*, *lambda* leaning backwards, *epsilon* with slanting horizontals, V-shaped *upsilon* and low forms of *mu* and *nu*.¹² It can also be noted that, as a whole, the style of lettering looks archaic.¹³ Was the graffito produced by an aged individual?

The *omega*, though rare, appears in Attic script from 480 BC onwards.¹⁴ In accordance with the Attic alphabet, the long vowel in *κευμήλιον* is spelt with E not H. On the other hand, the *omega* could be indicative of a non-Athenian writer, as it is commonly assumed for *omega* in graffiti on early-fifth-century pottery from the Athenian Agora.¹⁵ Apart from the *omega*, another Ionicism, if not a spelling mistake, is the absence of the aspirate *heta* (psilosis) from the initial position of the word *εῦρε*.¹⁶ It may well be, given this lekythos was found far away from Athens, that the script is mixed.¹⁷ If the *omega* has been

¹⁰ For the reading of the last letter, special thanks are due to Dr Johnston, Dr Kritzas and Dr Smith.

¹¹ H. R. Immerwahr, *Attic Script: A Survey* (Oxford 1990) 144–147 and 162–164. Crossed *theta* continued to be used until the middle of the fifth century BC. There are many forms of *phi*. Circular *phi* occurs as graffito on a plaque by Exekias. The *phi* here would be Immerwahr's (4).

¹² Immerwahr (n. 11) 131–169.

¹³ The *alphas* and *epsilons* in the graffito are not the classical forms. *LSAG*² 66.

¹⁴ Immerwahr (n. 11) 165–168; *LSAG*² 37–38 and 66–67; A. E. Raubitschek, *Dedications from the Athenian Akropolis* (Cambridge, Mass. 1949) 447: "Ionic letters are extremely rare in the period before 480 BC".

¹⁵ See, for example, *Agora XXI* (1976) F56.

¹⁶ For Ionicisms in Attic stone inscriptions, see C. M. Keesling, "Patrons of Athenian Votive Monuments of the Archaic and Classical Periods", *Hesperia* 74 (2005) 408–414 with earlier bibliography.

¹⁷ Many Attic vases from the Heraion of Delos show a mixed Ionic and Attic alphabet: Haspel (n. 6) 63 note 1.

used for *omicron-epsilon*,¹⁸ the last word is in the genitive. In view of the preceding word *κειμήλιον* and its relation to the verb *κεῖμαι*, however, one would expect a dative.

We would like to explore the likelihood that the last word of the graffito is either a) a personal name or b) a misspelling for the masculine noun *ἄθλος* meaning a contest for a prize. Other restorations are, of course, possible.

In the first case, it is required to find a personal name ending in *-ος*. It could be assumed that the writer of the graffito, possibly *Hermaios*, was unsure about the spelling of the other person's name and made a mistake, such as a letter omission or a transposition. Two possibilities are the names *Ἄλεθος* and *Ἄλφεός*. The former occurs on a stone inscription, dated to ca. 411 BC, as the name of an Athenian who fell in battle.¹⁹ The latter is mentioned by Herodotos as the name of a Spartan and, most importantly, is found as graffito in Cypriot syllabic script at Karnak in Egypt.²⁰ It is also possible that *ΑΛΦΩ* resulted from contraction rather than a scribal error. Another possibility is the name *Ἄθλος*, which is attested in the Argolid in the second century BC and in Thasos in the first century BC/AD.²¹ The name *Ἄθλιος*, moreover, is known from an earlier date. It is attested in Chios in the fifth/fourth century BC and in Thasos in the third century BC.²² There could also be a misspelling of the name *Ἄϊλος*, which occurs widely.²³

Assuming that the best 'fit', given the find location and date, is the name *Ἄλφεός*, the inscription could be restored as 'Hermaios found me, treasure for Alpheos'. As such, the graffito seems to indicate ownership (by Hermaios) and possibly gift-giving or dedication (to Alpheos), and could be compared to the graffito on a Boeotian ring

¹⁸ Omega for *omicron-epsilon* is common in Attic script from 480 BC onwards. Immerwahr (n. 11) 167.

¹⁹ *LGPN* vol. II s. v. *Ἄληθος*; J. S. Traill, *Persons of Ancient Athens* II (Toronto 1994) 14; E. Μαστροκόστας, "Ἡ στήλη τῶν ἐν Σικελίᾳ πεσόντων", *AE* (1955) 184, pl. I.

²⁰ *LGPN* vol. I s. v. *Ἄλφεός*; *LGPN* vol. III. A s. v. *Ἄλφειός*; Hdt. 7. 227. 1; C. Traunecker, F. Le Saout, O. Masson, *La chapelle d' Achoris a Karnak* II (Paris 1981) no. 39. F. Bechtel, *Die historischen Personennamen der Griechen bis zur Kaiserzeit* (Halle 1917) 555, interprets *Ἄλφεός* as a name of a river. There are two occurrences of the name *Ἄλφιος* in Thrace, but these date to a much later period. *LGPN* vol. IV s. v. *Ἄλφιος*.

²¹ *LGPN* vol. I and III. A s. v. *Ἄθλος*.

²² *LGPN* vol. I. s. v. *Ἄθλιος*.

²³ *LGPN* vol. I-IV s. v. *Ἄϊλος*.

aryballos dated to the middle of the sixth century BC.²⁴ This interpretation of the graffito may reflect a non-funerary context of use of the inscribed lekythos. The exclusive association of late black-figured lekythoi with the sepulchral domain has been questioned.²⁵ It should be noted that a large number of such lekythoi, apparently dedications, have been excavated at the Korykian cave at Delphi.²⁶ Lekythoi of the Class of Athens 581, moreover, have recently been found together with cooking and dining wares in Archaic kitchens at Azoria in Krete.²⁷

In the second case, the last word would read ΑΛΘΩ for ἄθλω. The wrong sequence of the *lambda* and *theta* seems to reflect, as discussed, a slip on the part of the graffito writer. If this interpretation is correct, κειμήλιον appears to have been used here in the sense of a trophy and the graffito reads ‘Hermaios found me, trophy for a contest’. The graffito, therefore, appears to fall into the category of prize inscriptions, which is surprising for a small lekythos of this type. The word ἄθλον (neuter), meaning prize of a contest, is commonly found on prize Panathenaic amphorae.²⁸ The coarseness of this lekythos makes it unlikely that it functioned as a prize vase *per se*. There is a stark contrast, for example, with a bespoke prize aryballos from Korinth, dated to the early/middle sixth century BC, on which both the dance scene and painted inscription have been drawn with great care.²⁹ Besides, painted

²⁴ R. Wachter, *Non-Attic Greek Vase Inscriptions* (Oxford 2001) 12–14, no. BOI4C, interprets this graffito as a potter’s signature and dedication of a love-gift.

²⁵ See, for example, M. D. Stansbury-O’Donnell, *Vase Painting, Gender and Social Identity in Archaic Athens* (Cambridge 2006) 41.

²⁶ A. Jacquemin, “Céramique des époques archaïque, classique et hellénistique”, *BCH Suppl.* 9 (1984) 101–129.

²⁷ D. C. Haggis *et al.*, “Excavation at Azoria, 2003–2004”, *Hesperia* 76 (2007) 250 and 283.

²⁸ LSJ s. v. ἄθλον. See M. Tiverios, “Panathenaic Amphoras”, in O. Palagia, A. Choremi-Spetsieri (ed.), *The Panathenaic Games. Proceedings of an International Conference Held at the University of Athens, May 11–12, 2004* (Oxford 2007) 2 about the standardised inscription ΤΟΝ ΑΘΕΝΕΘΕΝ ΑΘΛΩΝ. The word ΑΘΛΩΝ, however, may not have been restricted to amphorae. H. R. Immerwahr, *A Corpus of Attic Vase Inscriptions*. Preliminary Edition. Part I: Aachen – Basel Market (Palladian) (1998) no. 1484, reports a fragment of an omphalos phiale from the Athenian Akropolis with the inscription ΤΟΝ ΑΘΛΩΝ ΕΜΙ and asks “How does a prize inscription get to be on a phiale?”

²⁹ R. Osborne, A. Pappas, “Writing on Archaic Greek pottery”, in: Z. Newby, R. Leader-Newby (ed.), *Art and Inscriptions in the Ancient World* (Cambridge 2007) 145; M. C. Roebuck, C. A. Roebuck, “A Prize Aryballos”, *Hesperia* 24 (1955) 158.

and incised inscriptions on such aryballoi pertained to the use of these vessels in the gymnasium whereas small lekythoi are not thought to have been used in this manner.³⁰

Could it be that the graffito on this lekythos makes a reference to a trophy and contest? Chariot racing is a very common iconographic theme on lekythoi of the Class of Athens 581 and the related Haimonian workshop. It is thought that such scenes implicitly refer to funerary games associated with the heroisation of the deceased either as epic heroes or as Athenian war dead.³¹ The graffito, then, might allude to such imaginary funerary games and the name Hermaios could refer to the deceased himself. The sympotic imagery on this lekythos is not necessarily incompatible with this interpretation. On this class of lekythoi Dionysian themes are sometimes mixed up iconographically with racing events.³² Thus, the graffito appears to communicate a message about the underworld and relate to a funerary context of use of this lekythos. As an inscribed vessel, this lekythos may have been used only once during the funeral or burial. This does not necessarily indicate *ad hoc* writing.

Painted and incised inscriptions of considerable length were not written on Archaic pottery in a haphazard fashion, but with thoughtfulness as to their appearance and how they related to the painted decoration of the vessel.³³ When incising the E after the *mu* in κειμήλιον the writer of the graffito moved upwards so as to avoid writing on the head of the seated female (Fig. 2). Even a hastily-drawn and repetitive scene was important in its own right. Although the letters of the graffito examined here are neither neat nor clearly visible, their placing and direction seem to have had the following effect: In order to read the graffito properly, any user would need to bring the lekythos close to eye level and rotate it clockwise. The act of rotating would also have revealed the full extent of the decorative scene with all three seated figures. This was also noted in the 1862 publication, where the drawing of the lekythos opens up as a scroll. The graffito, therefore, appears to follow a more general pattern of writing on Archaic figured pottery. Thus, we can, perhaps, suggest that this particular lekythos did not serve as a random

³⁰ Osborne, Pappas (n. 29) 142; Haspels (n. 6) 127–128.

³¹ H. A. Shapiro, “The Iconography of Mourning in Athenian Art”, *AJA* 95 (1991) 639–645. P. Schultz, “The Iconography of the Athenian Apobates Race: Origins, Meanings, Transformations”, in: Palagia, Choremi-Spetsieri (n. 28) 63 n. 11, questions the Homeric origin of chariot scenes on Haimonian lekythoi.

³² See, for example, *CVA Rhodes* (n. 6) pl. 87, nos. 1–6.

³³ Osborne, Pappas (n. 29) 131–155.

writing surface for communicating a long and elaborate message, but was an important vessel to its user(s).

With the exception of the last word, which cannot be securely read, how typical is the graffito for Attic pottery?

Hermaios is a very common personal name attested in many different parts of the ancient Greek world.³⁴ As such, it alone cannot confirm any possible Cypriot provenance of this vessel. There are, nonetheless, occurrences of this name in Cypriot syllabic script, which date to the seventh and fourth centuries BC.³⁵ Η(ε)ρμαῖος appears as dipinto near a reclining male figure on a Korinthian krater, which dates to 575–550 BC, and shows a non-heroic banquet scene.³⁶ Hermaios is also known as a potter of red-figured cups, who signed his work and was active in the period 530–500 BC.³⁷ There is no immediate reason, however, to try to connect these pottery occurrences of the name Hermaios to the graffito on this particular lekythos.

The pronoun με (acc.) appears frequently on Athenian figured pottery and refers to the vase itself.³⁸ It is unusual, though not infrequent, that there is no elision and the final vowel of με is retained.³⁹ The verb εὔρε (aor.) is atypical for vase inscriptions; verbs such as εἰμί, ἀνέθηκεν, ἔγραψεν or ἐποίησεν predominate. Since there are no other occurrences of εὔρε on Attic pottery,⁴⁰ this word need not be translated in a literary manner. The writer of this graffito may simply be playing with words here. In choosing to use εὔρε close to a word that sounds like a ἔρμαιον, the key message may have been the unexpected discovery of a lucky object.⁴¹ This raises the question: does Hermaios refer to a real person? The phrase ‘Hermaios found me’ might have an allegorical meaning.

³⁴ *LGPN* vols. I–IV s. v. Ἑρμαῖος; J. S. Trail, *Persons of Ancient Athens VII* (Toronto 1998) 37–40; *EG III* (1974) 276–277; *LSAG*² 112; *LGPN* vol. III. B s. v. Ἑρμάϊος, which is particularly frequent in Boeotia. Ἑρμάϊος is also a name of a month. See, for example, E. S. Roberts, *An Introduction to Greek Epigraphy I* (Cambridge 1887) 341.

³⁵ *LGPN* vol. I s. v. Ἑρμαῖος. The seventh-century occurrence is on a bronze fragment at Delphi. The two fourth-century occurrences are graffiti at Karnak.

³⁶ F. Lorber, *Inschriften auf korinthischen Vasen* (Berlin 1979) 76–77, pl. 35–36, no. 120; Wachter (n. 25) 260 and 328, no. COR 92, interprets the label Η(ε)ρμαῖος on this krater as a real name rather than a speaking or throwaway name.

³⁷ *ARV*² 109–111 and 1626.

³⁸ See, for example, A. Steiner, *Reading Greek Vases* (Cambridge 2007) 72 on how the pronoun με personifies the vase.

³⁹ Wachter (n. 25) 246–247.

⁴⁰ H. R. Immerwahr, *A Corpus of Attic Vase Inscriptions*. Preliminary Edition. Part V: Corrigenda. Indices (1998) s. v. εὔρε.

⁴¹ *LSJ* s. v. ἔρμαιον; Ρουσόπουλος (n. 2) opted for Ἑρμαῖος rather than Ἑρμαῖος; Immerwahr (n. 2): “the vase is a ἔρμαιον”; Kretschmer (n. 2) thought

The word κειμήλιον is well known from textual and epigraphic evidence. It assumes a range of meanings, such as heirloom, possession, gift, treasure and trophy, and has sepulchral connotations.⁴² This graffito exemplifies the only occurrence of κειμήλιον on Attic vases.⁴³ Κειμήλιον is probably not used here in the sense of an heirloom. The Archaic lettering style does not allow for a long time lapse after the vase production. In particular, the production date, as for many vases of this type, is only approximate and this further complicates the issue of heirlooms. On the other hand, if the script is Attic, the *omega* may in fact lower the date of the graffito and indicate that the lekythos had a long life-cycle prior to being inscribed. This life-cycle, however, does not presuppose that the lekythos was kept as an heirloom.

The lekythos dates to the latest Archaic period when the popularity of painted inscriptions on Attic pottery was declining.⁴⁴ Commercial markings on Greek vases also show a genuine decline during 490–470 BC.⁴⁵ Most painted inscriptions in the early fifth century BC appear on red-figured cups.⁴⁶ In general, painted inscriptions on late black-figured lekythoi are short, such as name tags or nonsense words.⁴⁷ Very few lekythoi of the Class of Athens 581 have dipinti or graffiti inscriptions. The dipinti that we have are trademarks,⁴⁸ imitation letters,⁴⁹ two *omicrons*⁵⁰ and the word αλ[^]σει, which has been interpreted

that the inscription conveys the finder's good fortune: "Auf einer nachlassig bemalten Pyxis nennt sich der gluckliche Finder der Vase".

⁴² LSJ s. v. κειμήλιον; P. Charneux, "Inscriptions d' Argos", *BCH* 109 (1985) 370–371. We thank Dr Kritzas for this reference. For the sepulchral connotations of κειμήλιον see, for example, Soph. *El.* 437–438: ...ἀλλ' ὅταν θάνῃ, κειμήλι' αὐτῇ ταῦτα σῶζεσθαι κάτω.

⁴³ Immerwahr (n. 41) s. v. κειμήλιον.

⁴⁴ A. Snodgrass, "The Uses of Writing on Early Greek Painted Pottery", in: N. K. Rutter, B. A. Sparkes (ed.), *Word and Image in Ancient Greece* (Edinburgh 2000) 31.

⁴⁵ A. W. Johnston, *Trademarks on Greek Vases: Addenda* (Oxford 2006) 29.

⁴⁶ Immerwahr (n. 11) 83–84.

⁴⁷ For name tags, see, for example, H. R. Immerwahr, "A Lekythos in Toronto and the Golden Youth of Athens", *Hesperia Suppl.* 19 (1982) 60 and 63. Painters of late black-figured lekythoi had a distinct preference for nonsense writing. H. R. Immerwahr, "Nonsense Inscriptions and Literacy", *Kadmos* 45 (2006) 150–153.

⁴⁸ Johnston (n. 46) 185 no. 113.

⁴⁹ H. R. Immerwahr, *A Corpus of Attic Vase Inscriptions*. Preliminary Edition. Part II: Benghazi-Lentini (1998) no. 3196.

⁵⁰ Immerwahr (n. 29) no. 896. This is a lekythos of the Class of Athens 581i from Eretria.

variously.⁵¹ The graffiti are trademarks⁵² and a four-letter graffito (γυνε) on a lekythos fragment.⁵³ In this context, the long graffito on this lekythos from Cyprus is unusual.

There are two well-known examples of lengthy graffiti on black-figured lekythoi. The lekythos by the Phanyllis Painter from Delos, dated to the late sixth century BC, features Dionysos with a drinking horn between eyes and a dedication inscription near the shoulder: Φανυλλίς ἀνέθηκ[ε]ν ἡέρηι θεῶ[ι].⁵⁴ Another lekythos from Selinous, dated to 550–525 BC, depicts Theseus and the Minotaur and bears a metrical graffito just below the figural scene: Ἀριστοκλείας ἐμὶ τᾶς καλᾶς καλᾶ· ἡαῦτα δ' ἐμά· Πίθακος αἰτέσας ἔχει.⁵⁵ Both of these lekythoi, however, are earlier in date and of much larger size⁵⁶ and contrast with the lekythos discussed here. An inscribed black-bodied lekythos from Naupaktos in central Greece is comparable in terms of date and size but dissimilar in view of its short and simple ownership graffito.⁵⁷

The absence of comparanda makes the inscribed lekythos from Cyprus a real oddity. The words εὔρε and κειμήλιον are unusual for a vase inscription. The last word of the graffito is puzzling and, admittedly, the two scenarios presented here rest on tenuous ground. Assuming that there is a greater chance for misspellings when it comes to someone else's name, the first scenario seems more likely. Whatever the exact meaning of the graffito, which may have been purposely obscure, its aim may have been to mark this lekythos, out of a plethora of similar mass-products, as a special vase. It appears that this small and artistically unassuming lekythos was important to its user(s) not so

⁵¹ Immerwahr (n. 28) no. 711. This is a lekythos of the Class of Athens 581ii from the Athenian Kerameikos.

⁵² Johnston (n. 45) 177 no. 25 b and 124 no. 9.

⁵³ Immerwahr (n. 28) no. 636. This is a fragment of the Class of Athens 581iiβ from the Athenian Agora.

⁵⁴ Φ. Ζαφειροπούλου, *Δήλος, Μαρτυρίες από τα Μουσειακά Εκθέματα* (Athens 1998) no. 32, Inv. no. B 6136, Museum of Delos. Originally published in *Delos X* (Paris 1928) pl. XLI, no. 548. This is the type vase for the Phanyllis Painter. See Haspels (n. 6) 63.

⁵⁵ L. Dubois, *Inscriptions grecques dialectales de Sicile. Contribution a l'étude du vocabulaire grec colonial* (Rome 1989) no. 81 with earlier bibliography. For a drawing of the lekythos, see V. Tussa, "Una lekythos con iscrizione da Selinunte", in: L. Beschi et al. (ed.), *Aparxai. Nuove ricerche e studi sulla Magna Grecia e la Sicilia antica in onore di Paolo Enrico Arias I* (Pisa 1982) 177. We thank Dr Johnston for drawing our attention to this lekythos.

⁵⁶ Phanyllis lekythos: H 32.4 cm. Lekythos from Selinous: H 30.8 cm.

⁵⁷ I. Δεκουλάκου, "Αλωνάκι Ναυπάκτου", *ΑΔ* (1973) 391, πιν. 347γ. ΚΑΛ-ΛΙΝΙΚΑΣΕΜΙ.

much for its contents, which were presumably perfume or perfumed oil, but for its associations with certain individuals, be it owners, dedicators or the deceased. The writer of the long and elaborate graffito might have simply intended to communicate what is, in most instances, archaeologically invisible: personal stories attached to pieces of material culture.⁵⁸

Katerina Volioti

Department of Classics, The University of Reading, UK

Maria Papageorgiou

Ephorate of Private Archaeological Collections, Athens, Greece

В статье рассматривается аттический чернофигурный лекиф позднеархаической эпохи, который можно отнести к мастерской Class of Athens 581ii. Он был, по непроверенным данным, найден на Кипре в середине XIX в. и хранится сейчас в частной коллекции в Афинах. Необычайно длинное, потребовавшее немало труда граффито делает этот небольшой и непритязательный с художественной точки зрения лекиф уникальным. Последнее слово, демонстрирующее пример раннего употребления *омеги*, читается не вполне надежно; в зависимости от его интерпретации, граффито может означать “Гермей нашел меня, сокровище для Алфея” или “Гермей нашел меня, награду на состязании”. Небрежно написанное граффито учитывает расположение столь же небрежно нарисованной фигурной сцены. Слова εἶρε и κεῖνῳ необычны для надписей на вазах. Других сосудов этого класса с подобными надписями не существует – длинные граффити известны на более ранних и значительно более крупных чернофигурных лекифах. Скорее всего, надпись характеризовала конкретную ситуацию, сложившуюся в связи с этим сосудом между определенными людьми – владельцами, посвяtitелями, покойным.

⁵⁸ Studies in social anthropology have shown that artefacts are vested with distinct life histories and variegated private valuations. See, for example, A. Appadurai, *The Social Life of Things* (Cambridge 1986).

THE PLEIADS, OR THE FIRST COSMIC LYRE*

Some ancient Greek sources dealing with the doctrine of cosmic harmony establish correspondences between heavenly bodies and the strings of the ancient Greek lyre. The heavenly bodies linked with cosmic music were, depending on the authors, the Earth, the Sun, the Moon, the five planets known in Antiquity, and the sphere of the fixed stars.¹ But, prior to these, it is highly probable that the first heavenly body to be linked with music by the Pythagoreans of the Classical period was the Pleiads, a group of seven stars mentioned in the Homeric poems and belonging to the constellation of Taurus.²

* In this paper we offer a part of the results of a research developed at Indiana University (Bloomington, Indiana, USA) during the years 2003–2005, funded by the Spanish Ministry of Education, Culture, and Sports (ref.: ID-2002-0002). Thanks to Prof. Dr. Thomas J. Mathiesen, from Indiana University, Bloomington, USA, and to Prof. Dr. Françoise Bader, from the École Pratique des Hautes Études, Paris, France, for their support and helpful suggestions and remarks.

¹ The most detailed accounts of the link between planetary spheres and the strings of the lyre are given by Alexander of Ephesus (fr. 21 *SupplHell*, quoted by Heraclit. *All.* 12, and by Theo Sm. p. 138 ff. Hiller) and by Nicomachus of Gerasa (*Harm.* 3, pp. 241–242 Jan). Concerning the first one, Theo of Smyrna says “Alexander the Aetolian”, whereas Heraclitus says “Alexander of Ephesus”. It seems that Heraclitus was right, and Theo of Smyrna was wrong, so we might be dealing with Alexander of Ephesus; cf. K. von Jan, “Die Harmonie der Sphären”, *Philologus* 52 (1894) 23 n. 43, with further references. There are other less explicit allusions to a connection between those heavenly bodies and the strings of an heptachord lyre: Varro of Atax, fr. 14 Morel (= 12 Traglia = 11 Büchner, quoted by Marius Victorinus, in *Grammatici Latini*, 6, 60 Keil = *Orph. fragm.* 419 Bernabé); Philo of Alexandria, *De opificio mundi*, 126; Nicom. *Theol. Arith.*, p. 71, 14–18 De Falco; Ps. Luc. *Astr.* 10 (*Orph. fragm.* 418 Bernabé); Serv. *Aen.* 6, 645; Serv. *Buc.* 8, 75; Macr. *Sat.* 1, 19, 15, and *scholion* to Verg. *Aen.* 6, 119 in the *Codex Parisinus Latinus* 7930 (*Orph. fragm.* 417 Bernabé).

² Cf. *Il.* 18, 486 (Πληϊάδας θ' Ἰάδας τε τό τε σθένος Ὀρίωνος), and *Od.* 5, 272 (Πληϊάδας τ' ἔσορῶντι καὶ ὀψὲ δύνοντα Βωώτην). The first author saying that they are seven is Euripides (*Phaethon* v. 171 Diggle, quoted by Ps.-Longin. *De sublimitate* 15, 4: ἕει δ' ἐφ' ἐπιτὰ πλειάδων ἔχων δρόμον). For their myth, cf. Arat. 254–267; Ps. Eratosth. *Cat.* 1, 23; *sch. in Il.* 18, 486; D. S. 3, 60, 4–5 (= Dionys. Scyt. *FGrH* 32 F 7 = fr. 7 Rusten, esp. ll. 18–36); D. H. *Antiquitates romanae* 1, 61, 1, ll. 5–9; Germ. *Arat.* 255–269; *sch. in Germ. Arat.* v. 254; Hyg. *Fab.* 192; Hyg. *Astr.* 2, 21, 2–4; Hesych. s. v. (π 2550), and *EM* p. 675, ll. 35–54.

This connection of the Pleiads with music was attributed to the Pythagoreans by Porphyrius, who cited Aristotle as his source (and who was probably telling the truth at that point). And it continued to be mentioned, although with no further explicit mention of its Pythagorean origin, until the end of the literary history of Antiquity.

We shall begin with a passage of Porphyrius's *Life of Pythagoras*, where, citing Aristotle as his source, he wrote that the Pleiads were said by Pythagoras to be the lyre of the Muses. It seems that the planets had not yet been related to music in those early days: in the very same breath, Porphyrius also says that the planets were called "the dogs of Persephone" by Pythagoras:

ἔλεγε δὲ τινα καὶ μυστικῶ τρόπῳ συμβολικῶς, ἃ δὴ ἐπὶ πλεον Ἀριστοτέλης ἀνέγραψεν. οἶον ὅτι τὴν θάλατταν μὲν ἐκάλει Κρόνου δάκρυον, τὰς δὲ ἄρκτους ῥέας χεῖρας, τὴν δὲ πλειάδα Μουσῶν λύραν, τοὺς δὲ πλάνητας κύνας τῆς Περσεφόνης.³

He (*sc.* Pythagoras) said certain things as in the mysteries, in a figurative way. Aristotle, in fact, recorded most of them, as when he called the sea 'a tear of Kronos'; the Bears 'the hands of Rhea'; the Pleiads 'the lyre of the Muses', and the planets 'the dogs of Persephone'.

This could actually be an ancient tradition, because, according to the cosmology attributed to the Pythagoreans by Aristotle, there were ten heavenly bodies;⁴ later, Aetius ascribed such a system to Philolaos and Hicetas.⁵ Therefore, the common association of the seven-stringed

³ Cf. Porph. *VP* 41 (= Arist. fr. 196 Rose = 159 Gigon = *Pythagoristae* 58 C 2 DK).

⁴ Namely: Sun, Moon, Earth, Mercury, Venus, Mars, Jupiter, Saturn, the fixed stars, and the so called Counter-Earth, an invention to make the number of heavenly bodies equal to ten, the most perfect number for the Pythagoreans: cf. Arist. *Cael.* 293 a 20–27 (= *Pythagoristae* 58 B 37 DK: ἐναντίως οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι λέγουσιν· ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναι φασί, τὴν δὲ γῆν, ἐν τῶν ἄστρον οὔσαν, κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν. ἔτι δ' ἐναντίαν ἄλλην ταύτη κατασκευάζουσι γῆν, ἣν ἀντίχθονα ὄνομα καλοῦσιν, οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες, ἀλλὰ πρὸς τινὰς λόγους καὶ δόξας αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν); Arist. *Metaph.* 986 a 8–12 (= *Pythagoristae* 58 B 4 DK: λέγω δ' οἶον, ἐπειδὴ τέλειον ἢ δεκάς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναι φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν).

⁵ Cf. Aetius Placit. 2, 7, 7, pp. 336–337 Diels (*ap.* Stob. 1, 22, 1 d = Philol. 44 A 16 DK = A 16 b Huffman: Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ

lyre with the Sun, Moon, and the five planets observed in Antiquity was not possible among the earlier Pythagoreans.

On the other side, in a passage of his *Metaphysics*, Aristotle criticizes the Pythagorean notion that number reflects the essence of things. In this discussion, he lists groups of seven elements, and asks whether those things come into being because they are seven. Among the heptads he mentions we find the seven strings of a *ἄρμονία*, the vowels of ancient Greek language, and the Pleiads (instead of the Sun, the Moon, and the other five planets).⁶ Since the same Aristotle, as we said above, described a Pythagorean cosmic system of ten heavenly bodies, it is likely that the Stagirite drew those examples from the Pythagoreans whose doctrines he was discussing. And, even if he did not explicitly attribute to the Pythagoreans any association among those groups of seven, his mention of the seven strings and the seven Pleiads may hint at the Pythagorean *symbolon* “The Pleiads are the lyre of the Muses”, quoted by Porphyrius, who in this case is reliable: when he mentioned Aristotle as his source, he was not simply trying to make respectable a late speculation. Given that Aristotle was not a sympathizer with Pythagoreanism, Porphyrius (who was such a sympathizer) would not cite him as a source if he were only trying to discredit the Pythagoreans

ἔστιαν τοῦ παντός καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως. καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνατάτω τὸ περιέχον. πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον. περὶ δὲ τοῦτο δέκα σώματα θεῖα χορεύειν, οὐρανόν τ' τε πλανήτας, μεθ' οὗς ἥλιον, ὑφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ἧ τὴν γῆν, ὑφ' ἧ τὴν ἀντίχθονα, μεθ' ἧ σύμπαντα τὸ πῦρ ἐστίας περὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον), and Aetius Placit. 3, 11, 3, p. 377 Diels, *ap. Ps.-Gal. Phil. Hist.* 83, *Eus. PE* 15, 57, 1–4 (= *Philol.* 44 A 17 DK = A 17 Huffman: Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος τὸ μὲν πῦρ μέσον (τοῦτο γὰρ εἶναι τοῦ παντός ἐστίαν), δευτέραν δὲ τὴν ἀντίχθονα, τρίτην δὲ τὴν οἰκουμένην γῆν ἐξ ἐναντίας κειμένην τε καὶ περιφερομένην τῇ ἀντίχθονι; cf. *Ps.-Plut. Plac. Phil.* 895 e 4–7, with no difference but τρίτην δ' ἦν οἰκοῦμεν γῆν, instead of τρίτην δὲ τὴν οἰκουμένην γῆν); Aetius Placit. p. 376 Diels (= Hicetas, fifth cent. BC, 50 A 2 DK: Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ μίαν εἶναι τὴν γῆν, Ἰκέτης ὁ Πυθαγόρειος δύο, ταύτην καὶ τὴν ἀντίχθονα, and cf. *Ps.-Plut. Plac. Phil.* 895 c 8: Ἰκέτης ὁ Πυθαγόρειος δύο, ταύτην καὶ τὴν ἀντίχθονα). The incompatibility of this cosmology with any planetary scale has been pointed out by W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass. 1972) 351–352. It is rather curious that no source is known linking the alleged ten heavenly bodies with the ten elements of the *tetraktys*.

⁶ Vid. Arist. *Metaph.* 1093 a 13–14 (= *Pythagoristae* 58 B 27 DK): ἐπτά μὲν φωνήεντα, ἐπτά δὲ χορδαὶ ἢ ἄρμονία, ἐπτά δὲ αἱ πλειάδες, ἐν ἐπτά δὲ ὀδόντας βάλλει (ἔνια γε, ἔνια δ' οὐ), ἐπτά δὲ οἱ ἐπὶ Θήβας. ἄρ' οὖν ὅτι τοιοσδὶ ὁ ἀριθμὸς πέφυκεν, διὰ τοῦτο ἢ ἐκεῖνοι ἐγένοντο ἐπτά ἢ ἡ πλειὰς ἐπτά ἀστέρων ἐστίν;

in this case by mentioning random examples. From all this, we can conclude that Porphyrius was actually transmitting an ancient tradition, and that the aphorism “The Pleiads are the lyre of the Muses” could actually go back to the time of the author of the *Metaphysics*.⁷

Additional sources establish a link between the Pleiads and the seven-stringed lyre,⁸ representing a continuation of the old Pythagorean tradition by the Alexandrine scholars and Latin poets (who do not mention the Pythagorean character of the association). These include an anonymous commentator on Aratus, who wrote: “It (i. e. the lyre) was first made by Hermes from the tortoise-shell, and it had seven strings because of the Atlantids”.⁹ These Atlantids are the same as the Pleiads,

⁷ On the antiquity of the Pythagorean aphorisms, C. Hölk, *De acusmatis sive symbolis Pythagoricis* (Kiel 1894) 31–33, whose strongest argument is the parallel between the commandment transmitted, alongside with other Pythagorean ἀκούσματα, by Iambli. *VP* 18, 84 (γυναῖκα οὐ δεῖ διώκειν τὴν αὐτοῦ, ἰκέτις γάρ· διὸ καὶ ἀφ’ ἐστίας ἀγόμεθα, καὶ ἡ λῆψις διὰ δεξιᾶς), and Arist. *Oeconomica* 1344 a 8–13 (Πρῶτον μὲν οὖν [νόμοι πρὸς γυναῖκα] [καὶ] τὸ μὴ ἀδικεῖν· οὕτως γὰρ ἂν οὐδ’ αὐτὸς ἀδικοῖτο. Τοῦθ’ ὑφηγεῖται δὲ [ὁ] καὶ ὁ κοινὸς νόμος· καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι λέγουσιν, ὥσπερ ἰκέτιν καὶ ἀφ’ ἐστίας ἡγμένην ὡς ἥκιστα δεῖν [δοκεῖν] ἀδικεῖν· ἀδικία δὲ ἀνδρὸς αἰ θύραζε συνουσίαι γιγνόμεναι). Cf. also A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne* (Paris 1915) 259, 307, and 308 (arguing from the dialogic form, typical of early wisdom literature; cf. Burkert (n. 5) 188, and Chr. Riedweg, *Pythagoras* (München 2002) 103, who recall the case of the Seven Sages (cf. Plut. *Sept. Sap. Conv.* 153 c); Burkert (n. 5) 166–192: for instance, Anaximander of Miletus the Younger, to judge from Xen. *Symp.* 3, 6, worked about allegories and the *Suda*, s. v. (= α, 1987 = *FGrH* 9 T 1 = 58 C 6 DK), attributes him an interpretation of the Pythagorean symbols, so they may go back to pre-classical or archaic times); M. L. West, “Alcman and Pythagoras”, *CQ* 17 (1967) 11–14, esp. 12; M. L. West, *Ancient Greek Music* (Oxford 1992) 224, and Riedweg (supra in this same note) 61, 91, and 94.

⁸ On the following see F. Molina Moreno, *Orfeo y la mitología de la música* (Madrid 2003) 431 ff.

⁹ *Scholia in Aratum* v. 269 (*sch.* MDΔKVUAS: αὕτη δὲ κατεσκευάσθη μὲν ὑφ’ Ἑρμοῦ πρῶτον ἐκ τῆς χελώνης ἐπτάχορδος, ἀπὸ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν Ἀτλαντίδων); cf. Ps.-Eratosth. *Cat.* 24 (Περὶ τῆς Λύρας. Αὕτη ἐνάτη κεῖται καὶ ἐστὶ Μουσῶν κατεσκευάσθη δὲ τὸ μὲν πρῶτον ὑπὸ Ἑρμοῦ ἐκ τῆς χελώνης καὶ τῶν Ἀπόλλωνος βοῶν, ἔσχε δὲ χορδὰς ἐπτά ἢ ἀπὸ τῶν ζ’ πλανητῶν ἢ ἀπὸ τῶν Ἀτλαντίδων); Hyg. *Astr.* 2, 7, 2: *Alii autem dicunt Mercurium, cum primum lyram fecisset in Cyllene monte Arcadiae, septem chordas instituisse ex Atlantidum numero, quod Maia una ex illarum numero esset, quae Mercurii est mater.* It is interesting that the seven planets are alluded to by Ps.-Eratosthenes, according to an analogy far more common among the ancient writers than the one with the Pleiads (cf. the sources quoted in n. 1); but the mention of the planets may be an interpolation (cf. W. Hübner, “Die Lyra cosmica des Eratosthenes: das neunte

who were called “offspring of Atlas” by Hesiod and many others.¹⁰ This link between the Pleiads and the strings of the lyre survives in Ovid’s *Fasti* (“you are thought to have given seven strings, the Pleiads’ number, to the lyre”¹¹), and in the *Aratea* by the fourth century C. E. Latin poet Avienus:

When the beautiful Apollo filled it in his turn with celestial harmony, he taught Orpheus to handle it inside the Pangaeian grotto. This one played wise tunes on nine strings according to the number of the Muses, being himself the son of a Muse; he who discovered it brought forth his songs from the number of the Pleiads.¹²

That is, the Pleiads would have provided the heavenly pattern for human lyres. In the context of Avienus’ passage, the discoverer of the lyre was Hermes, as in the charming *Homeric Hymn to Hermes*, and the reference to the Pleiads reminds us that Hermes was the son of Maia, one of the Pleiads.¹³ So, in fashioning the lyre, Hermes decided on seven strings as a reflection of the Pleiads, just as Orpheus would do when he increased the number of strings to reflect the Muses. Thus, it seems as if both Muses and Pleiads provided a divine model for the lyre,

Sternbild der Musen mit neun Sternen und neun Saiten”, *Mus. Helv.* 55 [1998]: 2, 106 n. 113).

¹⁰ Hes. *Op.* 383 (Πληιάδων Ἀτλαγενέων ἐπιτελομενάων), and Hes. fr. 169 Merkelbach, quoted in a *scholion* to Pind. *N.* II, 17 c (Τηϋέτη τ’ ἐρόεσσα καὶ Ἥλέκτρη κυανῶπις / Ἀλκυόνη τε καὶ Ἀστερόπη δίη τε Κελαινώ / Μαῖα τε καὶ Μερόπη, τὰς γείνατο φαίδιμος Ἄτλας); cf., by the way, the Ps.-Eratosth. *Cat.* 23 (τρεῖς μὲν οὖν μιγῆναι Δίῃ, Ἥλέκτραν ἐξ ἧς Δάρδανος, Μαῖαν ἐξ ἧς Ἑρμῆς...).

¹¹ *Fasti* 5, 105–106: *septena putaris, / Pleiadum numerum, fila dedisse lyrae*. The subject of this sentence is Hermes. This idea survived among Renaissance music theorists: for example, the Ovidian verses are quoted by Johannes Tinctoris, *De inventione et usu musicae*, p. 41 Weinmann (http://www.music.indiana.edu/tml/15th/TININY_TEXT.html, consulted on July 6, 2004).

¹² Avienus, *Aratea*, 621 ff.: *hanc ubi rursus / concentus superi complevit pulcher Apollo / Orphea Pangaeo docuit gestare sub antro. / hic iam fila novem docta in modulamina movit / Musarum ad speciem Musa satus, ille repertor / carmina Pleiadum numero deduxerat.*

¹³ Cf. Hes. fr. 169 Merkelbach, quoted above, n. 10; Hellanicus, *FGrH* 4 F 19 a, *ap. sch. in Hom. Il.* 18, 486 (φησὶ δὲ καὶ Ἑλλάνικος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ἀτλαντικῶν τὰς μὲν ἑπτὰ θεοῖς συνελθεῖν: Ταυγέτην Δίῃ, ὧν γενέσθαι Λακεδαιμόνα· Μαῖαν Δίῃ, ἀφ’ ὧν Ἑρμῆς...); Arat. 261–263; Ps.-Eratosth. *Cat.* 23; Call. fr. 693 Pfeiffer, *ap. sch. in Thcr.*, 13, 25; D. S. 3, 60, 4 (= Dionys. Scyt. *FGrH* 32 F 7 = fr. 7 Rusten, ll. 18–21); Germ. *Arat.* 262–263; Hyg. *Fab.* 192; *sch. vet. in Hes. Th.* 383 (= *sch. Procli in Hes. Th.* 381).

but, as we have seen, it is likely that the Pleiads made the first model according to the Pythagoreans. Among the beings related to the lyre, only the Pleiads belonged primarily to the heavenly world, whereas the Muses originally had no astral connections, nor did represent a set of seven elements.

Beyond their relationship to the lyre, the Pleiads were also occasionally related to music throughout antiquity. Sometimes the interpretation might be open, for example, when some authors view the Pleiads as forming a choir.¹⁴ The first source mentioning the Pleiads as a choir might be Euripides' *Phaethon*, if we accept Diggle's proposal for filling a *lacuna* on the papyrus where the corresponding fragment has been preserved.¹⁵ With Diggle's supplement, Euripides' lines read: "Above my head the choir of the Pleiads has fled". It is not impossible that Euripides actually wrote that line, since the image of a choir of stars was already known in Greek poetry, and the same Euripides could have it in mind in another passage where he mentions the Pleiads and Hyads.¹⁶ If so, Euripides would be the first author linking the Pleiads

¹⁴ Philo of Alexandria, *De opificio mundi* 115 (ὁ τῶν πλειάδων χορός); Hyg. *Fab.* 192 (*Pleiades ... ex quibus Electren negant apparere propter Dardanum amissum Troiamque sibi ereptam; alii existimant Merope <n> conspicere erubescere quia mortalem virum acceperit, cum ceterae deos haberent; ob eamque rem de choro sororum expulsa maerens crinem solutum gerit, quae cometes appellatur*); Hor. *C.* 4, 14, 21 (*exercet Auster Pleiadum choro*); Prop. 3, 5, 36 (*Pleiadum spisso cur coit igne chorus*); Q. S. 13, 551–554 (ἦς εἵνεκά φασι καὶ αὐτὴν / Ἠλέκτρην βαθύπεπλον ἐὼν δέμας ἀμφικαλύψαι / ἀχλύϊ καὶ νεφέεσσιν ἀνηναμένην χορὸν ἄλλων / Πληϊάδων αἱ δὴ οἱ ἀδελφειαὶ γεγάασιν).

¹⁵ That is, the papyrus where the main extant parts of Euripides's *Phaethon* have been preserved (*Pap. Berol.* 9771), cf. J. Diggle (ed.), *Euripides. Phaethon* (Cambridge, 1970) 33–34, and F. Jouan and H. Van Looy, *Euripide. Tragédies.* VIII, 3. *Fragments. Sthénébée – Chrysippos* (Paris 2002) 244. Only the initial letters of the first word of v. 66 (πλεια) can be read on that papyrus. One of the editors of Euripides's *Phaethon*, James Diggle, has proposed to fill the *lacuna* in this way: Πλειά[δων πέφευγε χορός]. Cf. Diggle (*supra* on this same note) 99, who provides many parallel passages for supporting his supplement: the passages where the image of a choir of stars appears are quoted in our n. 16; for passages where the verb φεύγω is referred to the Pleiads or to other stars, cf. Hes. *Op.* 619–620; Eur. *Ion* 84; Ovid. *Met.* 2, 114; 10, 448–9; *Am.* 1, 13, 28, etc.

¹⁶ Cf. S. *Ant.* 1146–7 (ἰὼ πῶρ πνεόντων / χοράγ' ἄστρον); Critias, fr. B 19 DK (= fr. 4 Snell-Kannicht, *ap.* Clem. Al. *Strom.* V, 14, 114, 2, who attributes the fragment to Euripides; cf. the notes of B. Snell and R. Kannicht, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* [Göttingen 1986] 170–173): σὲ τὸν αὐτοφυῆ, τὸν ἐν αἰθερίῳ / ῥύμβῳ πάντων φύσιν ἐμπλέξανθ', / ὃν περὶ μὲν φῶς, περὶ δ' ὀρφναία / νῦξ αἰολόχρως ἄκριτός τ' ἄστρον / ὄχλος ἐνδεδελεχῶς ἀμφιχορεύει); Eur. *Ion* 1078–80 (ὄτε καὶ Διὸς ἀστερωπὸς / ἀνεχόρευσεν αἰθῆρ, / χορεύει δὲ

with a musical reality, perhaps even before the Pythagorean association with the seven-stringed lyre. One may, however, argue that the musical connotations of the word χορός were not at work in the texts mentioning the choir of the Pleiads. Euripides' lines in *Phaethon*, mentioned above, contain no further reference to a musical activity of those stars, and the same thing can be told about the other passages: for example, Philo says "the choir of the Pleiads is made up of a hebdomad, and their risings and settings become causes of great goods for all",¹⁷ in a passage where he is not dealing with music, but mentioning other groups of seven, like the Little Bear, which consists also of seven stars.¹⁸ When Hyginus tells the myth of the Pleiads, he says that one of them was ashamed to have a mortal husband, whereas her sisters married gods, and because of this she was evicted from the "choir of her sisters", where *chorus* stays metaphorically for "group".¹⁹ In those passages, χορός can mean simply "troop" or "ordered group", a signification it shows when referred to things like fishes, specifically told to be "voiceless" by Sophocles in a fragment where he says: "the choir of voiceless fishes shouted in answer".²⁰ Nevertheless, the reference to a musical activity is clearer when Hyginus said that the Pleiads lead the dance (*chorea*) of the stars.²¹ This may well be coherent with the regulating role of the Pleiads: as we have already mentioned, their rising and setting indicated the proper time for

σελάνα), and Eur. *El.* 467–8 (ἄστρον τ' αἰθέριοι χοροί, / Πλειάδες Ἰάδες). Cf. Philol. A 16 b Huffman (above n. 5); Mesom. *Sol.* 17 (σοὶ μὲν χορὸς εὐδῖος ἀστέρων / κατ' Ὀλυμπον ἄνακτα χορεύει); Varro, fr. 269 Buecheler, *ap. Nonnius*, 451 M. (*repente noctis circiter meridie, / cum pictus aer fervidis late ignibus / caeli chorean astricen ostenderet*); Tibul. 2, 1, 88 (*matris lascivo sidera fulva choro*); Manil. 2, 118 (*signorumque chorus ac mundi flammea tecta*); Statius *Achilleis* 2, 643–4 (*vidit chorus omnis ab alto / astrorum...*), etc. However, "choir" is not the only word for alluding to a group of stars: Seneca *Med.* 96, says *Pleiadum greges*, "the herds of the Pleiads".

¹⁷ Cf. Philo of Alexandria, *De opificio mundi*, 115: ὁ τῶν πλειάδων χορὸς ἀστέρων ἑβδομάδι συμπληρῶται, ὧν αἱ ἐπιτολαὶ καὶ ἀποκρύψεις μεγάλων ἀγαθῶν αἰτίαι γίνονται πᾶσι.

¹⁸ Cf. Philo of Alexandria, *De opificio mundi*, 114.

¹⁹ Cf. Hyg. *Fab.* 192, quoted above (n. 14).

²⁰ S. Fr. 762 Radt, quoted by Athenaeus (second–third centuries C. E.), 7, 5 (fish: χορὸς δ' ἀναύδων ἰχθύων ἐπερρόθει); Ael. *NA* 5, 13 (bees: περὶ τοῦ τῶν μελιττῶν χοροῦ); Eur. *HF* 925 (children: χορὸς δὲ καλλιμόρφος εἰστήκει τέκνων); Xen. *Oec.* 8, 20 ("row of dishes:" χορὸς γὰρ σκευῶν); Coluthus (an epic poet of the fifth–sixth centuries C. E.), v. 125, uses that word for the row of reeds forming a syrinx (καὶ χορὸν εὐκελάδων δονάκων ἐπὶ φηγὸν ἐρείσας). In Ar. *Ra.* 548, it means "row of teeth" (τοῦ χοροῦ τοὺς προσθίους); cf. Gal. *De usu partium* 3, 871 K. (ὀδόντων χορὸν οὕτω καλῶς διεκόσμησεν ἢ φύσις).

²¹ Hyg. *Astr.* 2, 21, 3 (*Pliades existimentur choream ducere stellis*).

important human activities,²² and the ancients were prone to express that notion of order in terms of musical harmony and rhythm. In any case, these characteristics (forming a choir or leading the dance of the stars) are very seldom applied to other constellations: only two stars of the Little Bear are called *choreutae* (“members of a choir”) by Hyginus, and only Aries is said to lead the zodiac’s dance in a poem attributed to Empedocles.²³ The Pleiads could be more often and consistently connected with the idea of choral dance because of their other associations with music.

Other sources are more explicit about the musical connections of the Pleiads. In the twilight of Antiquity, Nonnus of Panopolis explicitly attributes to the Pleiads sound phenomena in two passages where the Pythagorean passion for numerical coincidences can also be detected: “And the pole crashed, and, responding by itself to the seven-zoned heaven, the seven-mouthed echo of the Pleiads’ shout cried from their throats, whose number matches that of the heavens”.²⁴ The second passage reads: “The winding seven-star echo of the band of the Pleiads made the seven-zoned heaven roar with recurrent voice, and the stars, running contrariwise and quivering their sound from their throats, whose number matches that of the heavens, wandered like Bacchants”.²⁵

²² On the relationship between the Pleiads, the calendar, and the seasons, cf. R. Böker, “Die Kalendarik der Pleiaden-Phasen”, *RE* 42 (1952) 2502–2505, and “Pleiaden im Kalender”, *ibid.*, 2505–2514. Among many other sources, vid. Arat. 264–267; *scholion* to Arat. (MDAVUA) 259; Georgios Choeroboscos (a grammarian of the sixth century C. E.), *De orthographia (epitome)*, p. 252, ll. 18–20 Cramer; Saint Isidorus of Sevilla, *Etym.* 3, 71, 13. – The relevance of the Pleiads for regulating human activities is attested by Hesiod, who says that the rising of the Pleiads indicates the time for harvest; their setting, the time for ploughing (Hes. *Op.* 383–384). On the other side, the setting of the Pleiads indicates the time in which navigation should be avoided, according to Hes. *Op.* 618–623; cf. Aratus 264–267.

²³ Other constellations related to choral activities: (a) Two stars of the Little Bear are called “choreutae”, according to Hyg. *Astr.* 3, 1, 2 (*reliqui autem duo Choreutae dicuntur, quod circum polum versantur*); cf. Ioannes Camaterus, *Introductio in astronomiam*, lines 617 ff. (ἡ δ’ Ἄρκτος ἡ μικροῦτζικος ἀστέρας ἔχει τούσδε / ἑπτὰ τὸν ἀριθμὸν εἰσι, τρεῖς ἐπὶ τοῦ πλινθίου / ὁ πρὸ ποδῶν αὐτὸς ἀστήρ, καλεῖται δὲ καὶ Πόλος, / οἱ δ’ ἄλλοι δύο Χορευταί); (b) Great and Little Bears, in Nonn. *D.* 38, 407 (ἀλλήλων ἐχόρευον ἐπ’ ἰξὺ κυκλάδες Ἄρκτοι); (c) Aries, *ap.* Ps. Emp. *Sphaer.* 1, v. 83 (Πρῶτος χορείας Κριὸς ἡγεῖται κύκλου).

²⁴ Nonn. *D.* 1, 240–242 (καὶ πόλος ἐσμαράγησεν ἀμειβομένη δὲ καὶ αὐτὴ / οὐρανὸν ἐπτάζωνον ἰσηρίθμων ἀπὸ λαιμῶν / Πληιάδων ἀλάλαξε βοῆς ἐπτάστομος ἦχώ). Cf. also Nonn. *D.* 13, 412–414 (Ἡλέκτρης ἀνέτελλε δι’ αἰθέρος ἕβδομος ἀστήρ / δεξιὸν ὑσμίνης σημήιον, ἀμφὶ δὲ νίκη / Πληιάδων κελάδησε βοῆς ἀντίθροος ἦχώ).

²⁵ Vid. Nonn. *D.* 38, 380–383 (Πληιάδος δὲ φάλαγγος ἔλιξ ἐπτάστερος ἦχώ / οὐρανὸν ἐπτάζωνον ἐπέβρεμε κυκλάδι φωνῇ / καὶ κτύπον αἰθούσσοντες ἰσηρίθμων ἀπὸ λαιμῶν / ἀστέρες ἀντιθέοντες ἐβακχεύθησαν ἀλήται).

We may observe that the words employed by Nonnus for the sounds of the Pleiads coincide with those designating the sounds of the heavenly bodies (presumably referring to the Sun, Moon, and the five planets) in some passages dealing with the music of the spheres.²⁶ It is also noteworthy that the Pleiads were the only heavenly body in the sphere of the fixed stars to which sound phenomena are specifically attributed.

Another source, a Proclean *scholion* to Hesiod (probably not earlier than Nonnus) substitutes the individual Pleiads for the heavenly Muses in association with the planetary spheres:

Τούτου δὲ παίδας τὰς Πλειάδας ἐμυθολόγησαν ἑπτὰ οὐσας, τὴν Κελαινῶ, τὴν Στερόπην, τὴν Μερόπην, τὴν Ἥλεκτραν, τὴν Ἀλκυόνην, τὴν Μαΐαν, τὴν Ταυγέτην. Πάσας ταύτας δυνάμεις ἀρχαγγελικὰς τῶν ἑπτὰ σφαιρῶν τοῖς ἀρχαγγέλοις ἐφεστῶσας· τὴν μὲν Κελαινῶ τῆς Κρονίας σφαίρας, τὴν δὲ Στερόπην τῆς τοῦ Διός, τὴν δὲ Μερόπην τῆς Ἄρεος, τὴν δὲ Ἥλεκτραν τῆς Ἡλιακῆς, τὴν δὲ Ἀλκυόνην τῆς Ἀφροδίτης, τὴν δὲ Μαΐαν τῆς Ἑρμοῦ, τὴν δὲ Ταυγέτην τῆς Σελήνης. Καὶ δῆλοι τούτων αἱ αἰτίαι. Μίαν δὲ ἄρα τῶν ἑπτὰ σύνταξιν ἐν τῷ ἀπλανεῖ τετάχθαι καθάπερ ἄγαλμα ἐνουράνιον, ὃ δὴ Πλειάδα προσαγορεύουσιν, ἄστρον ἐμφανὲς καὶ τοῖς ἰδιώταις, ἐν τῷ Ταύρω κατεστηριγμένον, ταῖς ἀνατολαῖς καὶ ταῖς δύσεσι παμπόλλην τοῦ ἀέρος τροπὴν ἐργαζόμενον.

His (i. e. Atlas's) daughters are said in the myths to be the Pleiads, who are seven (Kelaino, Sterope, Merope, Electra, Alcyone, Maia, Taygete), and that these all are archangelic powers presiding over the archangels of the seven spheres;

²⁶ Cf. ἡχώ, in Nonn. *D.* 1, 242; 13, 414 (quoted in n. 24), and 38, 380 (quoted in n. 24), with Theo Sm., p. 147 Hiller (ἔνιοι δὲ Σειρήνας οὐ τοὺς ἀστέρας λέγεσθαί φασιν, ἀλλὰ κατὰ τὸ Πυθαγορικὸν τοὺς ὑπὸ τῆς τούτων φορᾶς γινομένους ἦχους), and Simpl. *In Cael.* p. 468, ll. 21–2 Heiberg (οἱ δὲ Πυθαγόρειοι ἐναρμόνιον ἦχον ἀπὸ τῆς τῶν οὐρανίων σωμάτων κινήσεως ἔλεγον ἀποτελεῖσθαι). – Cf. φωνή, in Nonnus, 38, 381 (quoted in n. 25), with Philo of Alexandria, *De vita Mosis*, 2, 239 (οἱ γὰρ ἀστέρες εἰς γενόμενοι χορὸς ἄσσονται τι μέλος ἐπάξιον; ὃ δ' οὐρανὸς ὅλος εἰς φωνὴν ἀναλυθεὶς δυνήσεται τι τῶν σῶν ἀρετῶν διηγήσασθαι μέρος;), and Simpl. *In Cael.* p. 464, ll. 14–19 Heiberg (ἐν δὲ ὀξύτησι καὶ βαρύτησιν εἰσιν οἱ τῶν ἐναρμονίων λόγοι, εἰκότως τούτους ἐν ταῖς ἀποστάσεσιν εὐρηκότες καὶ διὰ τὰς ἀποστάσεις ἐν τοῖς μεγέθεσιν ἀνάλογον ἔχουσι ταῖς ἀποστάσεις καὶ διὰ τὰ μεγέθη ἐν ταῖς ταχύτησι καὶ βραδύτησι τῆς αὐτῆς ἀναλογίας φυλαττομένης ἐναρμόνιον γίνεσθαι φασὶ τὴν φωνὴν ἥτοι τὸν ψόφον φερομένην κύκλῳ τῶν ἀστέρων). Φωνή is also used by Plato for his heavenly Sirens in the myth of Er, the first Greek account for the notion of cosmic music (*Pl. Rep.* 617 b: ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ' ἐκάστου βεβηκέναι Σειρήνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν εἰῶσαν, ἓνα τόνον· ἐκ πασῶν δὲ ὀκτῶ οὐσῶν μίαν ἀρμονίαν συμφωνεῖν).

Kelaino of the sphere of Saturn; Sterope of that of Jupiter; Merope of that of Mars; Electra of that of the Sun; Alcyone of that of Venus; Maia of that of Mercury, and Taygete of that of the Moon. And the reasons for that are clear: there is one group of seven, settled in the sphere of the fixed stars as an image of what there is in heaven. This group is called Pleiads, and this is a heavenly body placed in the constellation of Taurus, which even the profane may watch, and which with its risings and settings causes a very important change of the air.²⁷

As in Nonnus, we may observe here the numerical correspondence between the Pleiads and the heavenly spheres. Apart from the strange association of the Pleiads with archangels, this text provides us a possible clue for answering the question: why were the Pleiads chosen as the first heavenly model of the seven-stringed lyre? The scholiast tells that the seven Pleiads were a model of another heptad, the one constituted by the Sun, the Moon, Venus, Mercury, Mars, Jupiter, and Saturn. This endows the Pleiads with a function similar to that of the Ideas from which the Platonic Demiurge creates the sensible things.²⁸ Obviously, this association probably does not stem from the earliest Pythagorean doctrines, in which ten celestial regions were the norm. Furthermore, the concept of a Demiurge is Platonic rather than Pythagorean. It seems that the scholiast produced a conflation of Pythagorean and Platonic conceptions: the importance of the Pleiads and their correspondence with the planetary spheres rests on the Pythagorean interest in numerical coincidences; the Pleiads as a model for a celestial system seems to draw on the Platonic Ideas, now expressed in the language of myth.

Such is the evidence for musical connections with the Pleiads. To judge from what Porphyrius said in his *Life of Pythagoras*, it seems that they were the first heavenly body to be linked with music by the Pythagoreans. Porphyrius quotes Aristotle as his source, and it is very likely that he was telling the truth, because the early Pythagoreans could not link the standard Greek seven-stringed lyre with the ten cosmic regions of their cosmological system. The Pleiads were later superseded by another heptad (formed by the Sun, the Moon, and the five planets of Antiquity²⁹)

²⁷ *Scholion* to Hes. *Op.* 383 (= *scholion Procli ad Hes. Op.* v. 381).

²⁸ Cf. *Pl. Rep.* 596 b (οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν λέγειν ὅτι ὁ δημιουργὸς ἐκατέρου τοῦ σκεύους πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ); *Pl. Tim.* 28 a (ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτά ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιοῦτω τινὲ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν).

²⁹ About the constitution of a group from the Sun, the Moon, and the five planets, cf. D. Panchenko, "Solar Light and the Symbolism of the Number Seven", *Hyperboreus* 12 (2006): 1, 21–36.

found in association with the strings of the lyre; but this could only have happened when the earlier Pythagorean cosmology was replaced by the geocentric model in which neither the central fire nor the counter-earth were accepted, and in which the Earth was motionless at the center of the cosmos. Further, since the fixed stars were obviously something other than a planet, the number of “planets,” plus the Sun and the Moon, was seven. The astrological relevance of the Sun, Moon, and the five planets enhanced the importance of their heptad, and diminished the significance of the Pleiads for being associated with the heptachord lyre. The attention paid to these stars by the Pythagoreans might have been due not only to the numerical coincidence with the number of the strings on the standard lyre but also to the relevance of the Pleiads for determining the time in which important human activities should (or should not) be undertaken, as well as the beginning and end of the year and its seasons.³⁰

But, after being replaced by the Sun, the Moon, and the five planets, the Pleiads kept their role as models of the human lyres, and were mentioned as such by some Alexandrine scholars and Latin poets, who made no mention of what seems the early Pythagorean origin of that idea. Besides, there are some scarce allusions to their connection to music (for example, when they are considered a choir, an image that is not referred to any other group of stars). Last, they reappeared in the cosmic “auditorium” at the twilight of Antiquity, as we have seen in Nonnus and in the *scholion* to Hesiod, where they were substituted for the Muses and linked to the archangels of each cosmic sphere.

Francisco Molina Moreno
Complutense University, Madrid

В произведениях некоторых греческих авторов в рамках учения о космической гармонии устанавливается соответствие между небесными телами и струнами лиры. В качестве связанных с космической музыкой небесных тел у разных авторов выступали земля, солнце, луна, пять известных в античности планет и сфера неподвижных звезд. Однако весьма вероятно, что первым космическим телом, связанным с лирой, были Плеяды, группа из семи звезд, известная уже Гомеру и входящая в созвездие Тельца, и что связь Плеяд с лирой установили пифагорейцы по крайней мере ко времени Аристотеля. Впоследствии Плеяды были вытеснены солнцем, луной и пятью планетами. Тем не менее о связи Плеяд с музыкой не забывали на протяжении всего существования античной литературы.

³⁰ Cf. above n. 22.

ANAXAGORAS AND ARISTOTLE ON THE SUN AT THE HORIZON

And at the rim of the horizon a fine, miraculous line separated air from water. A miracle it seemed: straight and yet curved, sharp and yet indeterminable, visible and yet untraceable.¹

Introduction: the quarrel about the shape of the earth

Most Presocratics, among them Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, and Democritus, believed that the earth is flat and shaped like a drum. In *De Caelo* 293 b 34 ff. Aristotle argues with those who maintain that the earth is flat, until he finally, in 298 b 20, considers the case for a spherical earth as settled. Reading these pages one can still feel how vehement and how complicated the discussion must have been. As nobody was able to go up into outer space and see what the earth really looks like, one had to take refuge to arguments, varying from common sense to the evidence of the senses, alleged physical laws, and even metaphysics. As a matter of fact, the defenders of a flat earth seemed to have common sense on their side: what would prevent us, and especially our antipodes, from falling off a spherical earth? A particular difficulty was that sometimes both parties shared their presuppositions. One party argued, for instance, that the earth must be flat because it is at rest, motionless at the center of the cosmos, all the other celestial bodies circling around it (294 a 10 and 294 b 13 ff.). The idea was, obviously, that a spherical earth could easily roll away, as Simplicius remarks.² This argument was a tough one, as the defenders of a spherical earth generally shared the supposition that the earth is immovable at the center of the cosmos.

In this article I will discuss more thoroughly another argument, in which the defenders of the flatness of the earth appeal to a fact from sense experience. I intend to show that the argument is more

¹ Frederik van Eeden, *De kleine Johannes* ["Little John"] ('s-Gravenhage 1887), end of ch. IV (translation Liesbeth van der Sluijs).

² *Simplicii in Aristotelis De Caelo Commentaria*, ed. I. L. Heiberg (Berolini 1894) 520, 13–14.

sophisticated than it seems to be at first sight. In trying to understand what is meant I will refer to Simplicius' sometimes, although unfortunately not always, elucidating commentary. Thereupon I will discuss Aristotle's counter-arguments, one of which will prove to be unsatisfactory, and the other correct.

Anaxagoras' argument for a flat earth

In Aristotle's rendition the argument that, as Dmitri Panchenko has shown, must have been used by Anaxagoras,³ sounds like this: "Some think it (sc. the earth) spherical, others flat and shaped like a drum. These latter adduce as evidence the fact that the sun at its setting and rising shows a straight instead of a curved line where it is cut off from view by the horizon, whereas were the earth spherical, the line of section would necessarily be curved".⁴ Aristotle sets himself a rather modest task, which is to show that "this phenomenon (...) gives (...) no cogent

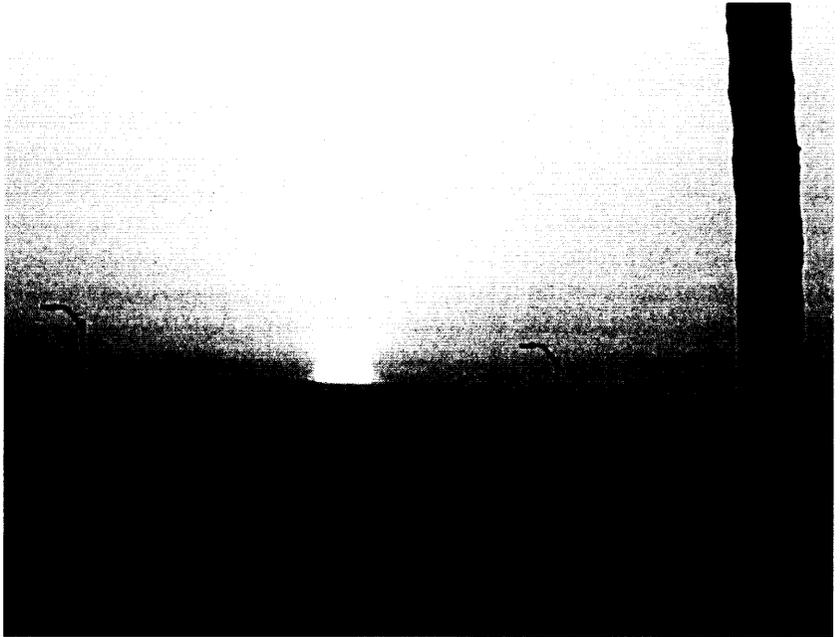


Fig. 1. Sunset at San Diego (author's photograph)

³ D. Panchenko, "Anaxagoras' Argument Against the Sphericity of the Earth", *Hyperboreus* 3 (1997): 1, 175–178.

⁴ The translations of Aristotle's texts are from W. K. C. Guthrie (ed. and transl.), *Aristotle. On the Heavens* (London 1986), unless otherwise indicated.

ground for disbelieving in the spherical shape of the earth's mass" (294 a 8). Nevertheless, as we will see, he has some difficulties in refuting the argument. At first sight the argument looks rather peculiar, and it is even not quite clear what could be meant. In an attempt to understand it, I will start to explore the notion of "horizon".

The meaning of "horizon"

The word "horizon" may mean different things. The *true horizon* is the apparent line that separates earth from sky. Usually, however, we do not see the true horizon, but the *visible horizon* (or the *skyline*), which is the intersection of earth and sky as it is obstructed from free view by trees, buildings, mountains, and so forth. The word "horizon" may also mean: the *astronomical horizon*, which is the horizontal plane through the eyes of the observer. And finally, in perspective drawing the horizon is the straight line towards which parallel lines converge. Although all these meanings of "horizon" will be used, when in the next pages I will speak of the horizon without further indication, the *true horizon* will be meant.

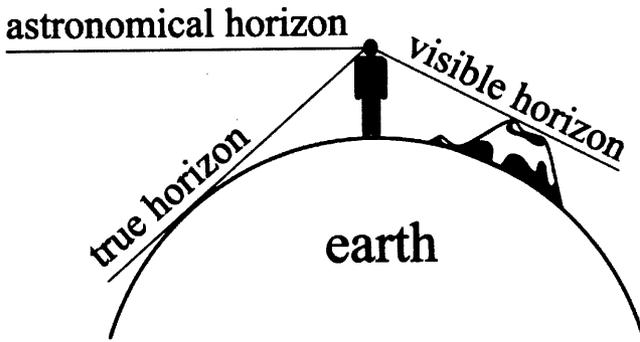


Fig. 2. The true horizon, the visible horizon, and the astronomical horizon (not to scale)

The horizon on a spherical earth

The best way to think about the horizon is to imagine being at full sea, when the weather is bright and I have an unhindered view all around, so that I can see the true horizon. When I turn around my axis for the full 360° , I will recognize that the horizon makes a full circle around me. The horizon is a visual phenomenon resulting from my eye

being above the earth. The horizon determines the relatively small part of the world that is visible to me. When my eyes are at 1.7 meters above the surface, the distance to the horizon is about 4.66 kilometers, according to the formula: $d = \sqrt{h(2r + h)}$, where d is the distance to the horizon, h the height above sea level, and r the earth's radius.⁵ If my eye were on the ground, there would be no horizon, or in other words, in the case of zero height the distance to the horizon would be zero as well. Standing at sea level, I am the top of a cone, the length of its side being 4.66 km, and its base being the circular plane of the horizon. As the surface of the earth is curved, the plane of the horizon cuts the earth. At my height of 1.7 m this is also 1.7 m under my feet.⁶ This means that the height of the cone with my eye at top amounts to 3.4 m. The circle of the horizon is shown in Fig. 3 (which is also not to scale).

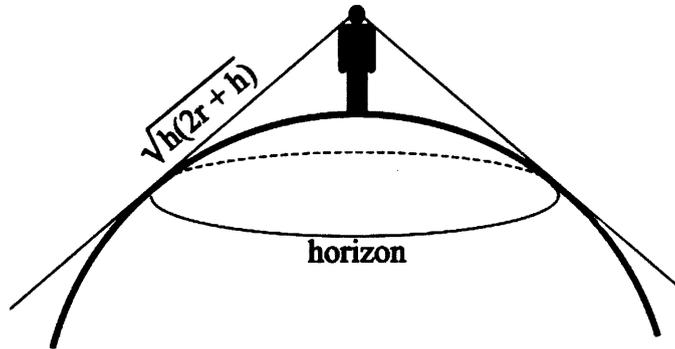


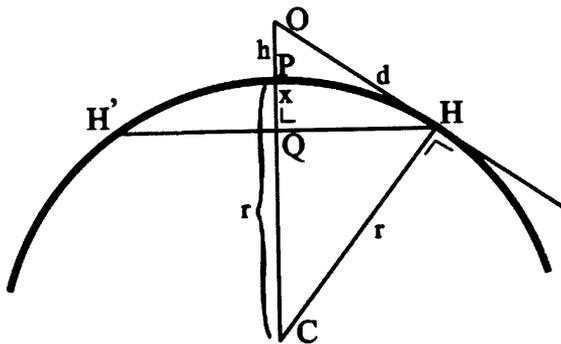
Fig. 3. The circle of the horizon

⁵ See <http://newton.ex.ac.uk/research/qsystems/people/sque/physics/horizon/>, where also a calculator for the distance to the horizon at different heights can be found. For the derivation of the formula see note 6.

⁶ The derivation of the formula for the distance d to the horizon is found by Pythagoras' theorem. In $\triangle OHC$, where HH' is the plane of the horizon, C the center of the earth, O the observer's eye, P the point where the observer's feet stand on the ground, h the height of the observer's eye above the ground, r the earth's radius, x the distance from the observer's feet to the plane of the horizon, d the distance from the observer's eye to the horizon, and $x + QC = r$. Then we get $d = \sqrt{(r+h)^2 - r^2} \Rightarrow d = \sqrt{r^2 + 2rh + h^2 - r^2} \Rightarrow d = \sqrt{2hr + h^2} \Rightarrow d = \sqrt{h(2r+h)}$

When we insert the radius of the earth (6378 km) for r , and the height of the observer (0.0017 km) for h , then $d \approx 4.66$ km.

When I stand still, I see only part of the horizon, which I perceive as a straight line separating earth and sky. Now let us make a little thought experiment. Suppose that I am 100 meters tall (or at a height of 100 m above sea level). Then the distance from my eye to the horizon amounts to 36 km. And when I imagine being 10 km tall (or being in an airplane at that height), the distance to the horizon is 357 km. Growing taller and taller, at a certain moment I will see the horizon clearly as curved, and finally I will be able to see the whole circle of the horizon in one view. Being tall enough, or far enough away, the horizon will practically coincide with the circumference of the earth. When I, at a certain height, see the horizon as curved, I will also observe that the rising sun shows a curved line where it is cut off from my view by the horizon. Now I may conclude that this line always has been curved, although it was not discernable for me as I was too small (or too near the earth's surface). This is actually the same thought experiment as that which Simplicius has in mind, reaching the same result: "Perhaps one should say that if we were outside the earth and saw the sun partially obstructed by the earth, the sections would always appear to us to be curved".⁷



We may find x (the distance from the observer's feet to the plane of the horizon) by comparing the two similar right-angled ΔCHO and OQH .

Then we get

$$(r+h) : d = d : (h+x) \Rightarrow d^2 = (r+h) \times (r+h).$$

When we now insert the values 6378 km for r , 0.0017 km for h , and 4.66 km for d , then we get $x = 0.0017$ km.

I wish to thank Ruud Harmsen and my brothers Jan and Leendert Couprie for their kind help with the calculations.

⁷ Simplicius (n. 2) 519, 32–520, 2, translation by I. Mueller, *Simplicius on Aristotle's "On the Heavens" 2. 10–14* (Ithaca, New York 2005) 59.

The horizon on a flat earth

All this holds for the horizon on a spherical earth. However, Anaxagoras' argument starts from a horizon on a flat earth. On a flat, drum-shaped earth we can do the same thought experiment as we made above for a spherical earth. When Anaxagoras would imagine himself growing to 100 meters and finally to many kilometers above his flat earth, at a certain moment he would observe the curvature of his horizon, and finally he would see the full circular surface of his drum-shaped earth, the horizon coinciding with the full circle of the earth's rim. And he would also see this surface cut the rising or setting sun with a curved line. In other words, what he would see would not differ much from what I saw growing on a spherical earth. He would have been forced to conclude, then, that on a flat earth the sun is cut off at the horizon by a curved line as well, although we see it as straight. In other words, it seems that Anaxagoras' presupposition that the rising or setting sun on a flat earth is cut off by a straight line is easily shown to be false, being an optical illusion, just like in the case of a spherical earth.

We may wonder, however, why Anaxagoras took refuge to a visual phenomenon of which he knew that it was an optical illusion (the Greek text has φαίνεσθαι) that turns out to be the same whether the earth is flat or spherical. This would have been a poor argument for someone who was called "Brains" by his contemporaries (59 A 15 DK). Moreover, it would hardly be understandable why Aristotle paid so much attention to so childish an argument. And finally, Vitruvius (*De arch.* 7, prol. 11) explicitly mentions that Anaxagoras wrote about perspective drawing, where he had to do with another concept of the horizon, as mentioned above. All this is to say that Anaxagoras cannot have meant something trivial with his argument that the sun is cut off by the horizon with a straight line.

The meaning of Anaxagoras' argument

It is again Simplicius, who explains what Anaxagoras probably meant: "*if the arc of a circle is placed in the same plane as the eye, it will appear to be a straight line, as has been proved in the Optics*".⁸ Mueller notes that he is hinting at Euclid's *Optics*. There we read in theorem κβ' (22): "If the periphery of a circle is placed in the same plane as that of the eye, then the line appears to be straight".⁹ Sim-

⁸ Simplicius (n. 2) 519, 22–23. Translation Mueller (n. 7) 60 (my italics).

⁹ Mueller (n. 7) 115 n. 283. See I. L. Heiberg (ed.), *Euclidis Optica, Opticorum Recensio Theonis, Catoptrica, cum Scholiis Antiquis* (Lipsiae 1895) 32 (my translation).

plicius identifies the “plane of the circle” with the plane of the horizon: “the horizon is the plane extended through the surface of the earth and our eye (...) the circle which is in the same plane as our eye is seen as a straight line”.¹⁰ Strictly speaking, what Simplicius here refers to is the *astronomical* horizon (as explained above), and not the true horizon, which is the result of my being somewhat above the plane of the horizon. The obvious idea is that *practically speaking* I am in the plane of the horizon. Euclid lived about a one and a half century after Anaxagoras. However, Anaxagoras, as said, wrote on perspective drawing, where all parallel lines converge in one point on the straight line of the horizon. This presupposes the idea of an infinite horizon, as parallel lines cut each other in the infinite. So he could very well have pondered about the circumference of an infinite circle (the astronomical horizon) being a straight line as well. If Simplicius is right, Anaxagoras’ argument was more subtle than we supposed it to be. In that case he would readily agree what we would see from far above the earth, but he would stress that the argument is not about what we see when we are far above the earth, but about what we see while standing on the earth.

We may use the same thought experiment in the opposite direction to show what is meant. When we are far above Anaxagoras’ drum-shaped earth, we see the small circle of its circumference. When we come nearer, this circle grows bigger and bigger, until we cannot see the complete horizon in one view. Finally, when we are in the plane of the horizon, which is the surface of the flat earth, the circle of the horizon is infinite. And an infinite circle equals a straight line. Mark that, whereas my eye on the ground of a spherical earth would result in a zero horizon, as we saw, on a flat earth it would result in a straight line. In other words, Anaxagoras was applying a sophisticated mathematical principle to the phenomenon of the horizon. The gist of his argument can be formulated as follows: “Although strictly speaking we are not in the same plane as the earth’s flat surface, but some 1.7 m above it, practically speaking we are in that plane, as our height is negligible in regard to the size of the earth’s surface. Consequently, for the horizon on a flat earth holds the same as for the circumference of a circle that is placed in the same plane as the eye. Thus on a flat earth the horizon is seen as a straight line. On a spherical earth, on the contrary, the eye is not in the same plane as the horizon, which is proven by the fact that if, on

¹⁰ Simplicius (n. 2) 520, 6–7, Mueller (n. 7) 60.

a spherical earth, my eye were on the ground, there would be no horizon at all”.

Aristotle's refutation of Anaxagoras' argument

Let us now return to Aristotle's text. Aristotle has some pains in refuting the argument that the horizon cuts the rising or setting sun in a straight line, which according to Anaxagoras proves that the earth is flat. Having analyzed what this argument probably really was about, we may understand better what his problems were. What Aristotle tried to do is to show that on a spherical earth the setting sun must be perceived as cut off with a straight line by the horizon as well. In other words, he must make clear that, after all, an optical illusion, and not the mathematics of an infinite circle, is at stake. If he were successful he would be able to conclude that “this phenomenon (...) gives (...) no cogent ground for disbelieving in the spherical shape of the earth's mass” (294 a 8).

Aristotle has two counter-arguments, which are somewhat mixed up in the text. The first is that those who say that the horizon cuts the rising sun with a straight line “fail to take into consideration (...) the distance of the sun from the earth” (294 a 5). In 294 a 7 Aristotle adds some words, which Guthrie in a rather puzzling translation renders as: “(they fail to take into consideration) the appearance of straightness which it naturally presents when seen on the surface of an apparently small circle a great distance away”. The Greek text has: ὡς ἐν τοῖς φαινομένοις μικροῖς κύκλοις εὐθεῖα φαίνεται πόρρωθεν. Simplicius is not helpful here, for the way he renders these words distorts their meaning: “or that the circles in apparently small bodies appear to be straight lines from a great distance” (καὶ ὅτι οἱ ἐν τοῖς μικροῖς φαινομένοις σώμασι κύκλοι ἀπὸ πλείονος διαστήματος εὐθεῖαι φαίνονται). And the way he explains them is beside the point: “For spherical surfaces are judged to be plane from far away, as in the case of the sun and the moon”.¹¹ A more literal translation of Aristotle's text would sound: “such as in the case of circles that appear to be small: a straight line appears when they are seen from far”. I think this translation provides a better understanding of what Aristotle meant: the “little circles” that are “seen from far” are those of the rising and setting sun, and the “straight line” is that part of the horizon that cuts these little circles. Thus translated these added words relate back to Aristotle's first counter-argument,

¹¹ Simplicius (n. 2) 519, 26–29, Mueller (n. 7) 60.

which is about the sun being far away. Obviously, he means that the apparent diameter of the sun at the horizon is too small to see the cutting line as curved. For a very small part of a curved line will be seen as straight. In other words, the optical illusion of a straight line cutting the setting sun is due to the relative smallness of the sun disk in regard to the horizon. If the sun were closer to the earth, while keeping its absolute size, it would look bigger. We can imagine the apparent diameter of the sun being so big as to cover, for instance, one third of the visible horizon. Then we would see, Aristotle would argue, that the line that cuts the rising or setting sun is curved. However, this argument is not convincing, as this line would still be seen as straight, even if it would cut a huge rising or setting sun. For, as we saw in the thought experiment, we do not perceive the curvature of the horizon, unless we are far above the surface of the earth. On our height the horizon looks like a straight line, and so it does where it cuts the sun, however big the sun might be.

Aristotle's second argument, separated from the first by the word *καί*, is that those who say that the horizon cuts the rising sun with a straight line "fail to take into consideration (...) the size of the earth's circumference" (294 a 6). This argument is basically sound. Instead of imagining myself to grow, as I did above, I may also imagine the earth on which I stand to shrink. Then, too, at a certain moment I will see the horizon as curved, or even as a full circle. This is, apparently, what Aristotle has in mind: if the earth were small enough in relation to my length, I would be able to see the horizon as curved. In other words, the optical illusion of the horizon cutting the sun with a straight line is due to the fact that I am so small that I am almost in the plane of the horizon of a big spherical earth. We might reformulate Aristotle's argument as follows, also elaborating it somewhat: "In order to understand the phenomenon of a horizon, the line that separates earth and sky, it is essential to recognize that this phenomenon is due to the fact that our eye is at some distance above the earth's surface. Therefore the issue of the horizon is not the mathematics of an infinite circle with our eye in the plane of that circle. Our eye has to be always at some height above the ground for there to be a horizon at all. This is the same for a flat and for a spherical earth. If our eye were on the ground there would be no horizon. On a spherical earth this can be expressed by saying that the horizon would be zero, and on a flat earth by saying that the horizon would be an infinite straight line. Practically speaking, the height of our eye above the plane of the horizon is almost the same on a flat and on a spherical earth. On a flat earth, where the plane of the horizon coincides with the surface of the earth,

the height is 1.7 m at sea level, whereas on a spherical earth this is 3.4 m.¹² These distances are so tiny in regard to the circle of the horizon, that the visual result in both cases is the same: the horizon is perceived as a straight line. The result is that *the issue of the shape of the earth cannot be settled by the argument of the sun at the horizon*. Or in other words: the straightness of the horizontal line cutting the sun 'gives them no cogent ground for disbelieving in the spherical shape of the earth's mass' (294 a 8)".

Appendix: would there be a horizon at all on a flat earth?

Finally, we can speculate on what the phenomenon of the horizon would be on a flat earth like that of Anaxagoras. We are acquainted with the horizon as the limit of our view of the earth, due to the curvature of the earth's surface. Standing on a flat earth, however, we would be able to look much further than the lousy 4.66 km that limits our visual field on a spherical earth. If Anaxagoras' earth were completely flat, without mountains, trees, houses, and so forth, and without any atmosphere that could reduce the range of our view, the horizon would coincide with the rim of the earth. Anaxagoras' earth, however, is not completely flat, but has mountains, etc. Moreover, atmospheric and weather conditions would prevent us from seeing until the end of the flat earth. In other words, on a flat earth only the visible horizon could be perceived, at different distances, depending on seeing conditions. The true horizon of a flat earth would always remain imperceptible. At full sea on a flat earth, and under favorable weather conditions, we must be able to see as far as 50 km or even more. However, because of the atmospheric conditions, on a flat earth the horizon would always appear to be vague, and never so sharply cut as it sometimes is under favorable conditions at 4.66 km distance on our spherical earth. For the same reason, on a flat earth the rising or setting sun would never be perceived as cut at the horizon by a straight line, but always by a blurred and vague line. Perhaps if Anaxagoras had realized how small the distance to the horizon really is, he would have recognized that the simple fact of the existence of the horizon, and especially the sometimes sharp ho-

¹² As is well known, Aristotle in *de Caelo* 298 b 16 estimated the circumference of the earth too big (400 000 stadia, which equals 63 000 km). Using the calculations of note 6 above, the horizon on an earth of this size would be at about 5.8 km distance, and the plane of the horizon would cut the earth 1.7 m under my feet as well.

rizon, proves that the earth is not flat, but curved, convex, or even spherical.¹³

Dirk L. Couprie
Maastricht

Довод Анаксагора в защиту плоской земли – при восходе и заходе Солнца скрытая его часть отсекается прямой, а не дугообразной линией – является более изощренным, чем может показаться на первый взгляд. Как следует из Симпликия, речь шла о математическом подходе к окружности бесконечного круга. Аристотель же сводит рассуждение к оптической иллюзии. При этом можно показать, что первое возражение Аристотеля, указывающее на удаленность солнца, не убедительно, тогда как второе, подчеркивающее величину Земли, правильно.

¹³ I wish to thank the members of the Utrecht Study group for the History of Astronomy (USHA), with whom I had the opportunity to discuss some ideas of this article.

NOTES SUR LA VERTU MORALE ARISTOTÉLICIENNE

L'*Éthique à Nicomaque* (EN) et l'*Éthique à Eudème* (EE) définissent pareillement la vertu morale : état décisionnel quant au genre, elle est une moyenne relativement à nous (μεσότης πρὸς ἡμᾶς) pour ce qui est de l'espèce (EN II, 6, 1107 a 1 ; EE II, 10, 1227 b 8–9). Si Aristote explique en détail le concept de décision au livre III de l'EN et au livre II de l'EE, en revanche il est plus discret concernant la spécificité de la vertu. Il se limite en fait à distinguer brièvement le milieu relatif à nous du milieu arithmétique et à signaler que le premier implique certains paramètres dans l'EN (II, 5) et dans l'EE (II, 3) à identifier l'excès, le défaut et le milieu comme des choses relatives, soit les unes aux autres, soit à nous-mêmes. À défaut d'une définition en bonne et due forme de la médiété πρὸς ἡμᾶς, reste à considérer l'application qu'Aristote en donne dans ses traitements des vertus particulières. Il s'agit précisément de la démarche adoptée dans cette étude : l'analyse attentive de la fin du livre III et du livre IV de l'EN ainsi que du livre III de l'EE révèle les principales caractéristiques de la médiété éthique, ce qui permet de mieux cerner cette importante notion et par suite de se forger une conception plus rigoureuse de la vertu morale.

L'examen des états particuliers montre d'abord que la vertu morale consiste en une synthèse¹ de deux éléments constitutifs. Le constat est simple: Aristote, dans ses développements concernant les diverses vertus, identifie généralement deux composantes ; par exemple, il cible dans le cas du courage (ἀνδρεία), la crainte et l'intrépidité (φόβος et θάρρος, EN III, 8, 1115 a 6–7 ; EE III, 1, 1228 a 36–37), et dans le cas de la douceur (πραότης), non seulement la colère (ὀργή, EN IV, 11, 1125 b 26; EE II, 3, 1221 a 15–16), mais aussi la conciliation (συγγνωμονικός, EN IV, 11, 1126 a 2; EE III, 4, 1231 b 24–25²). Cette caractéristique, qui semble s'imposer comme une évidence, n'est pourtant pas

¹ L'idée se trouve déjà chez N. Hartmann, *Ethics* (New York 1951) 415 et chez H. Schilling, *Das Ethos der Mesotes* (Tübingen 1930) 26.

² Aristote utilise une terminologie différente pour désigner la conciliation dans l'*Éth. à Eud.* II, 5, 1222 b 1–2 : ἵλεως et καταλλακτικός.

systématiquement admise dans l'interprétation récente de la vertu morale. Certains commentateurs³, en effet, nient la structure synthétique de la médiété, soutenant que chacune d'elles implique un seul affect, ce qui les mène à dégager deux vertus là où les *Éthiques* en donnent une seule. Isolant les éléments constitutifs, ces exégètes associent notamment le courage à la crainte et la prudence à l'intrépidité, la bonne gestion à l'acquisition et la générosité au don⁴. Faute de concevoir la médiété éthique comme une synthèse, ils créent de toutes pièces des vertus étrangères à la morale aristotélicienne. D'où l'importance du constat : la vertu morale met en jeu une double matière. À ce titre, elle est non pas fusion, mais combinaison au sein de laquelle les éléments conservent leurs propriétés – pour utiliser la distinction aristotélicienne entre synthèse (σύνθεσις) et fusion (κρᾶσις)⁵, la vertu se compare non à un alliage de métaux, où les composantes fusionnent pour former une troisième entité, mais à un mélange d'orge et de blé, où chaque type de céréale subsiste en lui-même ; dans le cadre par exemple de la douceur, la colère s'unit à la conciliation de sorte que l'agent vertueux met à profit les deux affects.

Cependant l'aspect synthétique de la vertu ne se limite pas à la dualité de ses composantes ; encore faut-il reconnaître l'autonomie de celles-ci. Cette précision émerge considérant l'inexactitude de la stratégie interprétative du continuum affectif unique. Souvent maintenue, elle consiste à situer chaque affect composant la synthèse aux extrémités d'une même gradation, et ainsi à en faire des opposés, ce qui implique la transformation d'une chose en son contraire. Si en effet l'on conçoit deux éléments comme les pôles d'une seule gradation, alors l'on soutient le changement progressif de l'un en l'autre ; plus exactement, c'est dire que la crainte en diminuant se mue en intrépidité, ou la colère s'apaisant se transforme en conciliation. Or c'est négliger que les affects constitutifs de la vertu n'entretiennent pas entre eux la même relation qui existe entre la chaleur et le froid⁶, puisque, par exemple, une intensification de l'intrépidité peut coexister avec un accroissement de la crainte à mesure que le danger augmente. Cette dernière observation suggère que les affects ou opérations matières d'une vertu se situent chacun sur leur propre axe admettant le plus et le moins ; en tant

³ Et non les moindres ; voir W. D. Ross, *Aristotle* (Londres 1962) 206 et J. O. Urmson, « Aristotle's Doctrine of the Mean », *APQ* X (1973) 226, 229–230.

⁴ J. Hare, « *Eleutheriôtes* in Aristotle's Ethics », *AP* 8 (1988) 19, associe la bonne gestion à l'acquisition et la générosité au don.

⁵ Voir *Gén. corr.* I, 10, 328 a 1 et sq.

⁶ D. J. Allan, *Aristote le philosophe* (Paris 1962) 180.

qu'altérités spécifiques, ils sont distincts l'un de l'autre sans être inversement proportionnels.

La première caractéristique de la vertu morale se clarifie : elle est une synthèse de deux éléments constitutifs non pas contraires, mais complémentaires. Si les composantes d'une médiété étaient contraires au sens strict, alors elles seraient mutuellement exclusives ; ainsi la crainte, qui se définirait comme une absence d'intrépidité, ne pourrait survenir en parallèle avec celle-ci, sous peine de contrevenir au principe de non-contradiction. Or dans la mesure où le courage implique ces deux affects, ils ne peuvent être des contraires. Il en va de même pour toute vertu : ses composantes, ne se caractérisant pas comme la négation l'une de l'autre, n'entretiennent pas un rapport d'opposition. En fait, l'opposition ne se trouve pas entre la crainte et l'intrépidité, ni entre la colère et la conciliation ; elle se trouve entre le défaut de crainte et l'excès de crainte, entre le défaut d'intrépidité et l'excès d'intrépidité, etc. C'est un lien de complémentarité qui unit les deux constituants d'une vertu étant donné que chacun d'eux contribue à la synthèse ; ainsi la crainte assure la fonction d'alerte face au danger alors que l'intrépidité qu'éprouve le courageux dans la beauté de son geste l'incite à affronter ce danger ; semblablement, la conciliation permet à l'individu doux de limiter sa colère, et l'autoévaluation que porte le magnanime sur lui-même est fonction de sa grandeur ou valeur réelle.

Un dernier ajout complète la première caractéristique de la vertu morale : elle est une synthèse asymétrique de deux éléments constitutifs complémentaires, c'est-à-dire qu'un des deux éléments remporte la priorité dans le cadre de la combinaison. Dans le cas du courage, l'intrépidité a la préséance sur la crainte (*EN* III, 12, 1117 a 29–30), savoir que l'agent éprouve davantage la première que la seconde ; dans le cas de la tempérance, le plaisir l'emporte sur la peine (*EN* III, 13, 1117 b 24–26), et dans celui de la douceur, la conciliation compte plus que la colère. Ce détail de composition, qui indique les proportions selon lesquelles les éléments atteignent l'équilibre, est propre à l'*EN* ; l'*EE*, pour sa part, offre un traitement égalitaire aux composantes des vertus, conformément à son approche plus générale de la question.

La synthèse ne résume pas à elle seule l'essence de la médiété éthique ; celle-ci se décrit également en terme d'intermédiaire ou, pour employer le vocabulaire technique aristotélicien, en terme de μεταξύ. En effet, chacune des composantes, se situant sur un continuum différent susceptible de plus et de moins et aux extrémités duquel se trouvent l'ex-

cès et le défaut, est comparable à un intermédiaire. Aristote explique cette notion en *Métaphysique* I, 7 à l'aide de deux exemples : pour passer de la note la plus grave de la lyre à la note la plus haute, il faut passer par les notes intermédiaires ; de même, le passage du blanc au noir implique celui des couleurs intermédiaires⁷. Il en va pareillement des composantes de toute vertu : l'agent ne passe pas progressivement de la crainte à l'intrépidité ; en fait, le changement s'opère par degré entre les véritables opposés⁸, c'est-à-dire entre l'absence de crainte et l'état maximal de crainte, entre la privation d'intrépidité et l'état maximal d'intrépidité, etc. La difficulté de la vertu réside en grande partie pour l'agent à cerner, eu égard à chacun des éléments constitutifs, l'intermédiaire qui correspond à la médiété et qui n'est ni trop, ni trop peu. L'agent atteint ce milieu dans l'affection ou l'action en fonction de divers paramètres qui se définissent par le $\omega\varsigma$ $\delta\epsilon\iota$. Par exemple, l'équilibre dans la crainte consiste à l'éprouver envers ce qu'on doit, comme on doit et quand on doit (*EN* III, 9, 1115 b 17–18 ; *EE* II, 3, 1221 a 18), savoir que le courageux craint faiblement le danger de mort lorsqu'il est proche. Pour sa part, la médiété dans la colère résulte de cinq paramètres : le motif, le destinataire, la manière, le temps et la durée (*EN* IV, 11, 1125 b 35 ; *EE* II, 3, 1221 a 15). Ainsi la personne douce s'emporte en raison d'une manifestation de dédain dont elle ou ses proches est la cible, contre l'auteur de l'offense, avec une intensité proportionnelle à l'outrage, sur le champ et pour une courte durée. Le nombre de paramètres que l'agent cumule pour parvenir à l'état d'équilibre est propre à chaque affect ; variant de l'un à l'autre, il témoigne de la flexibilité de la notion de médiété, laquelle se concrétise suivant les différentes exigences de la situation formant le contexte de réalisation de la vertu. Cette adaptabilité fonde la différence entre le $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\upsilon$ et le milieu arithmétique ; loin de se trouver à égale distance de chacun des deux extrêmes, l'état intermédiaire n'est pas une chose unique : parfois il se situe plus près du défaut – c'est le cas de la crainte et de la colère – parfois il se rapproche de l'excès – c'est le cas de l'intrépidité et du don.

La détermination du $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\upsilon$ dans l'affection ou l'action ne relève pas de la raison ; le contrôle des affects par la raison, en effet, ne correspond pas à la vertu, mais à la maîtrise de soi, une disposition morale inférieure ($\epsilon\gamma\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota\alpha$, *EN* VII, 9, 1151 a 26–27 ; *EE* II, 7, 1223 b 12–14). Aristote signale que c'est dans la perception sensible que réside la discrimination ($\epsilon\nu$ $\tau\eta$ $\alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota$ η $\kappa\rho\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$, *EN* II, 9, 1109 b 23 et IV, 11, 1126 b 4) : les différents paramètres de la médiété dépendent des circonstances particulières, et c'est la sensibilité qui permet d'appréhender ce

⁷ *Mét.* I, 7, 1057 a 22 et sq.

⁸ *Mét.* I, 7, 1057 a 30 et sq.

genre de données. Comme il n'y a pas de science du particulier, la saisie de celui-ci échoit à la perception sensitive (αἴσθησις, *EN VI*, 9, 1142 a 26–29) ; il ne s'agit pas de la perception des sensibles propres, mais de celle qui permet de saisir que, par exemple, le particulier comptant parmi les figures mathématiques est un triangle. De manière analogue, ce type de perception rendrait l'agent apte à tenir compte des circonstances particulières auxquelles sont reliés les paramètres qui définissent le μετὰξύ. Ce genre d'appréhension, selon Aristote, se rapproche davantage de la sensation que de la pensée. Même s'il n'est pas fixé par la raison, un tel état moyen s'harmonise avec cette dernière, car l'affection équilibrée va dans le sens de l'intelligence. Le rôle de la raison ne consiste pas à dominer les affects en leur imposant une proportion vertueuse ; c'est plutôt, une fois la médiété déterminée, de trouver les moyens qui permettent de réaliser l'action vertueuse. Cette capacité à délibérer appartient également à l'individu fourbe, qui est parfaitement apte à identifier les moyens pour mettre en œuvre la fin qu'il poursuit. Aussi rationnel l'un que l'autre, le vertueux et le vilain font usage de l'habileté délibérative, à la différence que le premier l'exerce dans le cadre de la sagacité, c'est-à-dire qu'il la met au service d'une fin bonne et ce faisant délibère bien⁹, alors que le second subordonne cette habileté à une fin mauvaise. C'est ainsi que la vertu morale, s'ajoutant à la capacité délibérative, est essentielle à la pratique de la sagacité. En tant qu'état équilibré de l'âme irrationnelle, l'excellence morale importe aussi en regard de l'autre vertu intellectuelle, la sagesse. Aristote précise, en finale de l'*EE*, que ce qui favorise au mieux le service du dieu et la méditation consiste pour l'agent à percevoir le moins possible la partie irrationnelle de son âme (*VIII*, 3, 1249 b 20) ; or c'est l'état moyen qui rend l'âme appétitive en quelque sorte imperceptible. Il appert par conséquent que seul le vertueux utilise sa raison calculatrice à bon es-cient et donc fait preuve de sagacité et lui seul se trouve dans l'état affectif favorable à l'exercice de l'autre partie rationnelle de l'âme, la partie scientifique, laquelle permet l'activité procurant à l'être humain le bonheur parfait, savoir la méditation. Bien que rattachée à la partie irrationnelle de l'âme et non déterminée rationnellement, la vertu morale reste étroitement reliée à la raison. D'une part la vertu constitue la condition du bon usage de cette faculté ; autrement dit, la vertu est la condition à laquelle l'être humain remplit adéquatement son office (ἔργον) propre, l'activité rationnelle¹⁰. D'autre part, en équilibrant la partie irrationnelle de l'âme, l'excellence morale instaure l'harmonie

⁹ R. Bodéüs, *Le véritable politique et ses vertus* (Louvain 2004) 51.

¹⁰ Voir *Éth. à Nicom.*, I, 6, 1098 a 7–18 et les notes à la traduction de R. Bodéüs (Paris 2004) 71 et 100.

au sein de la psyché, savoir qu'elle rationalise en quelque sorte l'irrationnel, rendant celui-ci apte à suivre la partie qui commande¹¹.

En plus de caractériser comme synthèse et intermédiaire, la vertu morale est médiété sous un troisième rapport : elle est une moyenne entre deux vices, l'un par excès, l'autre par défaut¹². Malgré sa simplicité, la formule est riche d'implications. D'abord les appellations « vice par excès » et « vice par défaut » font référence à l'élément prioritaire de la synthèse; comme la vertu, le vice comporte deux composantes et constitue à ce titre un double extrême. Par exemple, la lâcheté allie défaut d'intrépidité et excès de crainte (*EN* II, 7, 1107 b 4 ; *EE* III, 1, 1228 a 31–33) ; si toutefois elle est considérée comme vice par défaut spécifique, c'est parce qu'elle est essentiellement manquement de la composante dominante, l'intrépidité, qui importe davantage au sein du courage. À la différence cependant de la vertu, la synthèse qui définit le vice présente un déséquilibre, savoir que les deux composantes n'y entretiennent plus de rapport de complémentarité. Alors que dans le cadre du courage, l'élément prioritaire d'intrépidité est limité par la crainte, qui maintient l'état d'alerte et permet ainsi à l'agent de garder une certaine réserve face au danger, dans le cadre de la lâcheté l'équilibre complexe des affects est rompu, puisque l'intrépidité, pratiquement absente, laisse la crainte envahir l'âme du peureux. Cette disproportion, dans laquelle les composantes sont de l'ordre du trop ou du trop peu, explique la nature affective de la motivation des vilains. Ces derniers se comportent suivant leur affection ; ainsi le lâche agit poussé par sa crainte, l'intempérant suit son plaisir, ce qui les distingue du vertueux, dont le comportement n'a jamais pour mobile les affects mis en jeu par son état. En tant que synthèse déséquilibrée d'éléments situés dans le registre des extrêmes, le vice contrevient au $\omega\varsigma$ δεῖν, c'est-à-dire qu'il reste en deçà, ou bien va au-delà de ce qui est demandé dans les affections et les actions (*EN* II, 6, 1107 a 3–4). Il a par ailleurs la particularité, contrairement à la vertu, d'être décomposable. Le fait est que certains extrêmes peuvent subsister de façon autonome et former des états distincts ; tel est le cas de l'extrême du défaut de crainte, qui dans sa

¹¹ Voir *EN* I, 13, 1103 a 2–3; *EE* II, 1, 1219 b 29–30 et 1220 a 9–11, de même que II, 2, 1220 b 5; *Pol.*, I, 5, 1254 a 4–9 et I, 13, 1260 a 5–6.

¹² *EN* II, 6, 1107 a 2–3: μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ καθ' ἑλλειψιν. L'équivalent eudémien de cette formule se trouve en II, 10, 1227 b 5–7.

forme absolue, savoir l'absence totale de crainte, se différencie de la témérité pour devenir démente (*EN* III, 9, 1115 b 27). D'autres vices donnent lieu à des sous-espèces en raison des objets concernés ; c'est le cas de l'intempérance, qui présente diverses variétés en fonction du plaisir sensible impliqué : celui que procure la boisson engendre l'ivrognerie, celui que procure la nourriture engendre la gourmandise et celui que procure l'activité sexuelle engendre la débauche (*EE* III, 2, 1231 a 20). D'autres encore se divisent selon les paramètres dont est susceptible un des affects en jeu ; c'est le cas du vice par excès opposé à la douceur, l'irascibilité. L'excès de colère se manifeste à tous égards : on peut s'irriter contre ceux qu'il ne faut pas, pour les motifs qu'on ne doit pas, plus qu'il ne faut et plus de temps qu'on ne doit. Or, signale Aristote, tous ces travers n'appartiennent pas au même individu, étant donné que le mal a un effet destructeur, ce qui rend l'excès intégral insupportable (*EN* IV, 11, 1126 a 9–14). Il existe par conséquent plusieurs types d'irascibles, chacun exagérant un seul paramètre à la fois : certains éprouvent une colère plus intense qu'ils ne devraient, les bilieux s'emportent trop rapidement, les personnes amères demeurent trop longtemps en colère et les gens fâcheux s'irritent pour des motifs indus (*EN* IV, 11, 1126 a 14–29). Par où la nature multiple du vice apparaît, laquelle d'ailleurs est mentionnée dans l'exposé général concernant la vertu morale : Aristote souligne que le mal relève de l'infini, alors que le bien relève du fini, de sorte qu'on est vertueux simplement mais vilain différemment (*EN* II, 4, 1106 b 29–35). L'expression consacrée « milieu entre deux vices » apparaît donc comme très schématique, d'autant plus que le milieu en question ne se situe pas nécessairement à égale distance des extrêmes : la vertu, en effet, est parfois dans le voisinage du défaut, parfois dans celui de l'excès, et ce en fonction de l'élément prioritaire. Par exemple, le courage, qui se définit prioritairement en termes d'intrépidité, est plus près de (et ressemble davantage à) l'extrême qui exagère cette composante, soit la témérité, vice par excès (*EN* II, 8, 1108 b 30–32 et 1109 a 8–10 ; *EE* III, 7, 1234 b 11–12) ; pour sa part, la tempérance, qui se caractérise essentiellement comme mesure dans le plaisir, est plus près de l'extrême qui minimise cet élément, c'est-à-dire l'insensibilité, vice par défaut. Chaque vertu occupe une position différente au milieu des extrêmes qui lui sont opposés, ce qui témoigne de l'adaptabilité et de la plasticité de la notion de médiété.

Ce n'est pas parce qu'on est vertueux simplement qu'on l'est facilement. Concrétiser tous les aspects de la moyenne en laquelle consiste la vertu représente toute une tâche, concède Aristote à la fin du livre II de

l'*EN*, où il insiste plus précisément sur la complexité qu'il y a à réunir tous les paramètres de la colère vertueuse. Voilà pourquoi, conclut-il, le bien est chose rare, louable et belle (1109 a 29–30). Cette dernière caractéristique revient tel un leitmotiv dans les traitements des dispositions particulières. Il s'agit en fait de la marque commune aux vertus : l'agent s'exécute en ayant en vue la beauté du geste (*EN* IV, 4, 1122 b 6). Le motif de la vertu reste invariablement le même et s'exprime par la formule τοῦ καλοῦ ἕνεκα, dont le sens, en l'absence d'explication de la part d'Aristote, demeure quelque peu mystérieux. Quelle est donc cette beauté à laquelle réfèrent les *Éthiques*? Si on se rapporte à *Métophysique* M, 3¹³, les aspects du beau sont l'ordre, la proportion et le défini¹⁴; or il se trouve justement que la vertu morale manifeste ces trois traits. L'ordre d'abord se traduit par l'harmonie que la médiété crée entre la partie appétitive et la partie rationnelle de l'âme ; l'état moyen de la première produit un accord avec la seconde, installant ainsi l'ordre dans l'âme humaine. Pour sa part la proportion apparaît au niveau de la synthèse ; l'union qui caractérise la vertu implique l'équilibre délicat entre deux composantes, lesquelles d'ailleurs sont elles-mêmes proportionnées. Quant à lui le défini résulte de la conjonction des divers paramètres formant le μεταξὺ ; sous ce rapport, la vertu est un état déterminé de manière très précise. Cette précision est telle qu'elle convient parfaitement à la situation dans laquelle l'agent se trouve, caractéristique qui ajoute à la beauté de la vertu étant donné que ce qui convient est beau¹⁵. C'est donc à plusieurs égards que la vertu morale déploie la beauté – ajoutons la vertu morale *en tant qu'état psychologique*. Or la beauté que l'agent vertueux vise est aussi et surtout celle de son action. Cette dernière, en sa qualité de perfection esthétique, relève moins du calcul que de la perception¹⁶. L'agent moral se plaît aux belles actions, mentionne Aristote, comme le musicien se plaît aux belles chansons¹⁷; dans les deux cas, c'est avant tout la sensation qui est en jeu dans l'appréciation de la beauté. La raison, bien entendu, n'est pas étrangère à la beauté ; celle-ci constitue en effet une exigence rationnelle dans la

¹³ Comme le suggèrent Allan (supra n. 6) 70; K. Rogers, « Aristotle's Conception of τὸ καλόν », *AP* 13 (1993) 355 ; J. M. Cooper, « Reason, Moral Virtue, and Moral Value » *Rationality in Greek Thought* (Oxford 1996) 105.

¹⁴ *Mét.* M, 3, 1078 b 1 ; τοῦ καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὀρισμένον.

¹⁵ Voir *EE* VIII, 3, 1249 a 9. La correspondance entre la convenance (τὸ πρέπον) et la beauté est aussi établie en *Top.*, V, 5, 135 a 13–15, comme le signalent Rogers (n. 13) 356 et Cooper (supra n. 13) 105.

¹⁶ J. Milliken, « Aristotle's aesthetic ethics », *SJP* 44 (2006) 327.

¹⁷ *EN* IX, 9, 1170 a 9–10, passage ciblé par Rogers (supra n. 13) 357.

mesure où la raison commande de choisir ce qui est beau (*EE* III, 1, 1229 a 2). Si la raison incite l'agent à opter pour le beau geste, en revanche ce n'est pas uniquement par l'entremise de cette faculté que la beauté s'impose comme motif de l'acte vertueux. C'est que la raison ne suffit pas à déterminer le comportement, comme en témoigne l'existence des incontinents, qui agissent contrairement à leur raison (*EE* II, 7, 1223 b 1) : cette dernière leur indique ce qu'il est beau d'exécuter, néanmoins ils font autre chose, mus par leur appétit. La raison seule, explique Aristote dans l'*EN* (VI, 2, 1139 a 36 et sq.) et le traité *De l'âme* (III, 9, 433 a 2-4), ne porte pas à l'action : « quand bien même l'intelligence ordonne et la réflexion dit de fuir ou de poursuivre quelque chose, on ne bouge pas ; l'action, au contraire, s'aligne sur le désir ». C'est donc principalement en tant qu'objet de désir que la beauté motive l'agent vertueux ; ainsi la motivation vertueuse, certes conforme à ce que commande la raison, n'est pas d'ordre intellectuel. Mais qu'on l'envisage dans une optique psychologique ou pratique, la beauté qui motive l'agent permet de distinguer la vertu morale de ses formes impropres, lui conférant ainsi une certaine supériorité sur les comportements qui semblent traduire l'excellence¹⁸. C'est donc peut-être en songeant à sa beauté qu'Aristote précise, après avoir défini la vertu morale, que si elle est essentiellement une moyenne, dans l'ordre de la perfection et du bien, elle constitue un sommet (*EN* II, 6, 1107 a 8). Bref, l'excellence morale se caractérise comme médiété sous quatre rapports : elle est synthèse (équilibrée), μεταξύ et milieu entre deux vices, en plus de se positionner comme une extrémité en raison vraisemblablement de la beauté qu'elle implique.

La vertu morale la plus représentative à l'égard des différentes caractéristiques de la médiété est la générosité (ἐλευθεριότης). Tout d'abord, cette dernière est une synthèse de deux éléments constitutifs puisqu'elle met en jeu le don et l'acquisition de biens matériels¹⁹. Ensuite ces deux opérations n'occupent pas les extrémités d'une même

¹⁸ Songeons ici aux cinq formes impropres de courage, répertoriées par les deux traités (*EN* III, 11 et *EE* III, 1) ; bien que ceux qui en font preuve adoptent une attitude très similaire à celle du courageux, aucun d'eux n'a pour mobile ce qui est beau (cf. *EN* III, 11, 1117 a 8-9).

¹⁹ περὶ δὲ δόσιν χρημάτων καὶ λήψιν ; *EN* II, 7, 1107 b 9 et IV, 1, 1119 b 25. L'*Éth. à Eud.* identifie aussi deux opérations comme matière de la générosité, à la différence qu'il y est question de perte plutôt que de don, cf. III, 4, 1231 b 28-29 (περὶ χρημάτων κτήσιν καὶ ἀποβολήν).

gradation – autrement dit elles ne s’opposent pas. Contribuant toutes deux à la vertu, les composantes entretiennent plutôt un rapport de complémentarité, c’est-à-dire qu’elles se démarquent mutuellement: le généreux acquiert en vue de donner et donne en fonction de ce qu’il a acquis (*EN IV, 2, 1120 b 9, b 24*). En fait, l’opposition ne se situe pas entre le don et l’acquisition ; elle se trouve entre le défaut de don et l’excès de don, entre le défaut d’acquisition et l’excès d’acquisition. La générosité est par ailleurs une synthèse asymétrique, savoir qu’une de ses composantes remporte la priorité ; la supériorité, en effet, revient clairement au don, comme en témoignent les cinq arguments exposés dans l’*EN* (*IV, 1, 1120 a 11–23*). Chacun des éléments de la générosité se définit en outre comme un intermédiaire entre le trop et le trop peu, lequel se détermine relativement à divers paramètres caractérisés par le $\omega\varsigma\ \delta\epsilon\iota$. Dans cette perspective, la médiété au niveau de la composante prioritaire de la générosité consiste pour l’agent à donner à ceux qu’il doit, tout ce qu’il doit, lorsqu’il le doit (*EN IV, 2, 1120 a 25*), savoir concrètement à donner à ses pairs ses surplus de biens matériels chaque fois que le lui permet son avoir. Parallèlement, la médiété au niveau de la composante secondaire consiste pour le généreux à tirer d’où il doit tous les profits qu’il doit (*EN IV, 2, 1120 b 31*), c’est-à-dire à rentabiliser au maximum ses possessions privées. Synthèse de deux éléments complémentaires qui eux-mêmes se déterminent comme des $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\acute{\upsilon}$, la générosité est encore milieu entre deux vices, l’un par excès, la prodigalité ($\acute{\alpha}\sigma\omega\tau\acute{\iota}\alpha$), et l’autre par défaut, l’avarice ($\acute{\alpha}\nu\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\alpha$). En tant que combinaison, la première allie excès de don et défaut d’acquisition (*EN IV, 2, 1121 a 12*), et la seconde, défaut de don et excès d’acquisition (*a 14*). L’avarice illustre particulièrement bien la nature multiple et décomposable du vice. Aristote remarque en effet que les tares apparaissent séparément, de sorte que les avares ne présentent pas le profil au complet : certains se montrent excessifs quand il s’agit de tirer profit, et d’autres déficients quand il s’agit de donner (*EN IV, 2, 1121 b 19–21*). Et la division se poursuit, car ces deux types de vilains comprennent plusieurs variétés, ce qui fait de l’avarice le plus polymorphe de tous les vices. Les éthiques en distinguent au total neuf formes : dans la catégorie des avares réticents (à donner) se trouvent les ladres, les grippe-sous, les pingres; dans la catégorie des avares excessifs (à l’égard de l’acquisition), on compte les sordides (par exemple les proxénètes et les prêteurs à taux usurier), les joueurs, les tricheurs, les voleurs et les escrocs. L’avarice est aussi caractéristique du vice par sa motivation ; comme tous les vilains, l’avare agit suivant son affection, c’est-à-dire son attachement aux richesses (*EN IV, 2, 1120 a 32, 1120 b 16*) – le prodigue, pour sa part, est mû par son appétit de donner (*EN IV, 2,*

1121 b 3). Quant à lui le généreux, à l'image des autres vertueux, s'exécute en ayant en vue la beauté de son geste (*EN* IV, 2, 1120 a 24, 1120 b 4). Certes toutes les vertus particulières ne déploient pas aussi intégralement que la générosité les divers aspects de la médiété, cependant elles le font suffisamment pour confirmer la structure en quatre temps proposée ici, laquelle, en détaillant la spécificité de l'excellence morale, jette un éclairage nouveau sur la définition formelle donnée par Aristote.

Louise Rodrigue
Montréal

Предметом статьи является понятие середины, которое играет особую роль в определении нравственной добродетели у Аристотеля. Анализ отрывков *Никомаховой этики* и *Евдемовой этики*, в которых рассматриваются отдельные нравственные достоинства, обнаруживает четыре аспекта этого важного понятия. Во-первых, нравственная середина является синтезом или комбинацией двух основных элементов. Далее, она занимает промежуточное положение (μετὰξὺ) между тем, что, по различным параметрам, является чрезмерным и, с другой стороны, недостаточным. Кроме того, нравственная середина представляет собой среднее между двумя пороками. Наконец, она является вершиной в иерархии благ. Анализ завершается рассмотрением этих четырех характеристик на примере щедрости – нравственного достоинства, которое является самым показательным для концепции середины.

LA FAVOLA DEL *CVLEX**

A Otto Zwierlein

Il poemetto pseudo-virgiliano *Culex* racconta la storia di un pastore che, sul punto di essere morso da un serpente, viene svegliato dalla puntura di una zanzara; destato di soprassalto, il pastore uccide la zanzara, senza rendersi conto che la puntura della zanzara gli ha salvato la vita. Ucciso anche il serpente, il pastore non penserebbe più al piccolo insetto, se quest'ultimo non gli si presentasse in sogno e, rimproveratolo per l'ingratitude, non lo esortasse a dargli sepoltura. Con la sepoltura della zanzara, per la quale il pastore scrive anche un epigramma, si conclude il poemetto.

L'attenzione della critica si è in gran parte rivolta (come per tutti i componimenti dell'*Appendix Vergiliana*) a determinare se il poemetto fosse virgiliano o meno.¹ Io credo che non esistano ragionevoli dubbi sul fatto che il poemetto non può essere opera di Virgilio; in ogni modo questo poemetto era già noto a Lucano (il quale lo riteneva autentico) e io credo che solo Probo lo abbia espunto dal canone delle opere virgiliane.²

Se sul problema dell'*Autorschaft* la critica ha lavorato molto ed è giunta alla conclusione della non paternità virgiliana, molto meno si è fatto nell'analisi delle fonti. In questo campo, quello su cui più si è lavorato è la descrizione dell'Oltretomba che la zanzara fa al pastore durante l'apparizione notturna. Per quanto riguarda invece la vicenda del pastore e della zanzara, l'unico parallelo che è stato additato³ è un proverbio tramandato da Zenobio (4. 64, p. 102 L.-S.):⁴

* Ringrazio O. Overwien e M. L. West per aver letto una prima versione di questo lavoro.

¹ L'unico commento moderno al *Culex* è: M. E. Bailey, *The pseudo-Vergilian "Culex": Translation and Commentary* (Ann Arbor 1996). Ancora fondamentale Ch. Plésent, *Le Culex. Étude sur l'alexandrinisme latin* (Paris 1910).

² Cf. quanto ho scritto in "Osservazioni sulle edizioni virgiliane di Vario e di Probo e sull'origine dell'Anecdoton Parisinum", *Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze mor. stor. e filos.* s. IX 17 (2006) 304-305.

³ Ad additarlo per primo non è stato, come crede il Bailey (n. 1) 6 n. 19, il Plésent, sibbene un insigne filologo tedesco, Theodor Birt, *De Halieuticis Ovidio poetae falso ascriptis* (Berolini 1878) 51.

⁴ *Corpus paroemiographorum Graecorum*, edd. E. L. a Leutsch et F. G. Schneidewin, I (Gottingae 1839).

Κίσσαμις Κῶος: οὗτος ἦν πολυθρέμματος· τούτῳ φασὶν ἔγγελλυν ἐπιφαινομένην κατ' ἔτος τὸ κάλλιστον τῶν προβάτων ἀρπάζειν, καὶ τὸν Κίσσαμιν ἀνελεῖν αὐτήν· φαινομένην δὲ αὐτῷ κατ' ὄναρ, κελεῦσαι καταθάψαι αὐτήν· τὸν δὲ μὴ φροντίσαντα, παγγενεὶ ἀπολέσθαι.

Questo passo di Zenobio ci garantisce che una storia simile a quella che leggiamo nella seconda parte del *Culex* era già diffusa in ambiente greco; del resto che il nostro poeta avesse davanti un originale greco ce lo indica anche l'ambientazione greca della vicenda, per la precisione epirotica.⁵ Se dunque il particolare di un animale ucciso che compare in sogno al suo assassino a chiedere sepoltura non sembra essere un'invenzione dell'autore del *Culex*, tuttavia insoluto rimane il problema dell'origine della prima parte del poemetto, quella cioè che racconta dell'aggressione del serpente e del provvido soccorso della zanzara. Giustamente il Bailey scrive (p. 6): "As far as I am aware, the particular fable told here, 'The Gnat and the Goatherd' to give it its proper name, does not occur elsewhere". In effetti le letterature classiche non sembrano conoscere niente di simile.

A me è capitato per caso d'imbattermi in una storia che presenta alcune somiglianze con quella raccontata nel *Culex*. Si tratta di una favola conservata all'interno della raccolta de *Le mille e una notte*,⁶ ma la cui origine è, a quanto pare, non araba, sibbene indo-iranica. Indagini sui rapporti fra *Le mille e una notte* e le letterature classiche non mancano: ancora fondamentale credo sia il lavoro di Grunebaum,⁷ il quale, sebbene si sia interessato per lo più delle sopravvivenze formali della novellistica greca in ambito arabo, ha anche elencato (pp. 278–279) i racconti del mondo classico, che trovano più stretti paralleli nella raccolta araba.⁸

Che il nucleo più antico de *Le mille e una notte* abbia un'origine indo-iranica è ben noto ed è, a quanto pare, assai probabile che la *Storia del pescatore e del demone* (vol. 1, pp. 25–56 della versione italiana) risalga a questo nucleo.⁹ Questa, in sintesi, la trama del racconto. Un

⁵ Cf. R. Ellis, "A Theory of the 'Culex'", *CIR* 10 (1896) 177–183.

⁶ Non essendo in grado di leggere l'arabo, farò sempre riferimento a: *Le mille e una notte*, prima versione italiana integrale dall'arabo diretta da F. Gabrieli, I–IV (Torino 1949).

⁷ G. E. von Grunebaum, "Greek Form Elements in the Arabian Nights", *Journal of American Oriental Society* 62 (1942) 277–292.

⁸ Cf. U. Marzolph, R. van Leeuwen, *The Arabian Nights Encyclopedia*, I–II (Santa Barbara–Denver–Oxford 2004) 576.

⁹ Cf. *L'introduzione* del Gabrieli; inoltre tutto il ciclo di Sindibad (cui, come vedremo, si collega il racconto che ci interessa) sembra aver un'origine persiana o indiana, comunque prearaba, cf. Marzolph, van Leeuwen (n. 8) 703.

povero pescatore un giorno pescò un otre dal quale uscì un dèmone, che vi era rinchiuso da mille e ottocento anni. Questi disse subito di voler uccidere il pescatore, poiché aveva fatto voto di uccidere il suo liberatore. Il pescatore riuscì però con un'astuzia a far rientrare il dèmone nell'otre e, chiuso con tempismo quest'ultimo, stava per gettarlo nuovamente in mare, riconsegnando il dèmone alla sua prigionia, allorché il dèmone riuscì a persuaderlo a farlo nuovamente uscire. Stavolta però il dèmone, abbandonati i propositi omicidi, decise di beneficiare il proprio liberatore. Gli indicò quindi un lago, che in realtà era costituito da una città incantata. Attraverso varie peripezie, il pescatore riuscì a far liberare dall'incantesimo la città, il cui re, per ricompensarlo lo colmò a tal punto di ricchezze da trasformarlo da un miserabile nell'uomo più ricco del suo tempo. Questa la storia del pescatore e del dèmone. Quello che però a noi interessa è un breve apologo, del quale fin qui non ho fatto menzione. Allorché aveva rinchiuso il dèmone nell'otre, il pescatore, per un momento, non aveva voluto saperne di farlo un'altra volta uscire: troppa era la paura che gli era rimasta dalla minaccia di morte. A questo proposito il pescatore aveva raccontato al dèmone la storia del re Yunàn e del saggio Ruyàn. Ruyàn aveva guarito il re Yunàn da una grave malattia, ma il re, cedendo ai perfidi consigli di ministri invidiosi del favore che aveva acquistato il buon Ruyàn, lo aveva messo a morte; Ruyàn si era a sua volta vendicato facendo morire il re. È evidente che il pescatore rammenta la storia di Yunàn e Ruyàn perché si collega alla tematica della gratitudine che si deve ai benefattori.

Narra il pescatore che il re in un primo momento si era opposto ai perfidi consigli di chi gli suggeriva di uccidere il saggio Ruyàn. A questo proposito egli aveva narrato l'apologo (e siamo finalmente giunti alla storia che ci interessa) di Sindibàd, re di Persia. Costui un giorno si era recato a caccia e, sul mezzo del giorno, per schivare la calura e rifocillarsi, si era messo, assieme al proprio cavallo, sotto un albero dal quale aveva veduto colare dell'acqua. Stava per berla, allorché il falco, che portava con sé per la caccia, glielo impedì, gettandogli a terra il bicchiere. La cosa si ripeté più volte finché il re, colto dall'ira, colpì mortalmente il falco; questi però, prima di morire, fece un cenno colla testa a Sindibàd, esortandolo a guardare in alto. Il re si accorse allora che sopra l'albero c'era un serpente e che, quella che lui credeva fosse acqua, era in realtà il liquido di quel serpente. Il re, naturalmente, si dispiacque molto di aver ucciso il falco che lo aveva salvato dal serpente.

Le analogie che questo apologo presenta col *Culex* mi sembrano abbastanza evidenti. La più chiara è costituita dall'uccisione, fatta in modo inconsulto da parte dell'uomo, dell'animale che lo salva dal serpente, cui segue l'inevitabile pentimento. Ma le analogie non finiscono

qui. In entrambi i casi abbiamo un uomo che al mattino parte per andare a svolgere un'attività in un luogo di campagna. Sul mezzo del giorno, infastidito dalla calura, decide di rifugiarsi in una zona fresca, ove è presente dell'acqua, per dissetare se stesso e l'animale / gli animali che lo accompagna / accompagnano (quest'ultimo dato non è esplicito nel *Culex*, ma lo si integra facilmente). La presenza dell'acqua è però in entrambi i casi legata a quella di un pericoloso serpente (nella novella orientale è addirittura questo animale a far colare l'acqua, mentre nel poemetto latino il serpente si è rifugiato nell'umidità per schivare la calura). Inoltre entrambe le favole sembrano avere un identico intento morale, quello cioè di condannare l'ingratitude, in particolare l'ingratitude verso gli animali. Nel caso de *Le mille e una notte* tale intento è esplicito e dichiarato, mentre nel *Culex* appare soprattutto ai vv. 210 sgg.

Come si spiegano queste analogie? È questa la domanda cui è più difficile rispondere, soprattutto per chi come me non ha competenze di orientalistica. Cercherò comunque di dare una risposta, sebbene sia consapevole della incertezza delle mie argomentazioni. La prima cosa di cui bisogna tenere conto, che nella letteratura indiana la lotta fra un serpente e un uccello rapace è diffusissima; anche in altre novelle de *Le mille e una notte* risalenti al nucleo indo-iranico della raccolta tale lotta è presente.¹⁰ Addirittura si è tentato di vedere in tale lotta l'allegorizzazione di quella tra la notte e il giorno.¹¹ Si può dunque ragionevolmente ipotizzare che la versione indiana non derivi da quella greco-romana: la grande diffusione del motivo della lotta fra il falco e il serpente induce a pensare che l'apologo narrato da Yunàn non sia altro che una delle molte variazioni fatte su questo tema. Se così è, nello spiegare il rapporto fra i due racconti, si potrà presupporre che quello indiano sia più antico e che quindi vada postulato un passaggio di un racconto indo-iranico in Grecia. Una tale ipotesi non è affatto peregrina; molte favole diffuse nel mondo greco romano sembrano avere un'origine orientale. Molto si è discusso circa il rapporto fra la favolistica orientale e quella greco-romana: allo stadio attuale delle conoscenze, io credo che la posizione più saggia da tenere sia quella di procedere a una comparazione delle singole favole e cercare di determinare il loro reciproco rapporto in base a elementi interni. Poiché d'altra parte l'analisi interna a volte sembra indicare l'origine orientale, a volte

¹⁰ Cf. la novella *I viaggi di Sindibàd* (vol. III della versione italiana, in particolare le pp. 19 e segg.).

¹¹ Cf. A. Weber, "Die Griechen in Indien", *Sitz. der kön. Preuss. Akad. zu Berlin* (1890) 918.

quella occidentale, si dovrà accettare che il passaggio dei racconti sia avvenuto in entrambe le direzioni.¹² Orbene, quello che abbiamo dinanzi mi parrebbe uno di quei casi in cui una favola orientale è passata nel mondo greco-romano. Che d'altra parte, per lo meno nel mondo persiano, fossero diffuse favole che avevano per argomento l'ingratitude fra uomini e animali è sicuro e in alcune di queste era presente il serpente.¹³ Tuttavia, giova ripeterlo, su questo punto non sono in grado di portare elementi determinanti. Precisare poi come e quando è avvenuto questo passaggio credo sia impossibile; l'unico *terminus ante quem* è il *Culex* stesso, dal momento che anche l'età del poemetto greco, dal quale il poema latino sembra dipendere, ignota. Qualcosa si può invece forse dire sui mutamenti che la favola ha subito passando dall'Oriente all'Occidente. Il cambiamento più vistoso è, naturalmente, l'aver sostituito il re con un pastore e il falco con una zanzara. Il ruolo che la zanzara ha nel poemetto, di salvatrice prima e poi di peregrina all'interno dell'Ade, ha fatto più volte parlare ai critici di "parodia" da parte del poeta del *Culex*.¹⁴ Se è vera l'ipotesi che abbiamo proposto, la parodia del nostro poemetto risulta molto più chiara di quanto non si sia finora compreso: parodico è non tanto l'aver introdotto una zanzara quale salvatrice di un uomo dal serpente, quanto averla introdotta al posto del falco, l'animale che tradizionalmente uccide il serpente.

Se è vero quanto siamo venuti fin qui argomentando, il trattamento parodico che di una favola orientale ha fatto il poeta del *Culex* (o, meglio, la sua fonte) potrebbe trovare un parallelo in un'altra celebre

¹² Un'analisi di molto materiale offre F. R. Adrados, *History of the Graeco-Latin Fable I* (Leiden-Boston-Köln 1999) 287-366 (l'originale di questo libro era stato pubblicato in spagnolo fra il 1979 e il 1985). Per quel che concerne la conoscenza della favolistica orientale da parte di Babrio cf. M. J. Luzzatto, "La cultura letteraria di Babrio", *Ann. della Scuola Norm. di Pisa* s. III 5 (1975) 63-65 e l'apparato della favola 8 in Babrius, *Mythiambi Aesopei*, edd. M. J. Luzzatto et A. La Penna (Leipzig 1986). Anche la favola greca di più antica attestazione, quella della volpe e dell'aquila (Archil. fr. 172 W2), è di origine orientale, così come alcuni dei motivi conduttori del *Romanzo di Esopo*: cf. A. La Penna, "Letteratura esopica e letteratura assiro-babilonese", *Riv. di fil. e d'istr. class.* 92 (1964) 24-39. Si vedano anche A. Momigliano, "Fattori orientali della storiografia ebraica post-esilica e della storiografia greca", *Atti del convègno "La Persia e il mondo greco-romano"*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 11-14 aprile 1965 (Roma 1966) 137-156, ed E. Paratore, "La Persia nella letteratura latina", *ibid.*, 505-558.

¹³ Cf. U. Marzolph, *Typologie des Persischen Volksmärchens* (Beirut-Wiesbaden 1984), le favole 155 e 160.

¹⁴ Cf. e. g. K. Büchner, "P. Vergilius Maro. II A. Culex", *RE VIII A 1* (1955) 1097. Di "parodia" parla a lungo anche Bailey (n. 1) 33-37, ma in altro senso.

poesia ellenistica. Quasi un secolo fa, H. Diels cercò di dimostrare che la celebre tenzone tra l'alloro e l'ulivo descritta nel IV giambo di Callimaco aveva un'origine assiro-babilonese,¹⁵ poiché nelle letterature mesopotamiche s'incontra più volte una tenzone tra due piante. La più notevole differenza fra la narrazione di Callimaco e quella che doveva essere diffusa nella letteratura mesopotamica riguarda l'ultima parte.¹⁶ Nella versione callimachea infatti interviene quale paciere un rovo, mentre nelle tenzoni mesopotamiche era di solito una divinità ad assumere il ruolo di paciere e arbitro delle contese tra piante. La sostituzione della divinità con un rovo (che noi naturalmente non abbiamo idea se sia precedente a Callimaco e se fosse addirittura già stata fatta in ambiente mesopotamico) ha un evidente carattere parodico, proprio come la sostituzione del falco con una zanzara.

Mi rendo ben conto dei dubbi che può suscitare l'accostamento di una favola de *Le mille e una notte* a un poemetto latino del I sec. d. C.; credo tuttavia che l'assoluta mancanza di paralleli, all'interno della letteratura greco-romana, della storia che leggiamo nel *Culex* e la verosimile origine indo-iranica della novella de *Le mille e una notte* da me confrontata rendano almeno attraente l'ipotesi dell'origine orientale che ho proposto.

Carlo M. Lucarini

Freie Universität zu Berlin

Institut für Griechische und Lateinische Philologie

Сюжет псевдо-вергилиевского эпиллия "Комар" демонстрирует сходство с рассказом о царе ас-Синдбаде и его соколе из "Тысяча и одной ночи", очевидно, индо-иранского происхождения. В обоих случаях речь идет о неблагодарности: человек убивает животное, спасшее его от змеи, и затем раскаивается. Этим аналогия не исчерпывается: действие в обоих случаях разворачивается в сельской местности, в знойный день; человек стремится отдохнуть в прохладном месте у воды и напиться, однако сама близость влаги таит опасность – с ней связано присутствие змеи.

Поскольку в индийской литературе борьба птицы со змеей – очень распространенный сюжет, тогда как в античной литературе параллели отсутствуют, можно с осторожностью предположить, что в данном случае

¹⁵ H. Diels, "Orientalische Fabeln in griechischem Gewande", *Internationale Wochenschr. f. Wiss., Kunst und Techn.* 4 (1910) 993–1002.

¹⁶ Cf. La Penna, "Letteratura esopica..." (n. 12) 26.

произошел переход индо-иранского сюжета в греко-римский ареал. Роль комара как спасителя и затем как пришельца из царства теней неоднократно побуждала говорить о “пародии” со стороны автора латинского эпиллия (или его неизвестного греческого источника); пародийная трактовка тем очевиднее, если пастух заменил царя, а комар – сокола из восточной легенды.

SENECA'S LANGUAGE AND STYLE. I*

There are excellent studies on Seneca's language and style.¹ Since the present overview cannot cover all details, it will concentrate on some aspects relevant to Seneca's literary and philosophical intentions.

'Studied negligence'. As for the study of language and style as an aim in itself, Seneca's ideas are clear:² "We should not hunt out archaic or far-fetched words and eccentric metaphors and figures of speech, but ... we should seek precepts (*praecepta*) which will help us, utterances of courage and spirit (*magnificas voces et animosas*) which may at once be turned into facts. We should so learn that words may become deeds" (*Epist.* 108. 35). Lists of rare words or figures of speech would certainly not find Seneca's approval. His aversion to 'irrelevant pursuits' is not limited to philology (*Epist.* 88. 42): "Think how much superfluous and impractical matter the philosophers contain! Of their own accord they have also descended to establishing nice divisions of syllables and determining the true meaning of conjunctions and prepositions ...; the result is that they know more about careful speaking than

* The author is very grateful to Francis R. Schwartz and John Velz for a careful reading of his manuscript and for critical suggestions.

¹ Style is understood here as the literary (and philosophical) use of linguistic means. Basic are A. Traina, *Lo stile drammatico del filosofo Seneca* (Bologna 1987); A. Setaioli, "Seneca e lo stile", in: *ANRW* II. 32. 2 (Berlin – New York 1985) 776–858; idem, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche* (Bologna 1988); idem, *Facundus Seneca: Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana* (Bologna 2000) and H. M. Hine, "Poetic Influence on Prose: The Case of the Younger Seneca", in: T. Reinhardt and others (eds.), *Aspects of the Language of Latin Prose* (Oxford 2005) 211–237; for the tragedies: M. Billerbeck, *Senecas Tragödien. Sprachliche und stilistische Untersuchungen* (Leiden 1988); B. Seidensticker, *Die Gesprächsverdichtung in den Tragödien Senecas* (Heidelberg 1970); for Seneca's imagery: M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Etude sur les images de Sénèque* (Paris 1989); for the problem of a style typical of the Neronian epoch: Setaioli 1985: 818–821.

² Loeb translations were gratefully used here, but not always followed literally: *Ad Lucilium epistulae morales*. Transl. by R. M. Gummere (1917–1925); *Moral Essays*. Transl. by J. W. Basore (1928–1935); *Naturales quaestiones*. Transl. by T. H. Corcoran (1971–1972); *Tragedies*. Transl. by J. G. Fitch (2002); Transl. by F. J. Miller (1917).

about careful living” (cf. also *Epist.* 48. 4 f.; 106. 11). Such remarks (taken at face value) must have provoked Quintilian (*Inst.* 10. 1. 129) to label Seneca as *in philosophia parum diligens*. It is equally true, however, that Seneca in his later letters gradually approaches dialectics and insists on the indispensability of theoretical insight – even in the field of ethics. On closer inspection, Seneca's readers discover that, in matters of philosophy as in matters of style, if there is negligence, Seneca's negligence is a studied one.

Word and self-education. Of course, Seneca is fully aware of the importance of language and style as instruments of philosophical education. His use of linguistic modes is conditioned by oral performance. “Throughout antiquity books were written to be read aloud, and ... even private reading often took on some of the characteristics of a modulated declamation”.³ Seneca's tragedies were read aloud in any case (no matter whether they were acted on the stage or only “recited”). No less important is the acoustic dimension in his philosophical writings (a group of these writings is explicitly called *dialogi*⁴ in our manuscript tradition), and especially in the *letters*, which, according to epistolary theory, are one half of a conversation between distant persons.⁵ In fact, the transposition of some features of orality into a literary form lends the *Epistles to Lucilius* a special charm. What is more, Seneca's prose often echoes a philosopher's dialogue with himself (even lonely meditation was put into audible words in antiquity).⁶ The importance of language and style (even of rhetorical structures of thought) to philosophical self-education comes to the fore in his philosophical texts.

Form and content: the context. No single word or phrase is a predetermined entity; its meaning is largely conditioned by the context. This is especially true for authors writing dialogues (Plato, for

³ E. J. Kenney, “Latin Literature”, in: *The Cambridge History of Classical Literature* (Cambridge 1982) 11.

⁴ According to M. T. Griffin, *Seneca. A Philosopher in Politics* (Oxford 21992) 412–415, *dialogi* refers to *sermocinatio* as a technique within a work and it might have been used for all the prose works “aside from the letters” (see, however, below!) “and speeches”.

⁵ Cf. Seneca, *Epist.* 75. 1; 67. 2; letters as “one half of a dialogue” (τὸ ἕτερον μέρος τοῦ διαλόγου): Artemo, quoted by Demetrius, *De elocutione* 223; cf. Cic. *Q. fr.* 1. 1. 45.

⁶ P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* (München 1954); I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin 1969); P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris 21987).

instance) or adopting a style relatively close to dialogue (such as Seneca employs; his own views on language and style call for a reading of that kind). In the past, some scholars neglected the fact that Seneca is writing in Latin and were satisfied to find Greek sources and parallels; today, in the light of a critical approach to language, philosophical readers become increasingly aware of the difficulty of separating philosophical thought from the linguistic (and even the literary) form adopted by a given philosopher; so the time may be right for a fresh appraisal of Seneca's language and style.

Short sentences: An Anti-Cicero? Seneca's concise style – which fatigues the reader only if enjoyed to excess – is meant to satisfy the Stoic ideal of *brevitas*.⁷ However, many short sentences may accumulate and coalesce into rather long letters and even books. In both groups of works, the syntax of the individual sentence is mostly straightforward and simple (for telling exceptions, see below, p.79 Differences of style). Even so, paragraphs are carefully linked internally by both verbal correspondences and figures of thought. Hence, Caligula's description of Seneca's style as "sands without lime" (*harenam esse sine calce*: Suet. *Cal.* 53. 3) is not correct.

Seneca's style is janus-faced. In his day, he was *en vogue* among young people⁸ although that 'modern style' had already attained the venerable age of 100 years. Under Augustus, teachers of rhetoric had cherished a diction rich in short, rhythmical sentences, with an epigrammatic turn in both content and form. Seneca is the heir to this tradition, which ultimately hearkens back to the breathless colometry of Asiatic rhetoric and to the aggressiveness of Cynic diatribe. His mockery of Cicero earned him harsh censure from such defenders of traditional Latin as Gellius (12. 2. 1–14) and from a guardian of classical style, Quintilian, who, while grudgingly acknowledging Seneca's talent, deplored his lack of self-control (*Inst.* 10. 1. 125–131). However, sometimes Seneca shows a more severe taste than Cicero, for instance, in his sparing use of "poetic" vocabulary in prose.⁹ As for Seneca's Latin, modern scholarship has shown that his language is less un-Ciceronian than one might have expected, even surprisingly pure.¹⁰ "Despite some licenses (e. g., in the use of tenses) it can be said that Seneca's language

⁷ Stoic brevity is criticized by Cicero, *Brut.* 120.

⁸ Quint. *Inst.* 10. 1. 126; cf. Suet. *Cal.* 53. 3; Tac. *Ann.* 13. 3.

⁹ Hine (n. 1).

¹⁰ For previous judgements on Seneca's style, see: E. Norden, *Die antike Kunstprosa* (Darmstadt ⁵1958) 306–314, especially footnote pp. 313 f.; Hine (n. 1).

presents an overall picture of the greatest grammatical correctness and in several respects is more correct than, for instance, Cicero's".¹¹

In other respects, too, the gulf between Cicero and Seneca is less deep than one would expect. Actually Senecan passages showing that our philosopher was not blind to Cicero's merits should no longer be neglected. Seneca knew, used and appreciated Cicero's works (even the *Hortensius* that has not come down to us).¹² He quotes Cicero as the authority for the Latinization of a philosophical term (*Epist.* 58. 6). What is more, he acknowledges Cicero's stylistic achievement, e. g. (*Epist.* 100. 7): "Read Cicero: his style has unity; it moves with a modulated pace, and is gentle without being degenerate. The style of Asinius Pollio, on the other hand, is 'bumpy', jerky, leaving off when you least expect it. And finally, Cicero always stops gradually while Pollio breaks off, except in the very few cases where he cleaves to a definite rhythm and a single pattern": here, Cicero as the "greatest author" is assigned a place of honour – before Asinius Pollio, Livy, and Seneca's own teacher Fabianus. In the same passage Seneca praises Cicero's prose rhythm. Actually he prefers the same *clausulae*; however, instead of building long Ciceronian 'periods', he splits up his sentences into small units (*cola*). For this reason, Seneca is often called an "anti-Cicero",¹³ a representative of the "pointed manner" adverse to the periodic style cherished by the famous orator. This view is too simplistic. Cicero himself used long periods only in certain genres and in certain contexts where such a style was appropriate;¹⁴ in his letters and even in

¹¹ B. Axelson, *Neue Senecastudien* (Lund 1939) 11.

¹² To give an example, in Letter 102. 16 Seneca got the quotation *Laus alit artis* ("Praise nurtures the arts", from Ennius, *Annales*, Book 16) through Cicero's *Hortensius*. There are points of contact between Seneca's *Epistulae*, his (fragmentary) *Exhortationes* and the *De philosophia* with the *Hortensius*. Reminiscent of the *Hortensius* (and the protreptic tradition) are other images and expressions: Seneca, *Epist.* 90. 7 *vivaria piscium...*; 71. 31 (the colouring of wool); 17. 2 *ut Ciceronis utar verbo, opituletur (philosophia)*; *Epist.* 89. 1; 49. 5; 16. 1 f.; *Epist.* 88 (liberal arts); criticism of bad teachers *Epist.* 108. 23: A. Grilli, "Seneca e l'*Hortensius*", in: *Hommages à C. Deroux*, éd. par P. Defosse, II. *Prose et linguistique, Médecine* (Bruxelles 2002) 204; G. Mazzoli, "Il frammento enniano *laus alit artis* e il proemio al XVI libro degli *Annales*", *Athenaeum* 55 (1964) 307–315.

¹³ After many others, M. Möller, *Talis oratio – qualis vita. Zu Theorie und Praxis mimetischer Verfahren in der griechisch-römischen Literaturkritik* (Heidelberg 2004) 167 "Ciceros stilistischer Widersacher"; against this view see already M. v. Albrecht, *Meister römischer Prosa* (Tübingen 1971; ³1995) 149–151; idem, *Masters of Roman Prose*. Translated by N. Adkin (Leeds 1989) 123 f.

¹⁴ M. v. Albrecht, *Cicero's Style* (Leiden 2003) 1; 189 and other instances.

his late orations we find an abruptness and directness which defies the idea of the "wordy Cicero" of our textbooks.

'Poetic' vocabulary. Each word must be considered in its own merits.¹⁵ Some words known to us from poetry and absent from Seneca's prose are occasionally found in Cicero's.¹⁶ However, when searching for poetic words in Seneca's prose, one should keep in mind that (unlike, for instance, *verba prisca* – 'archaisms' – , which is an established term) *verba poetica* is a category unknown to the ancients. Modern research¹⁷ has done much to narrow down the alleged influence of 'poetic vocabulary' on Silver Latin prose.

From the lists compiled in older publications, some words must be eliminated since they are found in prose before Seneca.¹⁸ In a seminal

¹⁵ This sound principle is followed by Hine in his article throughout.

¹⁶ An example is *nati* (Cic. *Lael.* 27; *Fin.* 5. 65); *caelites* (used by Seneca only in his tragedies) is attested in Masinissa's prayer (Cic. *Rep.* 6. 9), a passage rich in archaisms. *Genitor* (lacking in Seneca's prose) is found twice in Cicero's *Timaeus*. Cicero uses *serpens* and *anguis*, Seneca in his prose writings only *serpens*. *Ales* is not rare in Seneca's tragedies, but he avoids it in his prose, even in an augural context (*Nat.* 2. 32–34), whereas Cicero applies the same word even in a non-technical meaning (*Nat. deor.* 2. 101). Cicero describes *effari* as old (*De orat.* 3. 153); he uses it in a religious context (*Dom.* 141), once in the letters and several times in the treatises. The imperative *effare* is frequent in Seneca's tragedies; other forms come up only occasionally. This verb is absent from his prose, except for the philosophical term *effatum* which he quotes from other sources not without proposing alternatives (*enuntiatum, dictum: Epist.* 117. 13). *Fari* is part of an idiomatic phrase in Cicero's early oration *Pro Quinctio* 71 (*ne fando quidem*); furthermore, there are two instances in the philosophical works. In Seneca, this verb is strictly limited to the tragedies. Cicero uses the noun *questus* once in the *Pro Quinctio*, in Seneca it appears only in the tragedies. *Ductor*, which in Seneca is confined to the dramatic works, is attested in Cicero once in a speech and once in a philosophical writing. Another word rarely found in prose is *heu*. In Cicero (*Phil.* 7. 14) it is part of the standard phrase *heu me miserum*. Seneca uses *heu* exclusively in his poetry; the only exception (*Benef.* 7. 5. 2) confirms the rule: there *heu* is part of a quotation from Virgil. *Gradior* (three times in Cicero's philosophical works) and *immitis* (only once in a letter to Atticus) are entirely limited to poetic texts in Seneca (*Prov.* 5. 11 is a quotation from Ovid). *Coniugium* (used by Seneca only in his tragedies) appears 13 times in Cicero's orations and once in a letter; in his philosophical works the orator uses both *matrimonium* and *coniugium*. *Famulus* and *-a* (generally rare in prose, and absent from Seneca's prose writings) occur in Cicero's *De legibus* (in archaizing laws). *Aetherius* (attested in Seneca only in his tragedies) is not rejected by Cicero in *De natura deorum*; it will come back in prose only in Apuleius.

¹⁷ Excellent: Hine (n. 1); the present overview is much indebted to his study of 'poetic' vocabulary.

¹⁸ *Barbaricus, cacumen, degener, flavescere, inextricabilis, mulcere, percussus, pererrare, vivax*. Braschi (G. Braschi, "L'uso stilistico della sintassi nelle

article, Hine¹⁹ shows first that some further words, though not attested in prose before Seneca, may be neutral, not specifically poetic; second, some words that originally did have a poetic colouring might have lost this nuance at a later stage of the Latin language; third, the choice of a poetic word may be favoured by a specific context; fourth, if we consider only poetic words appearing in Seneca's prose for the *first* time, poeticisms incorporated by earlier prose writers escape us; fifth, since ante-Ciceronian literature has survived mostly in fragments, we know far less about Cicero's background than about Seneca's; hence, the impression that poetic words are more frequent in Silver Latin prose may be "a mirage generated by the accidents of survival of Latin literature".²⁰

To exclude randomness, Hine considers only the 160 words that occur three times or more often in verse before Seneca. Verbs with prefixes are generally shown not to be specifically poetic.²¹ Of other derivatives, those in *-men* (except for old words like *agmen*, *carmen*, *nomen*, etc.) are mostly poetic; in fact, Seneca uses *gestamen* only once (*Benef.* 3. 37. 1), and in an elevated context (with reference to Aeneas).

Certain words deemed poetic are rather part of technical languages: *letal* occurs 11 times in earlier verse and only once in Seneca's prose (*Nat.* 3. 21. 1 *letal* *aqua* 'lethal water'). It is found after a poetic quotation, but in a scientific context. Since the same word is also often used by Pliny in medical contexts, it is part of the considerable presence of medical²² vocabulary in Seneca.²³ As for loanwords that first appear in prose in Seneca, they all are *technical terms*, and some of them (*adamas*, *lyricus*, *sistrum*) even have no synonyms. *Cathedra*, *machaera*, *mannus*

Epistulae morales ad Lucilium di Seneca", *Rivista di cultura classica e medioevale* 32 [1990] 99) quotes the following "poetic" words found in the Letters to Lucilius: *dissilire* (*Epist.* 71. 9 and 72. 3), *desaevire* (15. 8), *dehiscere* (30. 2). For a criticism of the fuller lists found in Summers (W. C. Summers [ed.], *Select Letters of Seneca* [London 1913] lii) and A. Bourguery, *Sénèque prosateur: Etudes littéraires et grammaticales sur la prose de Sénèque le philosophe* (Paris 1922) 223–243, see now: Hine (n. 1).

¹⁹ Hine (n. 1) 212 f.

²⁰ *Ibid.*, 213.

²¹ *Ibid.*, 216 f.

²² P. Migliorini, *Scienza e terminologia medica nella letteratura latina di età iberonica. Seneca, Lucano, Persio, Petronio* (Frankfurt a. M. 1997); cf. also Armisen-Marchetti (n. 1) 347; M. v. Albrecht, *Wort und Wandlung. Senecas Lebenskunst* (Leiden 2004) 27–29.

²³ In his tragedies Seneca prefers *letificus* (*Med.* 577; cf. *Herc. O.* 208 *letifer*), while *mortifer* is standard in Cicero's and Seneca's prose.

do have synonyms, but are technical in flavour, and their effect is 'specific' rather than typically poetic.²⁴ *Fulvus* ('orange-coloured') is frequently used in earlier verse, but colour terms are generally more common in verse than in prose;²⁵ in the relevant passages (*Nat.* 1. 10. 1; 1. 14. 2), Seneca was clearly more interested in the exact shade of colour than in poetic flavour. *Opacus* (an adjective never common in prose writers) appears in the tragedies several times; but Seneca uses *opacitas* twice in his prose; so the absence of the adjective from his prose may be accidental. The verb *meare* is frequent in poetry, and first appears in prose in Seneca. Here it always describes the motion of heavenly bodies (*Dial.* 12 [= *Helv.*] 8. 6; *Nat.* 7. 10. 2) or elements (2. 17. 1; 2. 21. 3; 6. 14. 1). This seems to be technical usage in his day (Cicero used *commeo* and, once, *remeo* in such contexts). Another instance is *impos sui* ('having no control over himself': *Epist.* 83. 10 and *Ag.* 117).²⁶ Possibly this archaism is conditioned by traditional *iuncturae* (such as *impos animi* or *impos mentis*) and reflects established juridical usage.²⁷

As for differences between the writings and the plays, there are over 150 words that occur three or more times in Seneca's tragedies and never in his prose (many of them typically poetic, e. g. adjectives in *-fer* and *-ger*). Of 48 words found seven or more times in the tragedies and never in the prose, 17 are absent both from Cicero's and from Seneca's prose; 13 of these are "poetic" indeed;²⁸ they all have valid synonyms in

²⁴ The absence of some animal names (*cicada*, *damma*) and botanical terms (*palmes*) from earlier prose is accidental (cf. Columella; Pliny); the same is true for a technical term such as *laqueare* (Cicero uses the adjective *laqueatus*: Hine [n. 1] 221). *Ceu* (in Seneca only once: *Nat.* 6. 24. 4) is surprising, but the alternative reading [Z] *quemadmodum* looks like a gloss or a stopgap (Hine [n. 1] with lit.); this old word, however, is often used by Pliny the Elder, and might have enjoyed a revival at that moment. One might add that the word is found in a quotation; it is not part of Seneca's active vocabulary.

²⁵ J. André, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine* (Paris 1949) 265.

²⁶ Billerbeck (n. 1) 24 f. thinks of rhythmic reasons, Hine (n. 1) 224 deems *impos* "stronger" than *impotens*.

²⁷ As for *contagio/contagium*, in this group of words, the forms in *-um* are much rarer than those in *-o* (M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre* [München 61977] 294). Seneca avoids *obsidium* and *oblivium*, whereas *obsidio* (6 times) and *oblivio* (27 times) appear in his prose. *Contagium* is found once in Seneca (the first extant occurrence of the singular), Curtius, Pliny, and later (the plural *contagia* is preferred by poets for its metrical convenience, but Ennius and Plautus use *contagio* as well).

²⁸ Hine (n. 1) 226–229: *ensis*, *femineus*, *forsan*, *gressus*, *iubar*, *latex*, *ligo*; *antrum*, *boreas*, *notus* (wind from south), *polus*, *pontus* ('sea', not 'Black Sea'), *thalamus*.

prose. No exact synonyms are available for *thyrsus*, *pharetra*, *iuvencus*; so there is no need for considering them poetic. *Insons* is found in the historians and the *Digest*; its archaic sound may have appealed to the poets (Seneca uses this word only in the tragedies).

The absence of some other words from Seneca's prose is accidental: *regina*, *nurus*, *socia*, *habena*, *isthmus* (in the context of Corinth), *plaustrum*, *puppis* (in his prose, Seneca never refers to the 'poop of a ship'; in poetry the word means simply 'ship'), *gena*, *mala*, *maxilla*. Some words common in earlier prose are not found in Seneca's (they may have looked slightly old-fashioned to him): *haud* (absent from the *Ad Herennium*, Varro, and Cicero's correspondents), *expromo*, *abnuo* (these three appear, however, in the tragedies), *arbitror*, *interea*, *siquidem*.

Cicero uses *letum* ('death', a poetic word) when reporting from an earlier historian a prophetic dream of C. Gracchus (*Div.* 1. 56) and in a letter when making mock-heroic jokes about Antony (*Att.* 10. 10. 5). In Seneca's dramas the word is frequent, in his prose it is found only once (*Nat.* 6. 2. 8): there, *ignobile letum* ('un-heroic death') alludes to Horace (*Carm.* 1. 12. 36 *nobile letum*). *Proles* is an elevated word; in Cicero it appears in a sublime context (*Rep.* 6. 23). Seneca uses it 24 times in his tragedies and only once in his prose (*Dial.* 11 [= *Polyb.*] 9. 7): here the style is lofty, the text refers to the emperor.

To be brief, with regard to differences of vocabulary between prose and poetry,²⁹ Seneca's practice is not significantly different from Cicero's.³⁰ Both reject excessive archaism and poeticism as well as exclusive use of everyday language (*Epist.* 114. 13–14). Seneca's use of many terms formerly considered 'poetic' is often better explained by his striving for precision. This is true for medical,³¹ gastronomic, economic, financial, nautical vocabulary. The use of technical vocabulary gives Seneca's imagery a precision which helps the student of philosophy to enliven and intensify the contents of his teaching (see below, p. 78 *V i v i d n e s s*).

As for philosophical vocabulary, cf. *Epist.* 58. 6: Seneca uses the artificial word *essentia* to render the Greek word οὐσία and he relies for this on Cicero's authority. In the later group of the letters there

²⁹ Words used in Seneca's tragedies at least ten times more frequently than in his prose: *astrum*, *castus*, **chaos*, *cieo*, **daps*, *dolus*, *en*, *geminus*, *infandus*, **infaustus*, **lacer*, *laevus*, *letum*, *libro*, *macto*, *nefandus*, **niveus*, *perimo*, **planctus*, *proles*, *queo*, *ratis*, *sceptrum*, **sospes*, *victrix* (the asterisk marks words absent from Cicero's prose).

³⁰ Norden (n. 10) 286–287; Hine (n. 1) 236 f.

³¹ Migliorini (n. 19).

appear abstract Latin nouns as ‘calques’ for their Greek equivalents. To give an example, in a paraphrase of Posidonius’ teachings, abstract Latin nouns pullulate (*Epist.* 95. 65 *praeceptionem ... suasionem ... consolationem ... exhortationem ... causarum inquisitionem*). The first of these nouns is duly excused (“there is nothing to prevent my using this word”); this shows that (given the reluctance of Latin to abstract philosophical terms) the word might have sounded slightly unfamiliar to Seneca’s readers; on the other hand, the last term of the series (*causarum inquisitionem*) is only quoted to be replaced with the original Greek word (*aetiologian*) which evidently had become part of the Latin vocabulary (“since the scholars who mount guard over the Latin language thus use the term as having the right to do so”). Hence, Seneca’s attitude regarding technical terms is un-dogmatic: he ventures a ‘calque’, when the result does not offend Roman ears, but he uses the Greek term, when Latin-writing scholars have accepted it. In both cases he respects the linguistic usage of his day. Seneca’s ‘moral’ vocabulary both in his prose and drama has been studied by Borgo.³²

Greek: translation³³ as a problem. It is generally thought that before Humboldt nobody reflected on the different natures of languages and on the impossibility of translation in some cases.³⁴ These views are belied by a letter to Lucilius (58. 7), where Seneca discusses the problem how to Latinize the Greek τὸ ὄν: “And you will condemn our narrow Roman limits even more, when you find out that there is a word of one syllable which I cannot translate. ‘What is this?’ you ask. It is the word τὸ ὄν. You think me lacking in facility; you believe that the word is ready to hand, that it might be translated by *quod est*. I notice, however, a great difference; you are forcing me to render a noun by a verb (*verbum pro vocabulo ponere*). But if I must do so, I shall render it by *quod est*”. The words *angustias Romanas* allude to the much-debated poverty³⁵ of the Latin vocabulary; however, Seneca discovers not only

³² A. Borgo, *Lessico morale di Seneca* (Napoli 1998).

³³ Setaioli 1988 (n. 1) esp. 11–46, quotes previous literature and deplors modern scholars’ neglect of Seneca’s reflections on differences between Greek and Latin.

³⁴ C. Tsitsiou-Chelidoni (Χρυσάνθη Τσίτσιου-Χελιδόνη), “Seneca, *Epist.* 58, 7: Τα ὄρια της μετάφρασης”, in: *Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής. Πρακτικά ζ’ Πανελληνίου Συμποσίου Λατινικών Σπουδών. Τεύχος Τμήματος Φιλολογίας* X (2002) 188–197; cf. also *Epist.* 117. 5 on verbal adjectives.

³⁵ On the poverty not only of Latin, but of human language more generally, *Benef.* 2. 34. 4 *inopia sermonis*; cf. *Epist.* 75. 2; Setaioli 1988 (n. 1) 17.

the limits of a single language, but, more generally, the impossibility of translation.

Use of Greek expressions and quotations.³⁶ Unlike the philosophical writings, the *Menippea* quite easily allows insertion of Greek words and sentences into the Latin text – changes of language may happen within a sentence, even without the additional signals that usually accompany Latin quotations (such as *ut ait*). Lines from Homer marvellously suit the mock-heroic mode of the *Apocolocyntosis*.³⁷ Further examples of Greek are the Epicurean definitions of ‘god’, ironically applied to Claudius (*Apocol.* 8. 1).³⁸ (Tellingly in the same paragraph a Latin quotation is duly introduced with *ut ait Varro*).

Whenever the quoted Greek words form a strong unit, an inseparable ‘block’, amusing *tautologies* become possible (*Apocol.* 12. 3) “a gigantic mega-chorus”: *ingenti μεγάλῳ χωρικῶ*. Such thoughtless repetitions occur in modern languages as well: “a good *bon mot*”, “holy St. Florian”.³⁹

Other current expressions are varied and distorted deliberately (*Apocol.* 7. 3): “a blow inflicted by the god” *θεοῦ πληγὴν* playfully becomes “a blow inflicted by the fool” *μωροῦ πληγὴν*. The same substitution is presupposed (*Apocol.* 8. 3), when the inhabitants of Britain pray to Claudius wishing “to find a merciful – fool” *μωροῦ εὐιλᾶτου τυχεῖν*. (On the philosophical use of lines from poetry see part II of my article in the next issue of *Hyperboreus*).

Repetitions. Durs Grünbein⁴⁰ judges Seneca's philosophical writings “pretty monotonous”. However, as Mutschler⁴¹ and Beck⁴² have shown, the numerous repetitions must be intentional. Since Seneca's

³⁶ M. Fucecchi, “Il plurilinguismo della menippea latina. Appunti su Varrone satirico e l'*apocolocyntosis* di Seneca”, in: R. Oniga (ed.), *Il plurilinguismo nella tradizione letteraria latina* (Roma 2003) 91–130 with bibl.

³⁷ Allusions to Homer (paraphrased in Latin) are found in Seneca's philosophical writings, e. g. *Dial.* 10 (= *Brev. vit.*) 19. 2 *dum calet sanguis (Iliad* 11. 477); cf. K. Abel, “Seneca filius Homeri aemulator”, *Mnemosyne* 39 (1986) 409–410.

³⁸ Ἐπικούρειος θεὸς *non potest esse: οὔτε αὐτὸς πρᾶγμα ἔχει τι οὔτε ἄλλοις παρέχει* (cf. Epicurus apud Diog. Laert. 10. 139).

³⁹ Binder G. (ed.), *L. Annaeus Seneca: Divi Claudii Apokolokyntosis* I (Frankfurt 1987) 44 f.

⁴⁰ D. Grünbein, *An Seneca. Postscriptum* (Frankfurt a. M. 2004) 81.

⁴¹ F.-H. Mutschler, “Variierende Wiederholung. Zur literarischen Eigenart von Senecas philosophischen Schriften”, in: *Mousopolos Stephanos: Festschrift H. Görgemanns*, ed. by M. Baumbach and others (Heidelberg 1998) 143–159.

⁴² J.-W. Beck, “Seneca 107. Brief: Sand ohne Kalk?”, *Gymnasium* 113 (2006) 432 f.

readers – no professional philosophers, but busy Roman citizens – are exposed to the same troubles every day anew, the letters are ‘daily lessons’. This is true on a general scale; in a narrower context verbal repetitions have significant structural functions.

Verbal repetition⁴³ (such as anaphora, for instance) is an important means to bind together Seneca’s prose: even sentence connection is established by repetition. Two examples of fourfold anaphora are found in *Dial.* 1 (= *Prov.*) 6. 6–8: *contemnite paupertatem: ... contemnite dolorem: ... contemnite fortunam: ... contemnite mortem: ... sive ... sive ... sive... sive...* The rhetorical verve of these series of sentences is especially appropriate in a final chapter, where some emotional appeal is expected. Such expandedness and expansiveness is parried by the surprising brevity of the very last line of the book (brief cola of three, two, four, and two words), a contrast enhancing the impression of Catonian abruptness: *quidquid est, properat. Ecquid erubescitis? Quod tam cito fit, timetis diu?* This finale of the *De Providentia* shows that Seneca’s prose is more than a mere accumulation of short maxims: he knows that, on a larger scale, the effect of *brevitas* can be prepared and intensified by premised longer developments. The same happens on a smaller scale: within the short last line, the peremptory two-word sentences are preceded by slightly longer cola.

Comparable is the function of synonyms (see below p. 79 Variation; p. 88–89 Self-persuasion). Another important means is antithesis (see below p. 79 and part II of my article).

Vividness, imagery.⁴⁴ Even in a letter developing the importance of theoretical insight (*Epist.* 95), Seneca returns to his vivid style and gives graphic examples instead of dry definitions. His terms are: *descriptio cuiusque virtutis, ethologia, caracterismos, iconismos* (95. 65–66). An example is Virgil’s portraiture of the good horse (*Epist.* 95. 68 f.; Verg. *Georg.* 3. 75–85): “Virgil’s description, though referring to something else, might perfectly well be the portrayal of a brave man”. Other life-like images of virtue are Cato’s wound (95. 72) and Tubero’s deliberately modest earthenware⁴⁵ (*vasa fictilia*: 95. 73). Such impressive images placed at the end of a letter will stick in the addressee’s mind and accompany him during the day.

Strikingly, the tragedies are not particularly rich in images.⁴⁶ ‘Philosophical’ imagery is less frequent here; however, more easily than the

⁴³ Traina (n. 1) 31.

⁴⁴ Armisen-Marchetti (n. 1) is seminal.

⁴⁵ On this passage, v. Albrecht (n. 22) 91–96.

⁴⁶ Armisen-Marchetti (n. 1) 347 f.

philosophical works, the tragedies revert to the tradition of the epic simile (for instance, in messengers' reports) and to the imagery of fire, especially in the context of *furor*. Medical imagery is paramount in Seneca's prose, but much rarer in his dramas (248 : 14 instances); for nautical images the relation is 84 : 15, for financial ones even 150 : 2. Military comparisons are twelve times more frequent in the philosophical works than in the tragedies. All this is indicative of an artistic choice: the tragedies are not an instrument of 'philosophical conversion'.

Variation, differences of style. Seneca tries to keep his readers' attention awake by changing his means of expression: for instance, there is much variation in his use of synonyms. Even on a larger scale, his prose style is less uniform than one might have expected. There are generic differences. In the genre of *consolatio* and in some *prooemia* the quasi-Ciceronian impression is due to Seneca's use of the florid 'middle style', which is appropriate to the content. The introduction to the *Consolatio ad Helviam*, for instance, is written in well-rounded periods, which perceptibly differ from the staccato style adopted in other works, where parataxis and antithesis dominate. However, even in this work Seneca's love for aphorism stands out. Having told us that twenty days after the death of Helvia's grandson her son was exiled, he goes on: "This misfortune you had still lacked – to mourn the living".⁴⁷ Even in the very first chapter a *bon mot* appears (1. 2): Seneca hesitated to compose this work since in no book ever written was there anyone comforting those who were mourning for him.

There are differences of style within one and the same work. In the *De clementia*, Book 1 is rhetorical in character, and Book 2 is more abstract and philosophical. Correspondingly there is a contrast between 'common' and terminological use of vocabulary: in Book 1, *miser cordia*, *venia*, *ignoscere* are synonyms for *clementia*; in Book 2, they are differentiated semantically. *Severitas* is an antonym to *clementia* in Book 1; in Book 2 they are ultimately identical since both are virtues. Such metamorphoses within a longer work correspond to the gradual metamorphosis of the reader in the course of the reading process. We will come back to the importance of philosophical re-definition of words (see below p. 84–85 Deliberate use of words and part II of my article).

For differences between the philosophical works and the tragedies, see part II of my article.

⁴⁷ *hoc adhuc defuerat tibi: lugere vivos* (*Dial.* 12 [= *Helv*] 2. 5)

Colloquial versus sublime style. Seneca's style has been described in divergent, even contrary ways. On the one hand, Seneca's style might be compared to the *diatribes* of philosophical preachers; colloquialisms⁴⁸ are in harmony with the personal tone of his prose works – their closeness to dialogue and epistolary style. However, such elements are used with discretion. In the main, Seneca keeps aloof from 'low style'; occasionally his diction even may border on the sublime. According to the anonymous author of the treatise "On sublimity" (Περὶ ὕψους, chapters 8–9) – perhaps a contemporary of Seneca, grand style springs from a great mind: *animus magnus* (cf. Seneca, *Epist.* 41, esp. 5). Rejection of trifling puerilities (τὸ μαιρακιῶδες) is a corollary to this.⁴⁹ Sublimity is not achieved by unusual vocabulary, but by depth of ideas and seeming simplicity of form.

Artlessness? It is true that Seneca praises the unpretentious writings of his teacher, Papirius Fabianus (*Epist.* 100. 9–11; cf. 100. 9). In *Epist.* 75. 1–2 we read: "I prefer that my letters should be just what my conversation would be if you and I were sitting in one another's company or taking walks together – spontaneous and easy (*inlaboratus et facilis*);⁵⁰ for my letters have nothing strained or artificial about them (*nihil habent accersitum nec fictum*). (2) If it were possible, I should prefer to show (*ostendere*), rather than speak my feelings/opinions (*quid sentiam*)". However, it does not come as a surprise that in his literary practice Seneca is far from adopting Fabianus' unadorned style. According to the Stoic Cleanthes, an elevated subject matter requires an appropriate style.⁵¹ Seneca agrees (*Epist.* 75. 3–5): "I prefer, however, that our conversation on matters so important should not be meagre and dry; for even philosophy does not renounce the company of cleverness (talent, *ingenium*). One

⁴⁸ A. Setaioli, "Elementi di *sermo cotidianus* nella lingua di Seneca prosatore", *Studi Italiani di Filologia Classica* 52 (1980) 5–47; 53 (1981) 5–49, cf. idem (n. 1) 9–95 with lit. Examples are: *homo* = "one", French "on"; *non concupiscendo* a intransitive ("medial") use of transitive verbs (*aperit* for *se aperit* or *aperitur*); *se ferunt* for *feruntur*. There are also colloquial uses of *facio* and occasional confusion of *alius* and *alter* or of *hic* and *iste*. But on the whole the deviations from classical usage are neither frequent nor important. Further material in I. Dionigi, "Il *De providentia* di Seneca fra lingua e filosofia", *ANRW* II. 36. 7 (1994) 5410–5412.

⁴⁹ Even the narrative mode of messengers' reports in Seneca's tragedies is in harmony with Ps.-Longinus (C. Reitz, *Die Literatur im Zeitalter Neros* [Darmstadt 2006] 53). See Möller (n. 13) 324.

⁵⁰ B. L. Hijmans jr., *Inlaboratus et facilis. Aspects of structure in some letters of Seneca* (Leiden 1976).

⁵¹ *Stoicorum veterum fragmenta* I. 109. 9 ff., *frg.* 486: only poetry can explain adequately the θεῖα μέγεθη.

should not, however, bestow very much attention upon mere words ... (5) If, however, you can attain eloquence without effort, and if you either are naturally gifted or can gain eloquence at slight cost, make the most of it and apply it to the noblest uses. But let it be of such a kind that it displays facts rather than itself (*ut res potius quam se ostendat*).⁵² In any case, extremes should be avoided: On the one hand there is *inflata explicatio* (*Epist.* 114. 1). I do not think that Seneca is alluding here to the *genus grande*.⁵² Actually the *genus grande* prefers manly forcefulness to prolixity, verbosity and over-explicitness. An inflated or turgid diction is rather typical of the florid "middle style". The other extreme would be a style that is *infracta* (powerless) and resembles a theatrical monody (*canticum*) vulnerable to the objections of effeminacy and 'childishness' (μειρακιώδες).⁵³

Between archaism and everyday speech. "Moreover, style has no fixed laws; it is changed by the usage of the people – never the same for any length of time. Many orators hearken back to earlier epochs for their vocabulary, speaking in the language of the Twelve Tables. Gracchus, Crassus, and Curio, in their eyes, are too refined and too modern; so back to Appius and Coruncanus! Conversely, certain men, in their endeavour to maintain nothing but well-known and common usages, fall into a humdrum style (*sordes*). These two classes, each in its own way, are degenerate; and it is no less degenerate to use no words except those which are conspicuous, high-sounding, and poetical, avoiding what is familiar and in ordinary usage (*necessaria atque in usu posita*)" (*Epist.* 114. 13 f.). Some examples of unobtrusive use of everyday speech⁵⁴ may be mentioned here: accumulated pronouns (*illas ipsas radices: Dial.* 1 [= *Prov.*] 3. 6); parenthetical *puto* (*Epist.* 58. 6; 76. 11 twice and frequently); an element of vividness is added by the "corrective" use of *immo* (one of many examples: *Dial.* 1 [= *Prov.*] 3. 7 *post fidem, immo per ipsam fidem*); in this passage, as in others, the effect is far from trivial, even highly emotional. The same is true for apostrophe (e. g. *Dial.* 1 [= *Prov.*] 6 extr.). Such elements enliven Seneca's prose style without impairing its dignity.

'Preacher's style'?: exoteric and esoteric communication. The style of Seneca's letters is often described as "preacher's

⁵² I disagree with Möller (n. 13) 173 n. 716.

⁵³ Plutarch, *De liberis educandis*, 9 (*Mor.* 7 a): a pompous, tragic and theatrical speech is as ineffective as a dry one. Cf. also Plutarch, *Praecepta gerendae reip.* 6 (*Mor.* 802 e);

⁵⁴ The closeness to philosophical preaching (*diatribe*) should neither be neglected nor overrated. Seneca's style is dignified despite its vividness.

style".⁵⁵ This is partly misleading. His voice is rather intended to be that of a personal adviser. One ought to distinguish between the style of a public homily (which requires rhetorical adornment) and private philosophical advice (which does not).

Given the primary importance of personal advice in the *Letters to Lucilius*, there are many references to the (alleged) simplicity of the epistolary style, which is called "spontaneous and easy", *sermo... inlaboratus et facilis* (*Epist.* 75. 1). Of course, in a private letter, elaborate over-correctness would be terribly out of place (*Epist.* 75. 1): "You have been complaining that my letters to you are rather carelessly written (*minus... accuratas*). Now who talks carefully unless he also desires to talk affectedly (*putide*)?" The epistolary form is appropriate to private philosophical advice in everyday life (*Epist.* 38. 1): "You are right when you urge that we increase our exchange of letters. But the greatest benefit is to be derived from conversation, because it creeps by degrees into the soul (*minutatim inrepat animo*). Lectures prepared beforehand and spouted in the presence of a throng have in them more noise but less intimacy. Philosophy is good advice; and no one can give advice at the top of his lungs". In the same context, Seneca stresses the differences to public sermons (*Epist.* 38. 1–2): "Of course, we must sometimes also make use of these harangues, if I may so call them (*contionibus*), when a doubting member needs to be spurred on; but when the aim is to make a man learn, we must have recourse to the low-toned words (*summissiora verba*) of conversation. They enter more easily and stick in the memory; for we do not need many words, but, rather, effective words. (2) Yes, precepts and seeds have the same quality; they produce much, and they are slight things". Such concentrated teaching fulfills the Stoic ideal of *brevitas* (in fact, *Epist.* 38 is very short), a quality Diderot praised in Seneca's style.⁵⁶

Verbal cascades? Private advice requires a quiet way of speaking, neither too fast nor too slow (*Epist.* 40. 4): "Besides, speech that deals with the truth (*veritati*) should be unadorned (*incomposita*) and

⁵⁵ R. G. G. Coleman, "The Artful Moralist. A Study of Seneca's Epistolary Style", *CIQ* 24 (1974) 285: "The movement by association of ideas... is not a whimsical drift but a carefully controlled progression, in which a particular group of ideas is approached from a number of different angles and reinforced at each new exposition. The technique is not that of the philosopher, developing a systematic argument..., but of the preacher, concerned to drive home with all the arts of rhetoric one or two chosen doctrinal propositions".

⁵⁶ Quoted in: D. Grünbein, *Seneca Thyestes deutsch* (Frankfurt a. M. 2002) 159.

plain (*simplex*). Here Seneca alludes to the Greek proverb "The word of truth is simple" ἀπλοῦς ὁ τῆς ἀληθείας ἐστὶν λόγος. He goes on to stress the importance of regularity and justly mentions medical treatment as a parallel to philosophical tutoring: "Remedies do not avail unless they remain in the system [i. e. when applied regularly] (*immorantur*) ... (5) what physician can heal his patient in a fleeting visit (*in transitu*)?"⁵⁷ Too voluble speech (apart from being un-Roman)⁵⁸ is neither fruitful nor even enjoyable (5): "May I add that such a jargon of confused and ill-chosen words (*verborum sine delectu ruentium strepitus*) cannot afford pleasure, either?" Verbal cascades certainly do not fit (7) philosophy, which "should carefully place (*ponere*) her words, not fling them out, and should proceed step by step" (*pedetemptim*); (8) "What then?" you say; 'should not philosophy sometimes take a loftier tone?' Of course she should; but dignity of character should be preserved, and this is stripped away by such violent and excessive force. Let philosophy possess great forces, but kept well under control; let her stream flow unceasingly (*perennis*), but never become a torrent". Unlike a salesman, the philosopher should not show off his oratorical power (*Epist.* 52. 9): "What is baser than philosophy courting applause? Does the sick man praise the surgeon while he is operating? In silence and with reverent awe submit to the cure..." (14) "Let them be roused to the matter, not to the style (*ad rem commoveantur, non ad verba composita*)". (15) The teacher of philosophy should be "a priest, not a pedlar (*non institorem, sed antistitem*)". The good adviser, who gives his discourse the silent but steady fluency of a great river, is represented by Seneca's teacher Fabianus (*Epist.* 40. 14) with his "restrained style of speech, far removed from boldness (*oratio pressa, non audax*)". Even Lucilius' style is praised for the same quality (*Epist.* 59. 4 f.): "You have your words under control. You are not carried away by your language or borne beyond the limits which you have determined upon"... (in what you say there is) "nothing superfluous nor bombastic"; cf. also (*Epist.* 46. 2): "There was no burst of force (*impetus*), but an even flow (*tenor*), a style that was vigorous and chaste (*compositio virilis et sancta*). Nevertheless, I noticed from time to time your sweetness and here and there that mildness of yours. Your style is lofty (*grandis*) and noble; I want you to keep to this manner and this direction".

Hence, there is a marked difference between *disputatio* / *admonitio* (a public homily, meant to attract students, which needs rhetorical

⁵⁷ Cf. *Epist.* 2. 2 *immorari*; 2. 3 *in transitu*.

⁵⁸ *Epist.* 40. 11: *In Graecis hanc licentiam tuleris; nos etiam cum scribimus, interpungere adsuevimus.*

elaboration) and *sermo* (personal advice, *consilium*), which uses “humbler speech” (*summissiora verba*: *Epist.* 38. 1) and is especially effective since it creeps into our mind in homoeopathic doses: a distinction fundamental for any appraisal of Seneca’s style.

The importance of a theoretical basis: *decreta* versus *praecepta*. There is a further distinction (developed by Seneca in *Epist.* 94 and 95): *praecepta* and *decreta*. *Praecepta* (which refer to behaviour in practical life) use *paraenetic speech* and play a role in propaedeutics (without losing importance later on, of course), whereas *decreta* (theoretical principles) are explained in serious philosophical teaching.⁵⁹

Deliberate use of words: Semantic metamorphosis. The *decreta* help us to define the true meaning of words (one of Seneca’s

⁵⁹ *Epist.* 94. 2: “But Aristo the Stoic ... believes ... that the greatest benefit is derived from the actual *decreta* (‘doctrines’) of philosophy and from the definition of the Supreme Good. When a man has gained a complete understanding of this definition and has thoroughly learned it, he can frame for himself a precept directing what is to be done in a given case”. In the following letter Seneca defines the nature of such *decreta*: “It is the doctrines which will strengthen and support us in peace and calm, which will include simultaneously the whole of life and the universe in its completeness” (*Epist.* 95. 12). “There should be deeply implanted a firm conviction (*persuasio*) which will apply to life as a whole: this is what I call a ‘doctrine’ (*decretum*). And as this conviction is, so will be our acts and thoughts. As our acts and thoughts are, so will our lives be (*qualia autem haec fuerint, talis vita erit*)” (*Epist.* 95. 44). Tellingly, Seneca ascribes to theoretical insight more power than to admonitions. He who has really understood philosophy by means of rational proofs will lead a different and better life. “It is useless for us to have mouthed out precepts, unless we begin by reflecting what opinion we ought to hold concerning everything” (95. 54; here he mentions poverty and riches, glory and shame, home and exile). Let us ask, “what it is, not what it is called” (*quaeramus, quid sint, non quid vocentur*: 95. 54). The same is true for notions such as *virtus*: “If we would learn virtue, we must learn all about virtue” (*discendum de ipsa est, ut ipsa discatur*: 95. 56). “If you would always desire the same things (*eadem semper velle*), you must desire the truth (*vera*). But one cannot attain the truth (*verum*) without doctrines; for doctrines embrace the whole of life” (95. 58). “There are certain matters in philosophy which need admonition; there are others which need proof (*probationem*)... Hidden things (*occulta*) need proof; proof cannot come without doctrines; therefore, doctrines are necessary” (95. 61) “Precepts... are manifest, while the doctrines of wisdom are concealed (*in abdito*). And as only the initiated know the more hallowed portion of the rites (*sanctiora sacrorum*), so in philosophy the hidden truths are revealed only to those who are members and have been admitted to the sacred rites. But precepts and other such matters are familiar even to the uninitiated (*profanis*)” (95. 64).

central issues). This proves that serious philosophical reflection must be present already at a very early stage of philosophical education – and, in addition, that language and style of Seneca's philosophical writings cannot be discussed without taking into account their content. The 95th letter proves that practical rules (*praecepta*) are not enough; the theoretical part of philosophy is indispensable. According to *Epist.* 95. 65, Posidonius says that not only *praeceptio*, *suasio*, *consolatio*, *exhortatio* are needed, but also *aetiologia* (*causarum inquisitio*), which implies a rational approach. In Seneca's view (95. 34 f.), false opinions can be eradicated only by learning “what is good”, “what is bad” (*quid malum, quid bonum sit*), and consequently re-defining the current meanings of words. Otherwise, *praecepta* are inefficient. “They must know that everything – except virtue – changes its name (*mutare nomen*) and becomes now good and now bad”. It is necessary to inquire into the reasons of wrong behaviour: false admiration and vain fear (95. 37). One should eradicate wrong opinions and obtain correct ones on “poverty and riches, glory and shame, homeland and exile” (95. 54). Philosophy differs from other *artes* (*Epist.* 95. 56 f.): “Conduct (*actio*) will not be right unless the will (*voluntas*) to act is right; for this is the source of conduct. Nor, again, can the will be right without a right attitude of mind (*habitus animi rectus*)”. A perfect state of mind can only be achieved by discretion and correct judgement. Judgement needs proofs. Therefore, theory is necessary. *Decreta* are the “roots”, *praecepta* the “branches”. Theory implies a deliberate use of words: therefore, Seneca's use of language and style can only be understood in view of his theory.

Care for oneself: the language of inner life. The two last-mentioned aspects of Seneca's language reflect a basic problem of human existence: the tension between – and coexistence of – the care for oneself (or one's self) and the care for others: Seneca discovers an inner link between improving oneself and improving others.⁶⁰ Typical of Seneca's language are reflexive (and reflective) expressions such as: *se formare, se ad studia revocare, sibi applicare, suum fieri, in se recedere, ad se recurrere, secum morari, ad se properare*.⁶¹ The fact

⁶⁰ Cf. *Epist.* 52. 9: “improving themselves and others” *meliores fiant faciantque meliores*; *De ira* 3. 39. 1: “For we wish not merely to be healed ourselves, but also to heal”; *Epist.* 6. 4: “I am glad to learn in order that I may teach”; especially explicit is *Epist.* 8. 1 f.: “My object in shutting myself up ... is to be able to help a greater number ... There are certain wholesome counsels (*compositiones*, ‘recipes’), ... these I am putting into writing. For I have found them helpful in ministering to my own sores”.

⁶¹ M. Foucault, *The Care of the Self*. Transl. by R. Hurley (New York 1986) 46.

that there are Greek, especially Hellenistic, precedents⁶² does not impair Seneca's merit: he has greatly enriched the Latin language, developing the language of 'inner life' (what Traina calls "interiorita").⁶³ For parallels and differences between his prose and poetry in this regard, see part II of my article.

Rhetoric. In his tragedies Seneca draws on the poetic language of the Augustan poets. Among Seneca's linguistic and stylistic models, Ovid takes a place of honour (for instance, in monologues⁶⁴ and messengers' reports),⁶⁵ followed by Virgil and Horace.⁶⁶ This is significant since Ovid and Seneca have common roots in the oratory of the Augustan age (as reflected for us in the writings of Seneca the Elder).⁶⁷ Parallels between Seneca's and his father's writings⁶⁸ and the latter's rhetorical and philosophical sources (including Seneca's teachers) prove that even when competing with his models – which include Greek and Latin⁶⁹ drama – Seneca does not neglect his contemporaries' taste for a passionate, purposeful and impulsive mode. The 'rhetorical' style of his tragedies is in harmony with his epoch: just as architects and painters of his day revel in atmospheric effects produced by the luster of precious material, authors, too, try to dazzle their audiences with brilliance. A passionate, 'dramatic'⁷⁰ syntax and style are typical of both his prose and his drama.⁷¹ Both genres abound

⁶² B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome* (Oxford 2005) 339 f.

⁶³ A. Traina (n. 1) 9–23; documentation 43–77; bibliography 131–157; instructive addenda: 193–204.

⁶⁴ See v. Albrecht (n. 22) 106–113.

⁶⁵ W.-L. Liebermann, *Studien zu Senecas Tragödien* (Meisenheim 1974).

⁶⁶ Basic for the vocabulary (and style) of the tragedies: Billerbeck (n. 1) 8; 88 (lit.): 87% of Seneca's words are attested before him in Ovid, 82% in Virgil, 71% in Horace. Of Ovid's works, Seneca prefers the *Metamorphoses*, of Virgil's, the *Aeneid* and (to a lesser degree) the *Georgics*, of Horace's, the *Odes* (which are a model for Seneca's choruses).

⁶⁷ Ovid in the *Hercules furens*: v. Albrecht (n. 22) 99–112.

⁶⁸ L. Annaei Senecae *Tragoediae*. Rec. et emend. F. Leo. I (Berolini 1878; repr. Berolini 1963) 147–159; C. (= K.) Preisendanz, "De L. Annaei Senecae rhetoris apud philosophum filium auctoritate", *Philologus* 67 (1908) 68–112.

⁶⁹ Old Latin influence is difficult to prove given the fragmentary state of our tradition: Billerbeck (n. 1) 141 (perhaps too pessimistic), and Ovid's *Medea* (which must have influenced Seneca) has not come down to us, but the parallels to *Heroides* 12 are telling. Billerbeck does not compare systematically Seneca's tragedies with his prose writings. The points of contact, however, are numerous.

⁷⁰ For an excellent study of Seneca's style (with careful account of scholarship): Traina (n. 1).

⁷¹ Armisen-Marchetti (n. 1) 349 f.

in *sententiae*,⁷² e. g. (*Epist.* 105. 8): "When there is an evil conscience, something may bring safety, but nothing can bring peace"⁷³ and (*Phaedra* 164): "Some women have transgressed with safety, but none with peace of mind".⁷⁴ Tellingly, the 'wise' speaker is the nurse. Similarly, the advice given to Atreus by his anonymous attendant (*Thyestes* 204–219) reminds the reader of Seneca's *De clementia* in several instances.⁷⁵ In tragedies, gnomic wisdom is traditionally conveyed by old servants or the chorus. However, no strictly didactic intention of the plays can be deduced from this.

Longer developments preceding a short ending. Pichon's⁷⁶ idea that Seneca is "putting philosophy into epigrams" can be developed. Actually some brilliant paradoxes found in Seneca's philosophical prose appear at the endings of some of Martial's epigrams.⁷⁷ According to a general principle of style (the so-called law of Behaghel) the second of two stylistic units is expected to be longer. Contrary to this expectation, in an epigram the preparatory part ('expectation') is longer than the striking solution ('revelation'). This disproportion, which (by means of contrast) enhances the impression of brevity, is part of an epigram's charm. In Seneca, the last sentence of the preserved text of the *Epistulae morales* can show that the same stylistic principle operates even within the final *sententia*: *Infelicissimos esse felices*. These three words are replaced with thirteen in Gummere's translation: "Those whom the world calls fortunate are really the most unfortunate of all". Such striving for explicitness perfectly renders the meaning, but gives

⁷² For a list, see H. V. Canter, *Rhetorical Elements in the Tragedies of Seneca* (Univ. of Illinois 1925) 17; Th. B. Macaulay (in a letter of May 30, 1836): "His works are made up of mottoes. There is hardly a sentence which might not be quoted; but to read him straightforward is like dining on nothing but anchovy sauce".

⁷³ *Tutum aliqua res in mala conscientia praestat, nulla securum.*

⁷⁴ *Scelus aliqua tutum, nulla securum tulit.*

⁷⁵ *Thy.* 204 f. *fama populi*; *Thy.* 207–210 *Quos cogit metus / laudare, eosdem reddit inimicos metus; / at qui favoris gloriam veri petit, / animo magis quam voce laudari volet*; *Thy.* 213 *Rex velit honesta: nemo non eadem volet*; *Thy.* 215–217 *Ubi non est pudor / nec cura iuris sanctitas pietas fides / instabile regnum est*; *Thy.* 219 *nefas nocere vel malo fratri puta*; see the commentaries.

⁷⁶ R. Pichon, *Histoire de la littérature latine* (Paris 1908).

⁷⁷ On Seneca and Martial: G. Friedrich, "Zu Seneca und Martial", *Hermes* 45 (1910) 583–594; Traina (n. 1) 112 with add., cf. *Epist.* 2. 2 *nusquam est, qui ubique est* "Who is everywhere, is nowhere" ~ *Mart.* 7. 73. 6 *quisquis ubique habitat, Maxime, nusquam habitat*; *Epist.* 70. 8 "It is folly to die through fear of dying" *stultitia est timore mortis mori* ~ *Mart.* 2. 80. 2 *hic, rogo, non furor est, ne moriari, mori*?

no idea of Seneca's epigrammatic style (in the translation, Seneca's word-order is inverted, and the second member of the sentence is, in accordance with our habits, made longer than the first). However, even Seneca's word order is telling. *Infelicitissimos* raises the reader's expectations. Who are the most unfortunate? And the 'answer' is shorter than the 'question': The fortunate. This *sententia* is an epigram in a nutshell. Not only does a long letter end with a short sentence, but the intrinsic structure of this sentence repeats the structure of the text.

There is a rich literary and philosophical background to these stylistic procedures. Cato the Elder achieved effects of *brevitas* by unexpectedly placing a shorter element after a longer one, and Caesar stressed the fulminant quickness of his actions in the same way.⁷⁸ The enigmatic definition of "who is most unfortunate" is reminiscent of the type of Pythagorean questions and answers such as: "What is the best / wisest / most beautiful / most blissful thing of all?" (Iamblichus, *Vita Pyth.* 82). And there is, of course, the Stoic tradition of teaching by paradoxes.

A similar procedure is the *aprosdoketon*⁷⁹ such as (*Epist.* 83. 24): "When you are the last survivor of the revels; when you have vanquished every one by your magnificent show of prowess [*scil.* in drinking] and there is no man of so great capacity as you – you are vanquished by the cask".⁸⁰ Or (cf. *Epist.* 124. 22): "Why dress your hair with such unending attention? ... Yet you will see a mane of greater thickness tossing upon any horse you choose, and a mane of greater beauty bristling upon the neck of any lion. And even after training yourself for speed, you will be no match for the hare".⁸¹ (Here Gummere's Loeb translation perfectly renders the surprising brevity of the final stroke.)

Style and self-persuasion. Rhetorical structures: Climax and use of synonyms; tricolon. Seneca intensifies an idea by splitting it up (μερισμός), by specifying and unfolding it under various aspects. In this method, the use of synonyms or almost-synonyms is paramount. Thus the first letter analyses our loss of time:⁸²

⁷⁸ See v. Albrecht (n. 13) 37 (Cato); 85 f. (Caesar).

⁷⁹ Cf. G. Petrone, *La battuta a sorpresa negli oratori latini* (Palermo 1971).

⁸⁰ *Cum superstes toti convivio fueris, cum omnes viceris virtute magnifica et nemo vini tam capax fuerit, vinceris – a dolio.*

⁸¹ *Quid capillum ingenti diligentia comis? ... In quolibet equo densior iactabitur iuba, horrebit in leonum cervice formosior. Cum te ad velocitatem paraveris, par lepusculo non eris.*

⁸² V. Viparelli, *Il senso e il non senso del tempo in Seneca* (Napoli 2000) 64 rightly quotes *angustias temporis mei laxa* (*Epist.* 49. 10) and distinguishes between the linear course of time and its coming to a standstill in the philosopher's mind

“Certain moments are torn from us, some are gently removed, and others glide beyond our reach” (*eripiuntur... subducuntur ... effluunt* (*Epist.* 1. 1), which is a paraphrase of the tripartite⁸³ series: *auferebatur – subripiabatur – excidebat* (*ibid.*). The synonyms are arranged in the form of a climax (*gradatio*); in fact, the most shameful loss is the last one, which is caused by negligence. Here a misunderstanding has to be clarified. Seneca's abundance in synonyms is not a mere stylistic fancy – not even a “baroque” protestation against Caesar's elimination of synonyms – but an integral part of his philosophical teaching method. The next series – a gradation as well – finds a reason for our loss of time in misplaced activity or inactivity: “The largest portion of our life passes while we are doing ill, a goodly share while we are doing nothing and the whole while we are doing that which is not to the purpose” (*male agentibus ... nihil agentibus ... aliud agentibus: Epist.* 1. 1). Again, the sentence consists of three members (*cola*). Then a further gradation shows how to become aware of that permanent loss (*Epist.* 1. 2): “What man can you show me who places any value on his time?” *quem mihi dabis, qui aliquod pretium tempori ponat* (first degree: general statement), “who reckons the worth of each day” *qui diem aestimet* (second degree: the abstract notion of time is replaced with a concrete one: *diem*), “who understands that he is dying daily?” *qui intellegat se cotidie mori?* (third degree: the idea is personalized by self-reflection and intensified by paradoxical expression). It is not by chance that Seneca exhorts Lucilius, to “persuade himself” (*persuade hoc tibi: Epist.* 1. 1). The art of persuasion is called rhetoric, which is the application of stylistic means to obtain a definite aim. In his philosophical writings, Seneca shows how rhetoric can be used to persuade not only others, but oneself. For further examples, see part II of my article: *Linguistic differences and connections between Seneca's philosophical works and his tragedies.*

Excursus: Development of Seneca's Style.

Analyses of metrics, verse and sentence structure allow a – tentative – chronological arrangement of the tragedies in three groups. These conclusions are based on the assumption (true for Sophocles and Shakespeare) that an increase in strong sense-pauses within the line reflects greater flexibility and a later date. An early phase is represented by *Agamemnon* (32.4%), *Phaedra* (34.4%), and *Oedipus* (36.8%), whereas

(p. 97); the wise man's *otium* surpasses the limits of time and space (he is in contact with all the great philosophers).

⁸³ On *tricolon* in Seneca: Beck (n. 42).

Medea (47.2%), *Troades* (47.6%), and *Hercules furens* (49.0%) form an intermediate group, and *Thyestes* (54.5%) and *Phoenissae* (57.2%) are the latest plays.⁸⁴ Other observations seem to support this chronology: The first group has further features in common: *Oedipus* and *Agamemnon* are the only plays containing polymetric choruses. The plays of Group One account for eight of the nine places where a chorus follows an ode with a transition to the next act.⁸⁵ In the third group the shortening of final *-o*,⁸⁶ in nouns of the third declension, in some adverbs, and especially in the first person singular of present and future is much more frequent than previously. Therefore, the *Thyestes* and *Phoenissae* may have been composed considerably later than the other six plays (possibly in 60–62).⁸⁷ All the other tragedies were written before 54, the latest possible date for the *Hercules furens*.⁸⁸

(to be continued)

Michael von Albrecht
Universität Heidelberg

⁸⁴ C. Reitz, *Die Literatur im Zeitalter Neros* (Darmstadt 2006) 54; R. J. Tarrant (ed.), *Seneca's Thyestes* (Atlanta 1985) 11, based on Fitch (J. G. Fitch, "Sense-Pauses and Relative Dating in Seneca, Sophocles, and Shakespeare", *AJPh* 102 [1981] 289–307).

⁸⁵ Fitch (n. 84) 306.

⁸⁶ R. Hartenberger, *De o finali apud poetas latinos ab Ennio usque ad Iuvenalem*. Diss. (Bonn 1911).

⁸⁷ Tarrant (n. 84) 13.

⁸⁸ *Ibid.*, 12.

ЕЩЕ РАЗ О ТЕРМИНЕ *ΓΝΟСТИΚ*. I

Понятие *гностики* (*γνωστικοί*)¹ в значении “христианские еретики особого толка” впервые появляется в наших источниках в последней четверти II в.² Нижеследующее представляет собой

¹ Прилагательное *γνωστικός* впервые встречаем у Платона (*Polit.* 258 E), у которого речь идет о двух видах знания – “знании практическом” (*πρακτική ἐπιστήμη / τέχνη*) и “знании познавательном”, или, скажем, “чистом знании” (*γνωστική ἐπιστήμη*).

Начиная с IV в. до н. э. формант *-ικός* активно использовался для создания философской лексики (“philosophy is the peculiar sphere of these adjectives <...> the sudden and extensive use of the termination *-ικός* is directly traceable to the greek philosophers from Comic Effect // *AJPh* 31 [1910]: 4, 430–431), и подавляющее количество этих новообразованных слов не употреблялось в повседневном обиходе; что такие слова сначала воспринимались большинством как необычные или даже смешные, свидетельствует Аристофан, пародируя язык софистов и выдумывая свои слова на *-ικός* (см., например: *Eq.* 1375–1381). К той же категории принадлежат и прилагательные на *-ικός*, образованные от существительных на *-τής* (*nomina agentis*) или от отглагольных прилагательных на *-τός* (подробнее см.: P. Chantraine. *La formation des noms en grec ancien* [Paris 1933] 387–396; A. Ammann. *-IKOS bei Platon. Ableitung und Bedeutung mit Materialsammlung* [Freiburg 1953]; B. Layton. *Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism* // L. M. White, O. L. Yarbrough [edd.], *The Social World of the First Christians. Essays in Honor of W. A. Meeks* [Minneapolis 1995] 336–337). Образовал ли Платон *γνωστικός* от *γνώσις* или от *γνώστης* – здесь, в конечном счете, неважно (см. Ammann. *Op. cit.*, 43: “*γνωστικός* direkt zu *γινώσκειν*”; ср. J. Holzhausen. *Gnostizismus, Gnosis, Gnostiker. Ein Beitrag zur antiken Terminologie* // *JAC* 44 [2001] 60: “aus dem Verbaladjektiv *γνωστός* zu *γινώσκειν*”); важно то, что если во времена Платона подобные словообразования еще могли вызывать улыбку, то уже в койне (см.: E. Mayser. *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*. Bd. 1. III. Teil: *Stammbildung* [Berlin–Leipzig 1970], где список таких слов занимает несколько страниц: 105–111), а особенно в Новом Завете слова на *-ικός*, ставшие во II–III вв. достоянием всего христианского богословия, занимают почетное место: *σαρκικός*, *σωματικός*, *ψυχικός*, *πνευματικός*, *καθολικός*, *λειτουργικός*, *αἰρετικός* и т. д.

² Слово не встречается ни в Септуагинте, ни в Новом Завете; им не пользуются ни апостольские отцы, ни апологеты; оно неизвестно апокри-

прежде всего собрание свидетельств (зачастую весьма непрозрачных с точки зрения значения термина) употребления этого слова во II–IV вв., сопровождаемое некоторыми выводами и предположениями.³

Самое раннее упоминание этого слова в интересующем меня значении, по всей вероятности, принадлежит философу-

фическим деяниям апостолов, не появляется ни в надписях, ни в документальных папирусах (см.: F. Torm. Das Wort *γνωστικός* // *ZNW* 35 [1936] 70; M. Smith. The History of the Term Gnostic // *Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference of Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–30, 1978*. Ed. by B. Layton. II: *Sethian Gnosticism* [Leiden 1981] 800). Смит выявил около десятка случаев употребления *γνωστικός* в греческой литературе от времени Платона до II в. н. э., отметив, что слово встречается только в философских текстах (так или иначе связанных с платонической традицией) в значении “leading to knowledge, resulting in knowledge, capable of knowing, cognizant of”, но ни разу не применяется к человеку (*ibid.*, 799–800; ср.: S. Pêtrement. *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* [Paris 1984] 492, а также Layton [прим. 1] 337: “...in its normative philosophical usage *gnostikos* was never applied to the human person as a whole, but only to mental endeavors, faculties, or components of personality”). Ср., однако, Holzhausen (прим. 1) 60, где автор, значительно пополняя собрание примеров у Смита, приводит один случай употребления этого слова у Галена применительно к человеку: ...*γνωστικός τῆς συστολῆς τῶν ἀρτηριῶν* (*Morb. temp.* 51: *CMG* 7, 430. 14 сл.).

³ Интересующему нас термину *гностик* посвящены многочисленные исследования: R. A. Lipsius. *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte* (Leipzig 1875) 191–225; Torm (прим. 2); N. Brox. *Гνωστικοί als häresiologischer Terminus* // *ZNW* 57 (1966) 105–114; M. Tardieu. Histoire du mot ‘gnostique’ // M. Tardieu, J.-D. Dubois. *Introduction à la littérature gnostique* (Paris 1986) 21–37; M. J. Edwards. Gnostics and Valentinians in the Church Fathers // *JTS* 40 (1989) 26–47; Layton (прим. 1); M. A. Williams. *Rethinking “Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton 1996) 31–43; Holzhausen (прим. 1); A. Marjanen. What is Gnosticism? From the Pastorals to Rudolph // A. Marjanen (ed.). *Was There a Gnostic Religion?* (Göttingen 2005) 10–13. О терминах *гносис* и *гностицизм*, литература о которых, можно сказать, необозрима, см., например: K. Rudolph, “Gnosis” and “Gnosticism” – the Problems of Their Definition and Their Relation to the Writing of the New Testament // *idem, Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze*. (Leiden 1996) 34–52; А. Л. Хосроев. *Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади* (М. 1991) 40–48; A. Khosroyev. *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte* (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 7, Altenberge 1995) 143–157; А. Л. Хосроев. *Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади*. (М. 1997) 254–285 (ср. 259 и 280 прим. 529 о

платонику Цельсу:⁴ среди многочисленных течений в современном ему христианстве,⁵ противостоящих “великой Церкви”,⁶ он

предложенном мною, но не прижившемся термине “Gnostizist” / “гностицист” только для обозначения находившихся вне Церкви христианских гностиков II–III вв.).

⁴ Трактат Цельса под названием “Истинное учение” (Ἀληθὴς λόγος), направленный против учения христиан, сохранил в пространных выдержках Ориген в своем сочинении “Против Цельса” (Κατὰ Κέλσου, около 248 г.; о времени написания см.: Eus. H. E. VI, 36, 2). Благодаря тому что Ориген, полемизируя со своим оппонентом, цитирует его фраза за фразой, значительная часть трактата Цельса дошла до нас в подлинном виде. О самом Цельсе мы не располагаем никакими сведениями, и на основе обрывочных свидетельств Оригена (который сам имел весьма смутное представление о том, кем именно был Цельс) можно только предположить, что Цельс написал свой трактат между 177 и 180 гг. или в Александрии, или в Риме (подробнее см.: *Origen. Contra Celsum*. Transl. with an Introduction and Notes by H. Chadwick [Cambridge 1980] XXII–XXIX). Не раз высказывалось предположение, что и Цельсу, и Иринею (ср. ниже прим. 16) источником служило утерянное теперь сочинение Иустина (ок. 145 г.) под названием Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρέσεων (ср.: Just., *l'Apol.* 26, 4); см., например: A. Le Boulluec. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II–IIIe siècles* 1–2 (Paris 1985) 454 прим. 62; Layton (прим. 1) 339 (“both using Justin Martyr’s lost Syntagma?”); ср., однако: A. N. B. Logan. *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism* (Edinburgh 1996) 36–39, где автор высказывается в пользу того, что сочинение было написано в Риме (с чем вполне можно согласиться; ср. ниже прим. 34), и против знакомства Цельса с “Синтагмой” Иустина. Подробнее о “Синтагме” см.: A. Hilgenfeld. *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums* (Leipzig 1884, repr. Darmstadt 1963) 21–30.

⁵ Цельс демонстрирует основательное знание положения дел внутри христианства: так, в числе известных ему христианских ересей он называет симониан (Σιμωνιανοί), последователей Маркеллины (Μαρκελλιανούς ἄπὸ Μαρκελλίνας; ср. ниже прим. 18), последователей Саломеи (ἄπὸ Σαλώμης), которых он называет гарпократианами (Ἄρτοκρατιανοί), последователей Мариам (ἄπὸ Μαριάμης; ср. ниже прим. 33), маркионитов (Μαρκιωνιστοί) и т. п. (*Cels.* V. 62). Под названием Ἄρτοκρατιανοί здесь определенно имеются в виду последователи египетского *гностика* Карпократа (Καρποκράτης, т. е. Καρποκρατιανοί), одной из последователей которого была вышеназванная Маркеллина, а не почитатели египетского бога Гора, грецизированной формой имени которого является Ἄρτοκράτης; при этом сам Цельс никак не связывает собственно *гностиков* с “последователями Маркеллины”, как это делает его современник Иринея (см. ниже прим. 18).

⁶ Всех этих маргиналов (см. пред. прим.) Цельс противопоставляет церковным христианам (οἱ ἄπὸ μεγάλης ἐκκλησίας; *Cels.* V. 59), которые,

называет и такое, приверженцы которого “называли себя *гностиками*” (ἐπαγγελλόμενοι εἶναι γνωστικοί: *Cels.* V. 61).⁷

Другой языческий философ, Порфирий,⁸ рассказывает, что слушателями Плотина в Риме⁹ “были среди многих других христиан”¹⁰

по его словам, составляют большинство (οἱ ἀπὸ τοῦ πλήθους: *ibid.*, V. 61). Впрочем, πλήθος, не имеющее при себе зависимых слов, уже в раннехристианских текстах могло иметь значение “община верующих” (начиная с *Деян* 15. 30; 19. 9); позднее это понятие выступает уже как *terminus technicus*; ср., например, *Ign. Ad Smyrn.* 8. 2, где читаем: ὄπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλήθος ἔστω, ὡσπερ ὄπου ἂν ᾦ Ἰησοῦς Χριστὸς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, т. е. “вселенская Церковь” (см. ниже прим. 76) состоит из отдельных “общин” верующих. Называя церковных христиан то οἱ ἀπὸ μεγάλης ἐκκλησίας, то οἱ ἀπὸ τοῦ πλήθους, не пользовался ли Цельс уже сложившейся терминологией своих оппонентов, показывая этим, что еретики были всего лишь разрозненными группами, противостоящими Церкви? Ср. ниже прим. 10 о слове πολλοί у Порфирия.

⁷ Ср., однако, Holzhausen (прим. 1) 62–63, где автор, на мой взгляд совершенно неубедительно, пытается показать, что “das Prädikat ‘Gnostiker’ fungiert hier nicht als Name für eine einzelne Sekte, sondern als Würdetitel” (ср. ниже прим. 46).

⁸ Сочинение Порфирия *Περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ*, написанное в 300–301 гг., служило своего рода введением к издаваемым им трудам учителя; Порфирий находился в школе Плотина в Риме с 263 по 268 г.

⁹ Толкованию этой крайне важной для понимания контекста фразы посвящена обширная научная литература; классической остается работа: H. Ch. Puech. *Plotin et les Gnostiques // Les sources de Plotin* (Genève 1960) 161–174 и дискуссия: 175–176 (ср.: *idem. Plotin et les Gnostiques // idem. En quête de la Gnose. I. La Gnose et le temps et autres essais* [Paris 1978] 85–109 с учетом последних работ); см. также: M. Tardieu. *Les Gnostiques dans la Vie de Plotin. Analyse du chapitre 16 // Porphyre. La Vie de Plotin. II. Études d'introduction, texte Grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie par L. Brisson [et al.]* (Paris 1992) 508 сл. (пословный комментарий к *Vit. Plot.* 16 и основательный обзор литературы до 1990 г.); однако лучшей, на мой взгляд, является статья: J. Igal. *The Gnostics and ‘the Ancient Philosophy’ in Porphyry and Plotinus // Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong* (London 1981) 138–149.

¹⁰ Мишель Тардьё по-новому расставил акценты в этой фразе и дал такой перевод: “Florissaient de son temps parmi les chrétiens, a. d’une part, des nombreux, autres (que les suivants); b. d’autre part, des hérétiques...”. По его убеждению, Порфирий в этом пассаже использовал лексику, которую он заимствовал у своих противников, и πολλοί (букв. “многочисленные”) в этом контексте выступает как *terminus technicus*, противостоя αἱρετικοί (см. след. прим.). Слово πολλοί применительно к “сообществу верующих в

и (христиане) еретики,¹¹ вышедшие из древней философии:¹² это Адельфий и Акилин¹³ и их последователи” (γεγόνασι δὲ

Христа” не раз употребляет Павел (*Римл* 12. 5: οἱ πολλοὶ ἐν σώμα ἔσμεν ἐν Χριστῷ; ср.: *1 Кор* 10. 17), и, таким образом, Порфирий противопоставляет правоверных христиан, которые тоже посещали школу Плотина, еретикам, которых правоверные не признавали (Tardieu [прим. 9] 507, 510–515).

Однако толкование, согласно которому *gen. part. τῶν Χριστιανῶν* относится как к πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, так и к αἰρετικοὶ δέ, представляется более очевидным. Игал (Igal [прим. 9] 138–139), подкрепляющий свое толкование примером из Лукиана (*De sacr.* 5: *ibid.*, 146 прим. 8), дает следующий перевод: “...many others besides and apart from the group of *hairetikoi* I am about to mention”. С этим согласен и Эдвардс (M. J. Edwards. *Neglected Texts in the Study of Gnosticism* // *JTS* 41 [1990] 34), который приводит в пример аналогичную конструкцию у Фукидида (III. 56. 1). К такому же выводу приходит Гуле-Казе (M.-O. Goulet-Cazé. *La syntaxe et le style de Porphyre dans la Vita Plotini* // *Porphyre. La Vie de Plotin*. II. *Études d'introduction, texte Grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie* par L. Brisson [et al.] [Paris 1992] 87–115, 91) в своем очерке синтаксиса *Vit. Plot.* и дает такой перевод: “Il y eut de son temps, parmi les Chrétiens, a côté de beaucoup d'autres, des hérétiques...”. Смит считал, что под еретиками имеются в виду “schismatic Platonists”, которых Порфирий “distinguishes from the ‘many Christians of many sorts’” (Smith [прим. 2] 805); совершенно неверно передает суть дела и такой недавний перевод: “During his time, there were not only many Christians, but also others – sectarians who rose above the old philosophy, those who followed Adelphius and Aculinus” (*Religions of Late Antiquity in Practice*. Ed. by R. Valantasis [Princeton 2000] 59); ср. также ниже прим. 44.

¹¹ Порфирий использует здесь не нейтральные слова, как αἰρετιστής или αἰρεσιώτης, которые в языческой литературе обозначали последователя той или иной философской или т. п. школы, а введенное Павлом (*Тим* 3. 10) слово αἰρετικός (единственный раз у Порфирия), ставшее у последующих христианских авторов исключительно обозначением отступника от подлинной веры; см.: Edwards (прим. 10) 34–35; Tardieu (прим. 9) 513 (без ссылки на Эдвардса); ср., однако: Igal (прим. 9) 139, 146 прим. 9 о том, что Порфирий употребляет здесь αἰρετικοὶ в традиционном значении: “adherents of a (philosophical-religious) school” (следуя за Puech 1960 [прим. 9] 175–176).

¹² В сочетании ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι под “древней философией” следует, конечно, понимать греческую философию, а медиальное причастие перфекта имеет здесь значение “deriving from (the ancient philosophy)” или т. п., а не “abandoned the old philosophy” (как, например, Logan [прим. 4] 46); подробнее см.: Igal (прим. 9) 139; Edwards (прим. 10) 35. По словам Порфирия, эти еретики претендовали на более глубокое знание философии, чем сам Платон, и считали, что последний не смог проникнуть в глубину умопостигаемой сущности (εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος; *Vit. Plot.* 16); ср. ниже прим. 84.

¹³ Попытки идентифицировать этих Адельфия и Акилина (без очевидных результатов) см.: Puech 1978 (прим. 9) 86–87; Tardieu (прим. 9) 518–

κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγγέμενοι, οἱ περὶ Ἀδέλφιον καὶ Ἀκυλῖνον <...>: *Vit. Plot.* 16). Полемике с их учением Плотин посвятил отдельное сочинение, и через тридцать с лишним лет, издавая труды своего учителя, Порфирий без раздумий дал этому сочинению название “Против *гностик*ов”, *Πρὸς τοὺς γνωστικούς* (= *Enn.* II. 9), признавая тем самым тот факт, что эти еретики так называли себя сами.¹⁴

520. Плотин (см. след. прим.) говорит о том, что эти *гностики*, принадлежащие теперь к кругу его друзей, до того, как прийти в его школу, уже исповедовали это учение, и недоумевает, почему они от этого учения до сих пор не отказались (*Enn.* II. 9. 10 [3–5]); Плотин видит их влияние на учеников, но обращает свою полемику не к ним, которых нельзя переубедить, а к верным ученикам, чтобы объяснить им ложность этого учения (*ibid.* [7–10]).

¹⁴ Это название находится в хронологическом списке трудов Плотина: *Porphy., Vita Plot.* 5, 16 (ср. ниже прим. 44). О том, что Порфирий при издании неверно разделил труды Плотина на книги, см.: R. Harder. *Eine neue Schrift Plotins // Hermes* 71 (1936) 1–10; автор показал, что нынешние трактаты III. 8 (30), V. 8 (31), V. 5 (32) и II. 9 (33) первоначально составляли одно сочинение.

Проблема с употреблением *γνωστικοί* в названии этого сочинения заключается, однако, в том, что сам Плотин в своей полемике ни разу не использует слово *гностик* и никогда не упрекает своих оппонентов в принадлежности к христианству; поэтому можно задать вопрос: а называли ли они себя сами *гностик*ами при Плотине, или Порфирий, который судил о христианстве не понаслышке (вспомним хотя бы его – дошедший, правда, только во фрагментах, но свидетельствующий о глубоком знании предмета – труд в 15-ти книгах *Κατὰ χριστιανῶν*, ок. 275 г.; собрание всех фрагментов см.: A. v. Harnack. *Porphyrius. Gegen die Christen, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate* = A. v. Harmack. *Kleine Schriften zur Alten Kirche // Opuscula.* IX. 2 [Leipzig 1980] 362–475; *idem, Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen* [1921] // *ibid.*, 475–493), знал и церковную ересиологическую традицию, из которой он и почерпнул, спустя годы, этот термин? Так думал, например, Смит (Smith [прим. 10] 805), который считал, что слово *γνωστικοί* Порфирий заимствовал у Ириния (см. ниже прим. 16). На том основании, что сам Плотин не пользуется этим термином, Хольцхаузен заключает: “scheint der Terminus *γνωστικός* keine oder nur eine geringe Rolle (в школе Плотина – *A. X.*) gespielt zu haben” (Holzhausen [прим. 1] 67). Однако, скорее всего, Плотин был просто поражен наглостью своих оппонентов, претендовавших на создание “своей собственной философии” (*ἰδίαν φιλοσοφίαν*: *Plot. Enn.* II. 9. 6 [11–12]) и присвоивших себе такое имя, и сознательно избегал его употребления в своей полемике.

Свидетельства христианских авторов дополняют эту картину.¹⁵ Так, Иринея Лионский,¹⁶ современник Цельса, утверждает, что “*гностиками* называли себя” последователи Карпократа,¹⁷ а точнее последователи его ученицы Маркеллины, которая,

¹⁵ При этом всегда следует иметь в виду, что из обширной полемической литературы сохранилось далеко не все. Так, например, Тертуллиан говорит о том, что для написания своего трактата “Против валентиниан” он пользовался трудами Иустина (очевидно, “Синтагмой”; ср. выше прим. 4), Мильтиада, Прокула и Иринея (*Adv. Val.* 5. 1), однако, исключая Иринея, эти полемические сочинения до нас не дошли. Та же судьба постигла и труд Агриппы Кастора против Василида (Κατὰ Βασιλείδου ἔλεγχος), бывший еще в распоряжении Евсевия (*Eus. H. E.* IV. 7. 6; ср.: *Hier. Vir. ill.* 21), и пространный труд Гегесиппа, старшего современника Иринея, под названием Ὑπομνήματα (*Eus. H. E.* IV. 8. 2; ср.: *Hier. Vir. ill.* 22), и т. д.

¹⁶ Написанный около 185 г. по-гречески полемический труд Иринея “Обличение и опровержение ‘лжеименного знания’” (“Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως”) является основным источником наших знаний о христианских ересях II в. Уже Липсиус (R. A. Lipsius. *Zur Quellenkritik des Epiphanius* [Wien 1865]) показал, что одним из основных источников для Иринея могла быть “Синтагма” Иустина (ср. выше прим. 4, 15), но скорее всего – какой-то другой более поздний “каталог ересей”; сам Иринея среди своих источников называет сочинения (ὕπομνήματα) учеников Валентина и устные беседы с ними (*Adv. haer.* I. Praef. 2). Подробно о современном состоянии вопроса см.: F. Wisse. *The Nag Hammadi Library and Heresiologists* // *VC* 25 (1971) 205–223.

Полностью текст Иринея сохранился только в латинском переводе (*Adversus haereses*), время составления которого может быть определено лишь приблизительно: не позднее 422 г., когда Августин цитировал его в своем трактате “Против Юлиана”; греческий текст дошел лишь в цитатах у последующих христианских авторов (Ипполит, Евсевий, Епифаний, Феодорит): так, они сохранили ³/₄ первой книги, которая содержит подробное изложение различных ересей. Подробно о состоянии текста см.: Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre IV. Édition critique...* sous la direction A. Rousseau avec la collaboration de B. Hemmerdinger et al. I: *Introduction, notes justificatives, tables* (SC 100, Paris 1965). Ниже я буду цитировать греческий текст, а в случае, если он не сохранился, – латинский.

¹⁷ По свидетельству Климента, Карпократ происходил из Александрии (*Strom.* III. 5. 2), а Феодорит говорит, что его ересь процветала в царствование Адриана (*Haer. fab.* I. 5 [352 D]). Евсевий, ссылаясь на слова Иринея, называет Карпократа “отцом другой ереси, названной ересью *гностиков*” (...Καρποκράτην, ἑτέρας αἰρέσεως τῆς τῶν γνωστικῶν ἐπικληθείσης πατέρα: *H. E.* IV. 7. 9). Подробный разбор учения Карпократа см.: W. A. Löhr. *Epiphane's Schrift “Περὶ δικαιοσύνης”* (= Clemens Alexandrinus, *Str.* III. 6. 1–9. 3) // *Logos. Festschrift für L. Abramowski*. Hg. von M. C. Brennecke et al. (Beihefte zur *ZNW* 67, Berlin – New York 1993) 12–29.

придя в Рим при папе Аниките (т. е. между 154–165 гг.), “совратила многих” (Marcellina, quae Romam sub Aniceto venit, cum esset huius (Карпократа – А. Х.) doctrinae multos exterminavit. Gnosticos se autem vocant: *Adv. haer.* I. 25. 6).¹⁸

В другом месте Ириней говорит о том, что Валентин был первым, кто “приспособил к своему учению основные положения так называемой *гностической* ереси” (ἀπὸ τῆς λεγομένης γνωστικῆς αἰρέσεως τὰς ἀρχὰς εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου μεταρμόσας: *Adv. haer.* I. 11. 1),¹⁹ с которой последователи Валентина затем вошли в догматические противоречия.²⁰

Наконец, он еще раз говорит о *гностиках* [Барбело]²¹ (правда, здесь нет речи о том, что так называли они себя са-

¹⁸ Вспомним, что уже Цельс воспринимал карпократиан и последователей Маркеллины как две разные ереси (см. выше прим. 5).

¹⁹ Впрочем, сочетание “гностическая ересь” могли применять к себе сами ее последователи, и в этом случае слово “ересь” не содержало в себе никаких отрицательных коннотаций и означало “гностическая философская школа”. Далее, изложив учение Валентина, Ириней говорит: “(Валентин) учил подобно лжеименным *гностикам*, о которых мы еще будем говорить” (ἐδογματίσεν ὁμοίως τοῖς ῥηθησομένοις ὑφ’ ἡμῶν ψευδοῦμοις γνωστικοῖς: *ibid.*). Очевидно, что под этими *гностиками* Ириней имел в виду не последователей Карпократа (ср. выше прим. 17, 18), а учение тех анонимных *гностиков*, которое он будет описывать в I. 29 (см. ниже прим. 22). Ириней не связывает эту “гностическую ересь” ни с каким конкретным родоначальником и, кажется, ничего не знает о времени ее возникновения.

²⁰ По свидетельству Иридея, спор валентиниан с “их (духовными) отцами, которых ложно называют *гностиками*” (patres eorum falso cognominati gnostici) возник по поводу порядка истечения эманаций: истекло ли Слово из Человека (ex Homine Verbum), или из Слова – Человек (ex Verbo Nominem emissum: *Adv. haer.* II. 13. 10; об этой мифологеме валентиниан см. *ibid.*, I. 12. 3). О том, что в латинском тексте речь идет о споре валентиниан с *гностиками*, а не *гностиков* между собой (pugnant adversus invicem), см.: Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre II. Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau. I (SC 293, Paris 1982) 252.*

²¹ multitudo gnosticorum Barbelo (*Adv. haer.* I. 29. 1; греч. Βαρβηλώ или т. п.); об этой ключевой фигуре в мифологической системе *гностиков*, которая является “матерью всех живущих” (Eriph., *Pan.* 26. 10. 10), см., например: L. Cerfaux. Barbelo-Gnostiker // *RAC I* (1950) 1176–1180; различные варианты этимологии слова см.: Logan (прим. 4) 98–100. Однако присутствие Barbelo в этом пассаже вызывает сомнение и, как предположил уже Харви (*Sancti Irenaei Libros quinque adversus Haereses. Ed. W. W. Harvey. I [Cantabrigiae 1857] 221 прим. 2),* слово могло попасть в текст случай-

ми), на сей раз с подробным изложением их системы,²² прибавляя к этому не менее подробный рассказ еще о двух

но, первоначально будучи написано на полях как глосса, отмечающая, что Барбело будет играть далее главную роль (подробнее см.: Irénée de Lyon. *Contre les hérésies. Livre I. Édition critique* par A. Rousseau et L. Doutreleau. I [SC 263, Paris 1979] 296–300). Но тогда в исправном тексте речь шла просто о *гностиках*, как и в цитированных ранее местах, где Ириней использовал слово без каких бы то ни было к нему добавлений. Ср., однако, Holzhausen (прим. 1) 69, где автор защищает чтение *Gnostici Barbelo*, предполагая, что в греческом оригинале стояло чтение $\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\omicron\iota$ (τῆς?) Βαρβηλώ; это чтение, считает Хольцхаузен, подтверждается словами Иринея (*Adv. haer.* I. 29. 1–31. 2), которыми он заканчивает свое описание богословской системы этих еретиков: “Вот от таких матерей, отцов и праотцов произошли последователи Валентина” (*ibid.*, I. 31. 3; ср. выше прим. 19); в сочетании “a talibus matribus” автор видит ироническую отсылку к Барбело. Надо, однако, заметить, что имя *Barbelo* в латинском переводе Иринея всегда склоняется (3 раза в асс.: *Barbelon*; 1 раз в dat.: *Barbeloni*) – таким образом, и в этом тексте следовало бы ожидать форму *gnostici Barbelonis*.

Другое важное свидетельство Иринея гласит: “Вот таковы учения тех, от которых, как Лернейская гидра (этот многоголовый зверь), родилась школа Валентина” (*Tales quidem secundum eos sententiae sunt: a quibus, velut Lernaea hydra, multiplex capitibus fera [de] Valentini scola generata est: Adv. haer.* I. 30. 15). Издатели (Rousseau–Doutreleau 1979 [см. выше] 311; *ibidem* [прим. 20] 384) убирают из рукописного чтения, принятого в раннем издании (Harvey [см. выше] 241), предлог *de* (хотя чтение и засвидетельствовано всеми рукописями) на том основании, что в противном случае текст следовало бы понимать так: “из школы Валентина” возникло все многообразие *гностиков*, – а это противоречит предыдущим свидетельствам Иринея. Однако именно такой греческий текст Иринея был у Феодорита: “Из семян Валентина (ἐκ τῶν Βαλεντίνου σπέρματων) появилась грязь так называемых барбелиотов (βαρβηλιωτῶν)...” (*Haer. fab.* 13 [361 C]).

См., однако: С. Marksches. *Nochmals: Valentinus und die Gnostikoi. Beobachtungen zu Irenaeus, Haer.* I. 30. 15 und Tertullian, *Val.* 4. 2 // *VC* 51 (1997) 180–182: автор, отстаивая свое убеждение, что мифологическая система валентиниан началась лишь с Птолемея (см. выше прим. 20), считает, что фраза понятна и с предлогом *de*, и толкует ее так: из учений *гностиков* (a quibus), а также из школы Валентина (de Valentini scola) возникла многоголовая гидра, под которой Ириней имеет в виду школу Птолемея, ученика Валентина. Ср.: Pétremant (прим. 2) 494–495: “Telle que se présente ce texte, rien ne nous oblige à penser que la bête sauvage soit l’école de Valentin elle-même”, но С. Петреман строит свои выводы на убеждении, что Валентин предшествовал ереси *гностиков* (резюме этих выводов см.: *ibid.*, 318, 498). Ср. также: Holzhausen (прим. 1) 68, где автор с многочисленными примерами показывает, что сочетание *fera de Valentini scola* следует понимать не как “чудовище из школы Валентина”, а как “чудовищная школа Валентина” (das “Untier der valentinianischen Schule”).

²² Уже Карл Шмидт показал, что в основе этого изложения мифологической

похожих системах,²³ не давая им при этом никакого названия.²⁴

системы гностиков лежит переведенное с греческого и дошедшее по-коптски гностическое сочинение (ставшее известным ему в самом конце XIX в., но изданное лишь в 1955 г.; греческий оригинал утерян) под названием “Апокриф Иоанна” (παποκρυφον ἰωαννης: BG 8502. 2), см.: С. Schmidt. *Irenäus und seine Quelle in adv. haer. I. 29 // Philotesia. Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht*. Hrsg. von A. v. Harnack et. al. (Berlin 1907) 317–336. Теперь в нашем распоряжении имеются четыре копии текста (еще три сохранились среди текстов из Наг Хаммади: *ННС* II. 1, III. 1, IV. 1; все рукописи датируются IV в.), причем в двух редакциях, и это, вне сомнения, свидетельствует о его большой популярности и авторитете (во всех рукописях из Наг Хаммади сочинение стоит первым) у христиан разных толков. Сопоставление рассказа Иринея и “Апокрифа” позволяет установить, насколько добросовестно передавал свой источник Иринея (он парафразировал и сокращал оригинал, но в его работе нигде нельзя обнаружить “eine beabsichtige Entstellung der gegnerischen Ansichten”: Schmidt [см. выше] 336). Таким образом, имея в распоряжении оригинальный текст *гностиков* и подробные отчеты Иринея об их системе и о системе Валентина, мы можем, сопоставляя эти данные, утверждать, что Валентин действительно “приспособил к своему учению основные положения так называемой *гностической ереси*” (см. выше прим. 19 и в прим. 21 точку зрения С. Петреман).

²³ Причем здесь Иринея говорит о том, что данные он черпал из сочинений этих еретиков, которые ему удалось раздобыть (*collegi eorum conscriptiones: Adv. haer. I. 31. 2*). Виссе поставил под сомнение надежность этого свидетельства и считал, что источником Иринею служил какой-то ересиологический труд: “Chapters 29–31. 2 must have been added by a person with a similar interest who had some good Gnostic sources available to him” (Wisse [прим. 16] 215); убедительные возражения см.: Ph. Perkins. *Ireneus and the Gnostic. Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One // VC 30* (1976) 197–199, где автор приходит к выводу, что Иринея действительно пользовался гностическими сочинениями, но поскольку в них не было названия секты их авторов, то “Ireneus simply refers to them as ‘Gnostics’” (*ibid.*, 200).

²⁴ *Adv. haer. I. 30. 1–14* и *I. 31. 1–2*; эти две группы анонимных еретиков вводятся словами: *alii <...> loquuntur (I. 30. 1)*; *alii <...> dicunt (I. 31. 1)*, и можно думать, что Иринея не рассматривал их как разные ереси, отличные от *гностиков*: для него все три – *гностики* различных ответвлений (ср. ниже в прим. 31 свидетельство Ипполита о том, что ересь наасенов раскололась на ператов и сифиан); ср. также: Pétremont (прим. 2) 482: “...on peut les regarder comme des formes d’une même hérésie”; Edwards (прим. 3) 28: “...‘others’, whom Irenaeus does not define more closely, and who may therefore be regarded as further offshoots of the ‘Gnostic’ heresy”.

Однако ересь не может оставаться анонимной (иначе с кем полемизировать?), и в сочинении под названием “*Adversus omnes haereses*” (приписываемое Тертуллиану, но, по-видимому, являющееся сокращенным

Однако Ириней даже не пытается объяснить, в каких отношениях были *гностики*-карпократиане и *гностики* [Барбело], и анализ доступных свидетельств также не проливает света на этот вопрос.

Климент Александрийский²⁵ утверждает, что *гностиками* называли себя последователи некоего Продика: οἱ ἀπὸ Προδίκου ψευδῶνύμως γνωστικούς σφᾶς αὐτοῦς ἀναγορεύοντες (*Strom.* III. 30. 1).²⁶ С этим, кажется, был согласен и Тертуллиан, который выделял *гностиков* (очевидно, с Продиком во главе) в

латинским переводом утерянного ересиологического труда Ипполита Римского "Синтаγμα": Σύναγμα κατὰ αἱρέσεων; его упоминает Фотий в *Bibl.* 121; подробнее: Hilgenfeld [прим. 4] 9–15) еретики, учение которых весьма напоминает первую анонимную ересь у Иринея, названы уже офитами (*Ophitae: Quinti Septimi Florentinis Tertulliani opera, ex rec. A. Kroymann, III [Vindobonae–Lipsiae 1906] 216. 3*); по словам Епифания, ересь офитов (αἱρέσις Ὀφίτων) вышла "из ереси Николая, ереси *гностиков* и ересей, которые были до них" (ἀπὸ τῆς τοῦ Νικολάου καὶ Γνωστικῶν καὶ τῶν πρὸ τούτων αἱρέσεων: *Pan.* 37. 1. 2); Феодорит, объединив офитов и сифиан в одну ересь ("О сифианах, или офиавах, или офитах": *Περὶ Σηθιανῶν, ἢ Ὀφιανῶν, ἢ Ὀφιτῶν: Haer. fab.* I. 14), был первым из ересиологов, кто атрибутировал ересь I. 30. сифианам. – Учение этих офитов имеет, однако, очень мало общего с учением наасенов, о котором говорит Ипполит (см. ниже прим. 30).

²⁵ В своем сочинении "Строматы" (*Στρωματεῖς*, около 200 г.) Климент оставил нам гигантское собрание свидетельств и цитат из сочинений античных и раннехристианских авторов, сочинения которых до нас не дошли. В изложении ересей он настолько самостоятелен, что у исследователей не было никакой необходимости делать его зависимым от предшествующей ересиологической традиции (Hilgenfeld [прим. 4] 40).

²⁶ Об этом загадочном персонаже, время и место деятельности которого нам неизвестно, Климент вспоминает еще раз, когда говорит о том, что последователи ереси Продика (οἱ τῆν Προδίκου μετιόντες αἱρέσιν) хвалятся тем, что имеют у себя апокрифические книги Зороастра (*Βιβλούς ἀποκρύφους: Strom.* I. 69. 6; ср. ниже прим. 44), а в другом месте замечает, что к опровержению ереси Продика, последователи которой, исповедуя "нечестивый гносис" (ἡ ἀνόσιος γνῶσις), считали молитву не нужной, он вернется в дальнейшем (*Strom.* VII. 41. 1–3), но его обещание остается невыполненным.

Карл Шмидт заметил по поводу этого персонажа: "Ohne Zweifel muss aber Prodicus zur Zeit des Clemens als hervorragendes Haupt und vielleicht auch als Verfasser von gnostischen Schriften eine gewisse Bedeutung gehabt haben; späterhin jedoch ist sein Name spurlos verschwunden, weil er wie seine Anhänger sich den Ehrennamen γνωστικοί beilegten" (Schmidt [прим. 22] 57). Связь Продика с Александрией, предложенная Квиспелом ("It would seem that Prodicus was a teacher of Alexandrian sectarians who styled

особую ересь, но неизменно рядом с ними ставил и валентиниан (Tert. *Scorp.* 1. 5):

Когда вера горит и Церковь охвачена огнем <...> тогда совершают вылазки гностики, тогда выползают наружу валентиниане (tunc Gnostici erumpunt, tunc Valentiniani proserpunt).²⁷

В другом месте “Стромат” Климент говорит о том, что знаменитый глава какой-то ереси также называл себя *гностиком* (не приводя при этом его имени),²⁸ а в “Педагоге” дважды, казалосьсь

themselves ‘Gnostics’...”: G. Quispel. *Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John // Rediscovery of Gnosticism* [прим. 2]. I: *The School of Valentinus* [Leiden 1980] 119), на основании имеющегося в нашем распоряжении скудного материала не может быть ни доказана, ни опровергнута.

Хольцхаузен считает, что здесь, как и в случае с *Cels.* 61 (см. выше прим. 7), “die Selbstbezeichnung ‘Gnostiker’ nicht als Name aufzufassen ist” (Holzhausen [прим. 1] 64), ссылаясь при этом на Clem. *Paed.* I. 32. 2 и I. 52. 2 (ср. ниже прим. 29).

²⁷ См. также: *De anima* 18. 4: haeretica semina Gnosticorum et Valentinianorum); в *Adv. Val.* 39. 2 находим еще одно свидетельство того, что Тертуллиан рассматривал эти две ереси как тесно между собой связанные: “И вот таким образом произрастая, учения валентиниан уже выросли в дебри гностиков” (Atque ita inolescentes doctrinae Valentinianorum in silvas iam exoleverunt Gnosticorum). См. также противопоставление: *Prodicus aut Valentinus* (*Scorp.* 15. 6) или *Adv. Prax.* 3, где Тертуллиан говорит про о “валентинах и продиках” (Valentinos et Prodicos), используя эти имена как нарицательные.

²⁸ ὁ ταύτης (scil. αἰρέσεως) προϊστάμενος <...> ὁ γενναῖος οὗτος γνωστικός (ἔφασκε γὰρ δὴ αὐτὸν καὶ γνωστικὸν εἶναι)... (*Strom.* II. 117. 5); этот гностик учил, что для того, чтобы победить в себе плотские удовольствия (ἡδονή), вовсе не следует от них воздерживаться; далее Климент говорит о том, что “в блуде живут” последователи Николая (*ibid.*, II. 118. 5; ср.: *ibid.*, III. 25. 6, а также *Iren.*, *Adv. haer.* I. 26. 3; речь идет об одном из семи первых диаконов, назначенных апостолами [Деян 6. 5], который, согласно ересиологической традиции, как и Симон Маг, был родоначальником всех ересей), но видеть в этом анонимном гностическом учителе самого Николая нет оснований, поскольку, по словам Климента, николаиты извратили его моральное учение, суть которого состояла в том, чтобы “отсекать удовольствия и вожеления” (κολοῦειν <...> τὰς τε ἡδονὰς τὰς τε ἐπιθυμίας: *ibid.*, II. 118. 4; ср. III. 26. 1).

Вероятно, что под “знаменитым гностиком” Климент имел в виду или Карпократа (ср. выше прим. 17, 18), последователи которого, по свидетельству ересиологов, проповедовали “общность жен” (*Strom.* III. 10. 1; ср.: *Iren. Adv. haer.* I. 25. 3), или, вероятнее, все того же Продика, что подтверждается свидетельством Феодорита, который в главе “О Продике” (Περὶ Προδίκου), цитируя Климента (см. выше прим. 26), говорит о том, что

бы мимоходом, упоминает каких-то *гностиков*, за которыми, по всей вероятности, скрываются валентиниане.²⁹

Продик, последователи которого называли себя *гностиками*, “установил общность жен”, и в этом он следовал за Карпократом (*Haer. fab.* I. 6 [353B]). Этот загадочный Продик, по словам Феодорита, “создал ересь так называемых адамитов” (τὴν τῶν καλουμένων Ἀδαμιτῶν συνεστήσατο ἄρεσιν: *ibid.*, I. 6 [352 D]) – об адамитах Феодорит почерпнул информацию у Епифания (*Pan.* 52), но о Продике там нет никакого упоминания.

²⁹ Однако именно эти два места, удивительным образом пропущенные всеми исследователями, заслуживают особого внимания. В одном из них Климент говорит: “Я дивлюсь иногда на некоторых, что они дерзают называть себя совершенными и *гностиками*, думая, что они мудрее апостола...” (Ἐμοὶ δὲ καὶ θαυμάζειν ἔπεισιν ὅπως σφᾶς τελείους τινὲς τολμῶσι καλεῖν καὶ γνωστικούς, ὑπὲρ τὸν ἀπόστολον φρονοῦντες...: *Paed.* I. 52. 2), ясно давая понять, что *гностики* – это самоназвание; Вильямс, ссылаясь на этот пассаж, характеризует его как “a vague reference” (Williams [см. прим. 3] 273 прим. 36), однако, если рассмотреть приведенное место в контексте, то эта “ссылка” не покажется “неопределенной”.

Глава VI первой книги “Педагога” (*Paed.* I. 25–52) посвящена полемике с теми, “которые чванятся (своим) гносисом” (οἱ εἰς γνῶσιν πεφυσιωμένοι: *Paed.* I. 25. 1; ср.: *1Кор* 8. 1: ἡ γνῶσις φυσιοῦ) и считают “церковных христиан” несмышленими детьми (νήπιοι): одним словом, речь идет здесь о полемике с *гностиками*. Второй пассаж позволяет уточнить, с какими именно *гностиками* идет спор: приведя цитату из *Гал* 3. 26–28 (πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ...), Климент продолжает: “нет в этих словах (апостола) ни *гностика*, ни душевного, но все, оставившие плотские желания, равны и (все являются) духовными у Господа” (Οὐκ ἄρα οἱ μὲν γνωστικοί, οἱ δὲ ψυχικοὶ ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ, ἀλλ’ οἱ πάντες ἀποθέμενοι τὰς σαρκικάς ἐπιθυμίας ἴσοι καὶ πνευματικοὶ παρὰ τῷ κυρίῳ: *Paed.* I. 31. 2). К этому спору Климент возвращается в “Строматах”, теперь уже прямо называя оппонентов: “Валентиниане, считая веру (τὴν πίστιν) уделом простецов (τοῖς ἀπλοῖς), т. е. нас (церковных христиан – А. Х.), только себе, спасаемым по природе (τοῖς φύσει σωζομένοις), поскольку они имеют в себе отличное (от нас) семя (τοῦ διαφέροντος <...> σπέρματος), хотя присвоить право на *гносис* (τὴν γνῶσιν), который, по их словам, далеко отстоит от веры, как духовное от душевного (τὸ πνευματικὸν τοῦ ψυχικοῦ)” (*Strom.* II. 10. 2). Ранее Ириней уже высказывался по этому поводу: валентиниане, считая себя “душевными людьми, имеющими совершенное знание о Боге (οἱ πνευματικοὶ ἄνθρωποι, οἱ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες περὶ θεοῦ)”, “душевными людьми, которые крепки делами и голой верой и не имеют совершенного знания”, называют “нас, принадлежащих церкви” (οἱ ψυχικοὶ ἄνθρωποι, οἱ δι’ ἔργων καὶ πίστεως ψιλῆς βεβαιούμενοι, καὶ μὴ τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχοντες: εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς λέγουσι: *Adv. haer.* I. 6. 1–2).

Впрочем, такими терминами, как “совершенные”, “духовные” и т. п.,

Анонимный автор, которого современные исследователи почти единодушно отождествляют с Ипполитом Римским,³⁰ свидетельствует о том, что “наасены”³¹ называли себя *гностика-*

пользовались еретики и за пределами валентинианства; см. ниже прим. 32, 36, 37, 38.

³⁰ Та часть большого сочинения под названием “Обличение всех ересей” (Ὁ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος), в которой опровергаются многочисленные раннехристианские ереси (книги IV–X), стала известна лишь в 1841 г. и дошла до нас в единственной рукописи XIV в.; в ней имя автора не указывается. Книга I того же сочинения, названная Τὰ φιλοσοφοῦμενα и посвященная обзору греческой философии начиная с Фалеса, была известна уже византийскому автору XII в. и дошла до нас в 5 рукописях XIV–XVI вв.; некоторые рукописи этой книги, представляющей второстепенный интерес для исследователя раннего христианства, сохранили имя автора: им назван Ориген; под этим именем текст и был издан в 1851 г.: *Origenis Philosophumena sive Omnium haeresium refutatio*, e codice Parisino nunc primum edidit Em. Miller (Oxonii 1851). Сразу же после публикации авторство Оригена было признано исследователями не выдерживающим критики (ср. в старой научной литературе: Pseudo-Origenes), и теперь (на основе весьма солидных аргументов; так, например, сам автор говорит о себе, что он был римским епископом [возможно, он сам провозгласил себя антипапой], который противостоял реформам папы Каллиста [217–222]) сочинение почти единодушно приписывается Ипполиту Римскому (ученику Ириней [?]; см.: Phot. *Bibl. cod.* 121: μαθητῆς Εἰρηναίου ὁ Ἰππόλυτος), а временем составления “Обличения” условно считается 225 г. Подробно см.: J. Bergman. *Kleine Beiträge zum Naassenertraktat // G. Widengren (ed.). Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm, August 20–25 1973 (Stockholm 1977) 74–75; Hippolytus. Refurtatio omnium haeresium*. Ed. by M. Marcovich (PTS 25, Berlin – New York 1986) 8–17. Далее я буду называть автора Ипполитом, помня, однако, о том, что это отождествление остается всего лишь гипотезой.

³¹ Автор поясняет, что название ереси происходит от евр. *nahas* = греч. ὄφις, т. е. “змея” (<οἱ> ἐπικληθέντες Ναασηνοί, τῇ Ἑβραϊδι φωνῇ οὕτως ὠνομασμένοι – νάας γὰρ ὁ ὄφις καλεῖται: *Ref.* V. 6. 4), отсюда и офиты. К сожалению, Ипполит, подробно излагая их систему, ничего не говорит нам о том, в каких краях и когда возникла эта ересь (ср., например: J. Frikel. *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift [NHS 19, Leiden 1984] 8*: “Man wird dabei an Alexandrien oder Rom denken”), но сообщает, что она быстро раскололась на различные течения (*ibid.*, V. 6. 4; V. 11. 1), к которым принадлежали ператы (*ibid.*, V. 12. 1 сл.) и сифиане (*ibid.*, V. 19. 1 сл.). Феодорит неожиданно связывает наасенов не с офитами, а с барбеллиотами, говоря о том, что они назывались еще и Ναασίνοί (*Haer. fab.* I. 13 [361C]), что удивило уже Мосхайма (заметим, что *Refutatio* Ипполита станет известна лишь через сто лет; см. пред. прим.), который посчитал, что Феодорит по ошибке включил слово в этот, а не в следующий раздел, повествующий об офитах: J. L. von Mosheim. *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen*

ми”³² на том основании, “что только они одни познали глубины” (ἐπεκάλεσαν ἑαυτοὺς γνωστικούς, φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν: *Ref.* V. 6. 4).³³

Итак, эти независимые свидетельства, отстоящие друг от друга по крайней мере на три поколения и вышедшие из-под пера как чуждых христианству авторов, так и тех, кто отстаивал христианское учение, говорят, совершенно очевидно, в пользу того, что в конце II – середине III вв. *гностиками* называли себя некоторые группы христиан.³⁴

Вместе с тем, в большом собрании гностических текстов, которыми мы теперь располагаем, мы ни разу не встретим слова *гностики*³⁵ как самоназвание их авторов.³⁶ Они предпочитали

Ketzergeschichte (Helmstedt 1746 = Neu hrsg. u. eingeleitet von M. Mulsow, Hildesheim 1998–1999) 119–120.

³² οἱ Ναασσηνοὶ <...> οἱ ἑαυτοὺς γνωστικούς ἀποκαλοῦντες (*Ref.* V. 2; V. 11. 1); наасены называли себя еще и “единственными совершенными” (μόνοι τέλειοι: *ibid.*, V. 8. 9; ср. V. 9. 3), и “единственными совершенными гностиками” (μόνοι <οἱ> γνωστικοὶ τέλειοι: *ibid.*, V. 8. 29) и “духовными” (ἐσμέν <...> οἱ πνευματικοί: *ibid.*, V. 9. 21), и “единственными (подлинными) христианами” (см. ниже прим. 79).

³³ Сами наасены так определяли суть своего учения: “Начало совершенства – это познание человека, а знание Бога – это венец совершенства” (*Ref.* V. 6. 6). Это знание “Иаков, брат Господа, передал Мариам” (*ibid.*, V. 7. 1); ср. выше прим. 5 о последователях Мариам (*Cels.* V. 62). Очевидно, что речь идет о Марии Магдалине, которая как восприемник откровения часто выступает в гностических сочинениях; интересно заметить, что в апокрифических “Деяниях Филиппа” она вместе с Филиппом “отправляется в страну офиаи” (εἰς τὴν χώραν τῶν Ὀφιαίων: *ActPhil* VIII. 15. 3 [v]); еще один раз форму Ὀφιαίων употребляет Феодорит, см. выше прим. 24.

³⁴ Если мы вспомним, что при папе Гигине (т. е. в 137–142 гг.) в Рим из Александрии пришел Валентин, процветал здесь при папе Пии и учил до времени папы Аникиты (т. е. до 154–165 гг.; *Valentinus enim venit Romam sub Nigino, increvit vero sub Pio et prorogavit tempus usque ad Anicetum: Iren. Adv. haer.* III. 4. 3), что в то же время пришла в Рим и Маркеллина (ср. выше прим. 18), что какие-то гностики находились (по крайней мере, в 263–268 гг.) в школе Плотина в Риме, и, наконец, если допустить, что в Риме писали свои трактаты Цельс (см. выше прим. 4) и Ипполит (см. выше прим. 30), то становится очевидным, что именно с этим городом (наряду, конечно, с Александрией; ср. выше прим. 17 и ниже прим. 84) *гностики* были связаны по преимуществу.

³⁵ Исключением является пассаж из *ThomAth* 138. 15–16 (*NHC* II. 7), где Спаситель говорит апостолу Иуде Фоме: “И назовут тебя ‘знающим себя самого’” (πρὸς σοῦνε εἶρεν ἴνιν ἴνοεν), где за словом *πρὸς σοῦνε* вполне могло стоять греческое *γνωστικός*.

³⁶ Один из возможных ответов на вопрос, почему мы встречаем это обозначение у церковных авторов, но не находим его в гностических

давать себе другие имена, а именно: “духовные”,³⁷ “избранные”,³⁸ “совершенные”,³⁹ “дети света”,⁴⁰ “дети Бога”,⁴¹ “семья Сифа”⁴² и т. п.⁴³

текстах, см. Layton (прим. 1) 340: “The answer lies in the fact that the name Gnostic was the name par excellence of the members of the *haireisis*, their proper name. As such, its function was not to convey information about what they were like, but rather to express their distinctiveness as a group <...>. The claim to supply (or have) gnosis was absolutely banal, but the use of Gnostikos as a proper name was distinctive”; поскольку эти псевдоэпиграфические или анонимные тексты касаются преимущественно мифологии и метафизических событий, то “in such compositons, there is no context in which second-century school name such as Gnostikos might naturally occur”. Пирсон напоминает, что подобное положение дел мы видим в случае с ессенами, которые предпочитали называть себя “детьми света” (ср. ниже прим. 40) или т. п., но нигде в кумранских текстах мы не найдем их самоназвания (В. А. Pearson. *Gnosticism as a Religion // idem. Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt* [New York – London 2004] 215).

³⁷ О том, что валентиниане делили человечество на три рода: “духовный”, “душевный”, “материальный” (πνευματικός, ψυχικός, ὑλικός) и себя причисляли к первому, давно было известно из церковных авторов (Iren. *Adv. haer.* I. 7. 5; Clem. *Exc. Theod.* 54. 1–2, 56. 2–3). Теперь это надежно подтверждается оригинальными текстами, где из трех этих родов “духовный” занимает высшее положение: “Духовный род (πνευματικὸν γένος) – это как свет от света и как дух (πνεῦμα) от духа <...>. (Этот род) тотчас получил знание (πσαῦνε = ἡ γνῶσις) в откровении”, – так говорит автор валентинианского *TracTri* 118. 29–38 (NHC I. 5); подобное находим и в невалентинианском гностическом трактате, где речь идет о трех Адамах — прообразах будущего человечества: πνευματικός, ψυχικός, χοικός (= ὑλικός) (NHC II. 5: *OrigWorld* 117. 28–35). Свою причастность Духу выражали и такими сочетаниями, как ψνρ ππῆ “товарищ по Духу” (NHC VII. 2: *TreatSeth* 50, 24; 70. 9), называя так своих единоверцев, а свое сообщество называли “духовным товариществом” (†ππψνρ ππῆ: NHC VII. 3: *ApocPetr.* 79. 2–3).

³⁸ πωτ[π], πτωτῆ [= ἐκλεκτοί] (NHC VIII. 1: *Zost* 4. 17; NHC XI. 1: *Mars* 10. 17).

³⁹ πτελιος (NHC VII. 2: *TreatSeth* 69. 23; NHC VII. 5: *StelSeth* 121. 4).

⁴⁰ πψρре πτεπογοειн (NHC VII. 2: *ApocPetr* 78. 25–26; NHC II. 4: *HypArch* 97. 13–14; NHC XIII. 1: *TrimProt* 41. 1, 16); ср. только “дети света подлинно познают и истину (σενασοуиη талнөөиα), и свое происхождение, и Отца Всего...” (*HypArch* 97. 14–15).

⁴¹ ψнре πпноуѳе (NHC I. 2: *ApJas* 10. 1); ср. ниже прим. 49.

⁴² песперна пснө (NHC III. 1: *ApJohn* 13. 21), тспора πпноб πснө (NHC III. 2: *GosEg* 54. 10–11) и т. д. (подробно см.: А. F. J. Klijn. *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* [Supplements to Novum Testamentum 46, Leiden 1977] 81–117).

⁴³ Подробнее об этих и других именах, которыми называли себя гностики, см.: Rudolph (прим. 3) 220–221; F. Siegert. *Selbstbezeichnungen*

Но кем бы ни были те, кто называл себя *гностиками* – будь то карпократиане (Iren., Eus.), последователи ли Продика (Clem., Tert., Theod.), наасены (Hippol.) или анонимные римские *гностики* (Cels. [?], Plot., Porph.), – и языческие, и христианские оппоненты подчеркивают то для них первостепенной важности обстоятельство, что в своем богословии эти еретики были дуалистами, или, проще сказать, различали между низшим и ущербным богом, творцом этого несовершенного мира,⁴⁴ и высшим непознаваемым Богом, совершенным и непричастным никакому злу.⁴⁵

der Gnostiker in den Nag Hammadi Texten // *ZNW* 71 (1980) 129–132; B. A. Pearson. Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition // *idem. Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity* (Minneapolis 1990) 130–131.

⁴⁴ В систематическом списке трудов Плотина (ср. выше прим. 14) сочинение *Πρὸς τοὺς γνῶστικούς* под пером Порфирия получило еще и другое название, а именно: “Против тех, кто утверждает, что творец мира плох и сам мир плох” (*Vit. Plot.* 24: *Πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας*), и это заглавие красноречиво говорит о том, что именно вызывало в учении *гностиков* гнев Плотина.

Гностики, с которыми полемизировал Плотин, по словам Порфирия, пользовались “откровениями Зороастра и Зостриана, Никофея и Аллогена, Месса и других подобных” (*Vit. Plot.* 16; все древние свидетельства об этих персонажах и их сочинениях см.: Puech 1978 [прим. 9] 87–92; Tardieu [прим. 9] 527–543; ср. выше прим. 26 о книгах Зороастра у последователей Продика), и теперь среди коптских рукописей из Наг Хаммади оказалось два сочинения, названия которых идентичны упомянутому Порфирием: это трактат под названием “Аллоген” (αλλ[λ]ογενης: *NHC* XI. 3), обращенный к “моему сыну Мессу” (μεσσοc: 50. 18–19), и трактат “Зостриан” (ζωστριανος: *NHC* VIII. 1), который завершается криптограммой, означающей: “Учение истины (λογος ἀληθείας; ср. название трактата Цельса выше в прим. 4) Зостриана. <...> Учение Зороастра” (ζωροαстр[ου]: 132. 7–9; см.: J. Dorese. *Les Apocalypses de Zoroastre, Zostrien, de Nicothée* [Porphyre, Vie de Plotin, § 16] // *Coptic Studies in Honour of W. E. Crum* [Boston 1950] 259–260). Эти два трактата бесспорно свидетельствуют о том, что их авторы в той или иной мере были знакомы с современными им платонизмом (о чем говорит общий философский лексикон; примеры см.: *Nag Hammadi Codex VIII. Contributors* B. Layton, M. Meyer, J. H. Sieber, F. Wisse. Vol. ed. J. H. Sieber [NHS 31, Leiden 1991] 19–25), но на основании того, что ни “Аллоген”, ни “Зостриан” не содержат очевидных следов христианства, едва ли следует пересматривать перевод начальных строк *Vit. Plot.* 16 (см. выше прим. 10) и утверждать, что “the Greek must now be understood as referring to two groups, many Christians <...>, and others who are sectarian philosophers” (*ibid.*, 19–20). Зачем же тогда Порфирий вообще упоминает здесь христиан?

⁴⁵ Дуализм христианских гностиков – это не радикальный дуализм,

Цельс точно уловил наличие этого коренного расхождения в богословских системах современных ему христиан и так охарактеризовал положение дел (Orig. *Cels.* V. 61):

Μή με οἰηθῆ τις ἀγνοεῖν, ὡς οἱ μὲν αὐτῶν συνθήσονται, τὸν αὐτὸν εἶναι σφίσιν, ὄνπερ Ἰουδαίοις, θεόν, οἱ δὲ ἄλλον, ᾧ τοῦτον ἐνατίον, παρ' ἐκείνου τε ἐλθεῖν τὸν υἱόν.

Пусть никто не думает, будто я не знаю, что одни из них (т. е. христиан – А. Х.) признают, что у них и у евреев один и тот же Бог, а некоторые думают, что существует еще и другой Бог, которому противостоит первый (Бог) и от которого пришел Сын.⁴⁶

Сходное богословие, по свидетельству Иринейя, проповедовали Карпократ и его последователи (*Adv. haer.* I. 25. 1 = Hippol. *Ref.* VII. 32. 1):

Καρποκράτης <δὲ καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ> τὸν μὲν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ὑπὸ ἀγγέλων πολλῶν ὑποβεβηκότων τοῦ ἀγεννήτου πατρὸς γεγενῆσθαι λέγουσιν.

который мы находим у манихеев (изначальное противостояние Света и Тьмы), их дуализм можно назвать *относительным*. В немногих словах их учение можно описать так: *вечно* существующему Богу противостоит возникший *во времени* мир, созданный и управляемый низшими силами (ангелами или Демиургом, который часто отождествляется с богом Ветхого Завета); эти силы, сами произошедшие от Бога (как результат многоступенчатых эманаций эонов и, в конечном счете, падения последнего из них, обычно названного Σοφία, у Плотина ψυχή), не знают о его существовании; человек – также несовершенное создание этих сил, но в него заключена частица Бога, и чтобы освободить эту частицу из оков материи, Бог посылает Христа, который сходит на Иисуса; он-то и открывает людям знание Бога, которое делает возможным их спасение.

⁴⁶ Далее Цельс говорит еще об одной разновидности христиан, которые “одних называют психиками, а других пневматиками” (τῶν ὀνομαζόντων ψυχικούς τινὰς καὶ πνευματικούς ἑτέρας: *ibid.*), на что Ориген сразу же возражает, что речь идет о последователях Валентина (οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου) и что они к церковным христианам (οἱ ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας) не имеют никакого отношения. После этого, как бы подводя итог сказанному, Цельс переходит к тем, которые “провозглашают себя гностиками” (см. выше прим. 7), но при этом он ни слова не говорит о том, в чем их учение состояло. Можно думать, что под этими *гностиками* Цельс объединял две только что описанные им ереси: тех, кто признает двух богов, и тех, кто делит людей на психиков и пневматиков, т. е. валентиниан. В том же значении поняла этот пассаж и Симона Петреман (Pétrément [прим. 2] 493).

Карпократ и его последователи говорят, что мир и все, что в нем, был порожден ангелами, которые намного ниже нерожденного Отца.⁴⁷

Хотя Климент и не оставил нам никакого описания богословской системы Продика, очевидно, что этот *гностик*, говоря о “первом Боге” и имплицитно противопоставляя его какому-то другому,⁴⁸ исповедовал подобное учение (*Strom.* III. 30. 1):

Οἱ ἀπὸ Προδίκου <...> δογματίζουσιν, υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὐτούς: καταχρώμενοι δὲ τῇ εὐγενείᾳ καὶ τῇ ἐλευθερίᾳ ζῶσιν ὡς βούλονται, βούλονται δὲ φιληδόνως, κρατηθῆναι ὑπ’ οὐδενὸς νενομικότες ὡς ἂν κύριοι τοῦ σαββάτου καὶ ὑπεράνω παντὸς γένους πεφυκότες βασιλῆιοι παῖδες, βασιλεῖ δέ, φασί, νόμος ἄγραφος.

Последователи Продика <...> утверждают, что они по природе сыны первого Бога; пользуясь же благородством и свободой (считают они), они могут жить, как захотят, а хотят они жить в удовольствиях, чтобы ни от чего не воздерживаться, как если

⁴⁷ Епифаний, ссылаясь на Иринейя, предпосылает цитате из него свои замечания: “А еще он (Карпократ) говорит, что наверху существует единственное начало, и желает ввести Отца всего, непознаваемого и которому нельзя дать даже имени” (οὗτος δὲ πάλιν ἄνω μὲν μίαν ἀρχὴν λέγει καὶ πατέρα τῶν ὄλων [καὶ] ἄγνωστον καὶ ἀκατονόμαστον <...> εἰσάγειν βούλεται), а процитировав Иринейя, добавляет: “ибо они (ангелы), отпав от этой высшей силы, так создали мир” (τούτους γὰρ λέγει ἀποστάντας ἀπὸ τῆς ἄνω δυνάμεως οὕτω τὸν κόσμον πεποιηκέναι: *Pan.* 27. 2. 1).

Однако из свидетельства Климента о Карпократе никак не следует, что он был дуалистом (впрочем, Климента интересует прежде всего моральное учение карпократиан); Климент подробно останавливается на учении сына Карпократа Епифана, умершего в 17-летнем возрасте, но успевшем написать несколько сочинений, в том числе и “О праведности” (*Περὶ δικαιοσύνης*): именно Епифан, по словам Климента, “ввел монадический гносис, от которого и пошла ересь карпократиан” (καθηγήσατο δὲ τῆς μοναδικῆς γνώσεως ἀφ’ οὗ καὶ ἡ τῶν Καρποκρατιανῶν αἵρεσις: *Strom.* III. 5. 3). Что стоит за этим “монадическим гносисом”, не ясно (ср. Löhr [прим. 17] 16 прим. 7: “Vielleicht eine theologische Richtung, die Gott in pythagoräisierender Weise als ‘Monas’ bezeichnete”), но в любом случае Епифан называет Бога “Творец и Отец всего” (ὁ ποιητής τε καὶ πατήρ πάντων: *Strom.* III. 7. 1; ср. *Plat. Tim.* 28 C) и нигде не подразумевает, что был еще другой бог; ср. также ниже прим. 84.

⁴⁸ Тертуллиан прямо говорит о том, что “валентины и продики” еще хуже Маркиона: тот вводит второго бога, а эти множество (cum alius deus infertur adversus creatorem, cum Marcione, cum plures secundum Valentinos et Prodicos...: *Adv. Prax.* 3); ср. выше прим. 27.

бы они были ‘господами субботы’ (*Мф* 12. 8) и рожденными выше всякого рода царскими детьми, а царю, говорят, закон не писан.⁴⁹

В изложении Иринея божественный мир, по учению *гностиков*, выглядел так (*Adv. haer.* I. 29. 1–4):

В никогда не стареющем эоне, который они называют Барбело, “существует некий неизреченный Отец” (*pater innominabilis*), непричастный злу и отделенный от него вереницей эонов; этому Отцу противостоит не знающий о его существовании низший бог (*protarchon* = *Προτάρχων*), творец этого мира и всех его пороков...⁵⁰

Между тем, Иринея, объединив в своем труде все известные ему противостоящие Церкви христианские учения под общим понятием “лжеименное знание” (ср.: *1Тим* 6. 20),⁵¹ часто (уже не считаясь с самоназванием, которое, по его же словам, давала

⁴⁹ *Гностики* в школе Плотина также утверждали, что они по своей природе являются детьми высшего Бога, который непричастен к созданию этого мира, и Плотин с возмущением цитирует слова из какого-то их сочинения, где говорится об их избранности: “(Только) ты – дитя Бога, а другие нет <...>; ты лучше даже неба, и тебе для этого вовсе не надо было трудиться” (*σὺ εἶ θεοῦ παῖς, οἱ δ’ ἄλλοι <...> οὐ παῖδες <...> σὺ δὲ κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ οὐδὲν πονήσας*; *Enn.* II. 9. 9 [56–59]); ср. их уверенность в том, что “они происходят от божественной природы” (*ἐκ θείας φύσεως ἦκοντας*; *ibid.*, II. 9. 15 [24]); опровергая эту идею, Плотин, очевидно, чтобы избежать чуждой ему терминологии, употребляет слово *ἄριστος*, за которым, конечно, стоит *πνευματικός* гностиков (о том, что гностики в школе Плотина были валентинианами, как не раз уже было показано исследователями, см. теперь: K. Alt. *Philosophie gegen Gnosis. Plotins Polemik in seiner Schrift II.* 9 [Stuttgart 1990] с подробным анализом всей полемики Плотина).

⁵⁰ Пространный рассказ Иринея, дошедший только в латинском переводе, в сжатой форме передал Феодорит (*Haer. fab.* 13). Сходное учение было и у офитов, противопоставлявших верховного Бога (*pater omnium* = *ὁ τῶν ἀπάντων θεός* в пересказе Феодорита: *Haer. fab.* 14) и низшего Иалдабаофа (*Adv. haer.* I. 30. 1 сл.). Эта расхожая мифологема не раз встречается и в текстах из Наг Хаммади: низший бог, злой, завистливый и хвастливый, не зная о существовании высшего Бога, утверждает (ср.: *Ис* 45. 5–6): “Я – Бог, и не существует другого (Бога), кроме меня” (*OrigWorld* 103. 12–14; *NHC* II. 5; ср. *ApJoh* 13. 8–9; *NHC* II. 1 и т. д.); полное собрание примеров на материале рукописей из Наг Хаммади см.: N. A. Dahl. *The Arrogant Archon and the Lewd Sophia. Jewish Traditions in Gnostic Revolt // Rediscovery of Gnosticism* II [прим. 2] 689–712.

⁵¹ Подлинность *Посланий к Тимофею* вызывает сомнения. Вспомним,

себе лишь небольшая группа христиан) начинает применять термин *гностики* и в расширенном значении, т. е. по отношению к разным еретикам. Так, у него появляются “прочие, которых называют *гностиками*, взявшие начало от Менандра, ученика Симона”.⁵² В то же время Ириней выступает “против последователей Василида и против прочих *гностиков*”,⁵³ “против последователей Сатурнина, Василида, Карпократа и прочих из *гностиков*”,⁵⁴ “против последователей Валентина и прочих лжеименных *гностиков*”⁵⁵ и даже против “лгунов-*гностиков*”, под которыми он, можно думать, подразумевает валентиниан...⁵⁶

Однако это “размывание” термина начинается у Иринея только со второй книги. В первой, пока он описывал конкретные ереси, у него не было нужды применять термин *гностики* к тем еретикам, которые и так уже имели свои названия.⁵⁷ Ири-

что такой великий знаток творчества Павла и его страстный почитатель, как Маркион (ок. 140 г.), не включил их (как и *Послание к Тиму*) в свой канон Павловых писаний; вполне возможно, что к этому времени они еще не были написаны. У Иринея, однако, не было никаких сомнений в их подлинности, а Климент считал, что еретики не признают *Посланий к Тимофею* именно потому, что апостол в этих посланиях разоблачал ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως (*Strom.* II. 52. 6). Подробно об авторстве этих посланий и об их датировке см.: W. G. Kümmel. *Introduction to the New Testament* (London 1965) 261–271.

⁵² Reliqui vero qui vocantur gnostici, a Menandro Simonis discipulo <...> accipientes initia... (*Adv. haer.* III. 4. 3). Однако фраза “мы также говорили о множестве *гностиков*, появившихся из учения Симона Мага” (diximus quoque multitudinem eorum qui sunt ab eo [Симона – А. Х.] gnostici: *Adv. haer.* II. Praef. 1) из вступления ко второй книге, в котором Ириней резюмирует сказанное им в первой книге, возвращает нас к собственно *гностикам* из *Adv. haer.* I. 29. 1; здесь Ириней повторяет сочетание multitudo gnosticorum, но уже без упоминания Барбело (ср. выше прим. 21).

⁵³ adversus eos qui a Basilide sunt <...> et adversus reliquos gnosticos (*Adv. haer.* II. 13. 8).

⁵⁴ adversus eos qui sunt a Saturnino et Basilide et Carpocrate et reliquos gnosticorum (*Adv. haer.* II. 31. 1).

⁵⁵ adversus eos rursum qui sunt a Valentino et reliquos falsi nominis gnosticos (*Adv. haer.* IV. 35. 1; ср. *ibid.*, V. 26. 2).

⁵⁶ Ириней, пересказывая миф валентиниан, говорит, что так утверждают эти falsarii gnostici (*Adv. haer.* III. 10. 4); ср.: Hilgenfeld (прим. 4) 344 прим. 577; Брокс считает, что здесь мы имеем дело с “eine summarische Bezeichnung” всех еретиков (Brox [прим. 3] 110); ср.: R. P. Casey. *The Study of Gnosticism // JTS* 36 (1935) 49 о том, что речь идет об офитах.

⁵⁷ Так, уже Иустин в “Диалоге с Трифоном” (ок. 160 г.) говорит о том, что все эти инакомыслящие, хотя “и называют себя христианами” (καὶ

ней, конечно, видел, что почти за всеми этими ересями стояла некая “общая модель”,⁵⁸ и когда он перешел к их развернутому разоблачению (книги II–V), он нашел для себя удобным и экономным пользоваться таким собирательным понятием,⁵⁹ хотя

Χριστιανούς ἑαυτοὺς λέγουσιν), “получают свое название от родоначальника своей школы” (καὶ εἰσὶν αὐτῶν οἱ μὲν τινες καλοῦμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Βασιλειδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοὶ καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος: *Dial.* 35. 6). В этом самом раннем из дошедших до нас перечне еретиков нет никакого упоминания о *гностиках*, и можно было бы думать – по той причине, что название их школы никак не связано с именем основателя; однако нет о *гностиках* речи и в более позднем (ок. 180 г.) и более подробном списке еретиков у Гегесиппа (см. выше прим. 15), где к списку Иустина добавляются еще несколько имен, например, последователи Менандра и Карпократа (Μενανδριανισταὶ <...> καὶ Καρποκρῆτιανοί: *Eus. H. E.* IV. 22. 5). Отождествляя ли Гегесипп, как позднее Иринея и Евсевий (ср. выше прим. 17), карпократа с *гностиками*?

⁵⁸ Впрочем, среди этих дуалистических христиан (см. выше прим. 45) оказывались иногда и те, кто к ним, очевидно, не имел никакого отношения. Так, например, среди обличаемых Иринеем оказываются евиониты (ἐβιωναῖοι), которые признавали, что “мир сотворен истинным Богом” (τὸν κόσμον ὑπὸ τοῦ ὄντως θεοῦ γεγενῆσθαι), отрицали, что Иисус был рожден от Девы, пользовались только Евангелием от Матфея, отвергали Павла, как отступника от Закона, практиковали обрезание (*Iren. Adv. haer.* I. 26. 2). Здесь мы имеем дело с одной из иудео-христианских сект, о которой, не называя ее по имени, говорил уже Цельс и которую Ориген сразу отождествил с евионитами, отмечая при этом, что их учение имеет два толка (οἱ διττοὶ ἐβιωναῖοι: *Cels.* V. 61). Хотя Ориген знал подлинное происхождение названия секты (*De Princ.* IV. 3. 8: ἐβίων γὰρ ὁ πτωχὸς παρ’ Ἑβραίοις ὀνομαζέται, т. е. “ибо *евионом* называется у евреев нищий”), такие его современники, как Тертуллиан и Ипполит, а вслед за ними и Епифаний, производили название секты из фиктивного имени Евион (*Tert. De carn. Christ.* 14. 5; *Eriph. Pan.* 30. 1. 1).

⁵⁹ Уже Липсиус проанализировал все случаи употребления γνωστικὸς у христианских полемистов (Lipsius [прим. 3] 191–225) и пришел к выводу, что у Иринея иногда термин употреблен применительно к конкретной ереси, а иногда имеет собирательное значение; впрочем, Липсиус допускал, что Иринея потому мог называть тех или иных конкретных еретиков *гностиками* по той причине, что он не знал их настоящего названия (*ibid.*, 219–220).

Торм (не упоминая Липсиуса) обратился к этому вопросу и, на основе небольшого количества примеров, решил: “es steht aber fest, dass Irenäus nicht das Wort γνωστικοί als Gesamtbezeichnung für die Häretiker verwendet” и “dass ‘Gnostiker’ in der damaligen Zeit (т. е. в конце II – начале III вв. – А. Х.) eine Gesamtbezeichnung für die Häretiker nicht war” (Torm [прим. 2] 72, 74); более того, Торм считал, что в этом расширенном значении

далеко не всегда оказывался последовательным.⁶⁰

Тем не менее, с легкой руки Иринейя, сочинение которого на несколько столетий стало основным источником для всех последующих ересиологов, христианские еретики II в., которые претендовали на обладание другим, нежели церковные хри-

слово было впервые употреблено в XVIII в., ссылаясь при этом на труд Валха (C. W. F. Walch. *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und die Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation* [Leipzig 1762, repr. Hildesheim 2003]), где автор спрашивал: “ob in den ältern Zeiten eine besondere Parthei christlicher Ketzler in der Welt gewesen, welche den Nahmen der Gnostiker so eigentümlich geführt, wie etwan andere ketzerische Partheien durch den Nahmen der Manichäer <...> unterschieden worden?” (S. 219–220; глава “Von den Gnostikern überhaupt”: S. 217–247; у Торма ошибочно указано: S. 17 ff.).

Брокс привлек большое количество свидетельств употребления слова у Иринейя и Ипполита (впрочем, как и Торм, не касаясь Цельса и Порфирия) и, возражая Торму, пришел к заключению, что “nicht erst die Kirchenhistoriker des 18. Jahrhunderts, sondern schon Irenäus bedient sich des Terminus *γνωστικός* als eines handlichen Begriffes zur Bezeichnung der häretischen Strömungen insgesamt”, поскольку “für ihn stellt sich die grosse Schar der Sekten als eine einzige Häresie dar” (Brox [прим. 3] 108, 110); однако, впад в другую крайность, Брокс считал, что для Иринейя было необычным использование слова *гностики* для обозначения отдельной секты и поэтому упоминание гностиков в I. 25. 6 (карпократиане) и в I. 29. 1 восходят к тому источнику, которым пользовался Иринейя (*ibid.*, 111–112).

Издатели текста Иринейя, напротив, считают, что он пользуется термином *γνωστικός*, как правило, в значении “гностическая ересь” (см. выше прим. 18) и лишь за редким исключением – куда они относят *гностиков* Маркеллины (см. выше прим. 17) и еще 2 примера (см. ниже прим. 78) – он употребляет слово в значении “знающий” (Rousseau–Doutreleau [прим. 20] 1, 350–354); ср. также: Williams [прим. 3] 36–37, где автор оставляет вопрос открытым.

Хольцхаузен завершает свое исследование таким категорическим резюме: “Die Tatsache schliesslich, dass in den Selbstzeugnissen nie der Begriff ‘Gnostiker’ als Name auftaucht erhärtet den Verdacht, dass es Irenäus selbst ist, der diese neue Funktion des Begriffs schafft. Eine Sekte, die den Namen ‘Gnostiker’ trug <...> dürfte es nie gegeben haben. Trotzdem hat Irenäus seine Nachfolger überzeugt” (Holzhausen [прим. 1] 70).

⁶⁰ Кейси справедливо замечает, что использование сочетаний *reliqui Gnostici* или *reliqui Gnosticorum* у Иринейя (за которыми, как он считает, стоят офиты и другие родственные им еретики) имеет своим результатом “hopeless confusion”, и продолжает: “The most that can be concluded from these passages is that his irritation at the assumption of the intrinsically honourable title *γνωστικός* by heretics prompted Irenaeus to apply it carelessly and in an ironical sense to sects who never employed it of themselves” (Casey [прим. 56] 50).

стиане, “знанием” (γνώσις), христианскими полемистами начинают обозначаться как *гностики*, разумеется, всегда с негативными коннотациями.

Так, Ипполит, относивший нижеследующие слова к ересям, которые он сам ранее перечислил, а именно к наасенам, ператам, сифианам и Иустину,⁶¹ говорит (*Ref.* V. 23. 3):

οὗτοι δὲ ἰδίως γνωστικούς ἑαυτοὺς ἀποκαλοῦσιν, <ὡσάν> τὴν θαυμασίαν γνώσιν τοῦ τελείου καὶ ἀγαθοῦ μόνοι καταπεπωκότες

Они же только себя называют *гностиками*, как будто только они одни получили удивительное знание совершенного и благого (Бога).⁶²

Епифаний в своем пространном труде, охватывающем несколько десятков ересей,⁶³ отводит полемике с “*гностиками*,

⁶¹ Иустин – гностический автор II в., упоминаемый только Ипполитом (его Ипполит называет ψευδωγνωστικός: *Ref.* V. 28. 1); не путать с Иустин-Мучеником.

⁶² Таким образом, здесь речь идет о самоназвании (ср. выше прим. 29).

В другом месте Ипполит говорит уже об учении “гностиков Керинфа и Евиона” (ἐκ τῆς τῶν γνωστικῶν [καὶ] Κηρίνου καὶ Ἐβίωνος σχολῆς: *ibid.*, VII. 35. 1; ср., однако, выше прим. 32), от которых почерпнул свое учение Феодот Византийский; издатель (Marcovich) справедливо не принял рукописное чтение καὶ, поскольку, как свидетельствует другой пассаж (где Ипполит, рассказав о Керинфе и Евионе [*ibid.*, X. 21. 1–22. 1], говорит о них далее как о προεξημένοις γνωστικοῖς [X. 23. 1]), Ипполит имел в виду не “гностиков, а также Керинфа и Евиона”, а “гностиков Керинфа и Евиона”; также и далее, завершая рассказ об учениях Керинфа, Евиона, Феодота из Византии и мельхиседекиан, он говорит: “Да, различны мнения гностиков, (но) мы решили, что не следует перечислять <все> их грязные учения...” (Γνωστικῶν <μὲν> δὴ διάφοροι <αἱ> γνώμα(ι), ἧν οὐκ ἄξιον καταριθμεῖν <πάσας> τὰς φλυάρους δόξας ἐκρίναμεν...), добавляя к этому, что первопричиной этих ересей был диакон Николай (*Ref.* VII. 36. 2–3; ср. выше прим. 28).

Эдвардс (Edwards [прим. 3] 31), не учитывая исправления текста Марковичем и полагая, что речь здесь идет отдельно о гностиках и о Керинфе с Евионом, неправильно отождествляет вышеназванного Феодота с Феодотом валентинианином, делая из этого далекоидущие выводы: “... there was a determinate group of ‘γνωστικοί’ <...> to whom the Valentinian Theodotus stood in much the same relation as his master”, т. е. как Валентин по отношению к “гностической ереси” (см. выше прим. 19).

⁶³ В сочинении “Панарий” (Πανάριον = лат. panarium), написанном

которых называют еще и борборитами”, отдельную главу (Κατὰ γνωστικῶν τῶν καὶ βορβοριτῶν: *Ραп.* 26),⁶⁴ где утверждает, что они вышли из ереси Николая; другое его высказывание свидетельствует, однако, о том, что он все же весьма смутно представлял себе вопрос о происхождении и границах ереси *гностиков* (*Ραп.* 27. 1. 2):

ἐκ πάντων γὰρ τούτων, Σίμωνός τε καὶ Μενάνδρου, Σατορνίλου τε καὶ Βασιλείδου καὶ Νικολάου καὶ αὐτοῦ τοῦ Καρποκρά, ἔτι δὲ ἐκ προφάσεως Οὐαλεντίνου ἢ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως ἐφύη αἵρεσις, ἣτις γνωστικὸς τοὺς αὐτῆς ὠνόμασεν.

Ибо от всех них, а именно Симона, Менандра, Саторнила, Василида, Николая, самого Карпократа, а также Валентина, выросла ересь ‘лжеименного знания’, которая назвала своих последователей *гностиками*.

Более того, ряд утверждений Епифания свидетельствует о том, что понятие *гностики* было для него уже совершенно размытым и могло обозначать любого еретика. Так, в главе, опровергающей учение Валентина, он говорит (*Ραп.* 31. 1. 5):

...πάντες γνωστικὸς ἑαυτοὺς ὠνόμασαν, Οὐαλεντίνος τε, φημί, καὶ οἱ πρὸ αὐτοῦ γνωστικοί, ἀλλὰ καὶ Βασιλείδης καὶ Σατορνίλος καὶ Κολορβασός, Πτολεμαῖός τε καὶ Σεκοῦνδος, Καρποκράς, καὶ ἄλλοι πλείους.

...все они называли себя *гностиками*: я имею в виду и Валентина, и *гностиков*, которые были до него, а также Василида, Саторнила, Колорваса, Птолемея, Секунда, Карпократа и многих других.⁶⁵

около 375 г., Епифаний опровергает не только христианские ереси, но и учения греческих философских школ (пифагорейцы, платоники и т. д.) и иудейских сект (фарисеи, саддукеи и т. д.): *Ραп.* 1–20. Основным источником для разделов о христианских еретиках II в. ему служили Иринея и утерянное ныне сочинение Ипполита “Синтаγμα” (ср. выше прим. 24), однако целый ряд свидетельств Епифаний черпал из недошедших до нас (устных?) источников. Незаменимым руководством в этом вопросе остается Липсиус, см.: Lipsius (прим. 16) 13–57.

⁶⁴ Слово “борбориты” (βορβοριται), или “борбориане” (βορβοριανοί), по его словам, происходит от βορβορώδης, т. е. “грязный” (*ibid.*, 26. 3. 5), однако, вероятно, в своем желании очернить оппонентов Епифаний придумал это название по созвучию с названием βαρβηλῖται (*ibid.*, 26. 3. 7), которое происходит от Барбело (см. выше прим. 21).

⁶⁵ Ср. *ibid.*, 31. 1. 1 о том, что сам он знает 10 разновидностей *гностиков*;

В сочинении под названием “О святой церкви”, автором которого в рукописи назван Анфим из Никомедии,⁶⁶ но которое теперь, кажется, единодушно приписывают современнику Епифания Маркеллу Анкирскому,⁶⁷ под понятие *гностики* также попадают уже почти все известные христианские еретики II в.:

Πάλιν οἱ ἀπὸ Σίμωνος γνωστικοὶ λεγόμενοι Μένανδρος καὶ Σατορνῖνος καὶ Βασιλείδης, Μάρκος τε καὶ Κολόρβασος καὶ οἱ λοιποὶ καινότερα ἀλλήλων παρεπενόησάν τε καὶ παρέδωκαν τοῖς ὑπ’ αὐτῶν ἡπατημένοις, ὅθεν καὶ γνωστικούς ἐαυτοὺς προσηγόρευσαν· ἐξ ᾧν ἔλαβον οἱ τε Ὀφίται καὶ Καιανίται, Σηθίται <...> καὶ ὁ λοιπὸς ὄχλος τῶν αἰρετικῶν <...> ἀπὸ Νικολάου Καρποκράως καὶ Πρόδικος καὶ Ἐπιφάνης.

И еще последователи Симона, так называемые *гностики* Менандр, Саторнин (= Сатурнил), Василид, Марк и Колорвас и прочие, изобрели каждый что-то новое и передали обманутым ими. Вот поэтому-то и назвали они себя *гностиками*. От них пошли и офиты, и каиниты, и сифиане <...> и остальная

опровергая далее учение валентинианина Птолемея, создавшего после смерти учителя свою школу, Епифаний и его причисляет к “ереси так называемых гностиков”, хотя и говорит, что он “был одним из валентиниан” (*Pan.* 33. 1. 1); ср. также *Pan.* 27. 6. 8 о том, что “начало так называемых гностиков” происходит от Маркеллины (пересказ Иринея из *Adv. haer.* I. 25. 6). Сам Епифаний, по его словам, лично столкнулся с ересью *гностиков*, но, быстро поняв ложность их учения, “поспешил показать на них епископам местной церкви и обличить скрытых в церкви еретиков” – в результате чего около 80 человек были изгнаны из города (*Pan.* 26. 17. 9).

⁶⁶ Сочинение имеет заглавие Ἀνθίμου ἐπισκόπου Νικομηδείας <...> περὶ τῆς ἀγίας ἐκκλησίας; текст, дошедший в двух рукописях (XIII и XV в.), впервые издан Меркати: G. Mercati. Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris de sancta Ecclesia // idem. *Note di letteratura Biblica e Christiana Antica* (Roma 1901) 87–98. Но Анфим, принявший мученичество при Диоклетиане (302 г.), не мог писать об арианах, которые становятся объектом полемики лишь после Никейского собора (325 г.), поэтому уже первые исследователи предпочитали говорить о Псевдо-Анфиме.

⁶⁷ Авторство Маркелла (ок. 280–374) было предложено с солидными аргументами Марселем Ришаром в 1949 г. (= M. Richard. Un opuscule méconnu de Marcel évêque d’Ancyre // idem. *Opera minora* II (Turnhout 1977) [№ 33. 1–24]); новую литературу см.: K. Seibt. *Die Theologie des Markell von Ankyra* (Berlin – New York 1994) 64–66.

толпа еретиков <...>; от Николая (вышли) Карпократ, Продик и Елифан....⁶⁸

(окончание следует)

Александр Хосроев
Институт восточных рукописей РАН

Сокращения

JAC – Jahrbuch für Antike und Christentum

JTS – Journal of Theological Studies

NHC – Nag Hammadi Codices

NH(M)S – Nag Hammadi (and Manichaean) Studies

PTS – Patristische Texte und Studien

SC – Sources chrétiennes

VC – Vigiliae christianae

ZNW – Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft

⁶⁸ Mercati (прим. 66) 96, 33–40.

КЛАССИЧЕСКИЕ ЯЗЫКИ И ТИПОЛОГИЯ РОЛЕВОГО МАРКИРОВАНИЯ

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В статье описывается место классических языков в контексте типологии ролевого маркирования, или, по терминологии Г. А. Климова, контенсивной типологии.¹ В соответствии с данной типологией языки распределяются на типы в зависимости от различного маркирования основных семантических ролей. Представляется, что некоторые аспекты грамматики латыни и древнегреческого могут быть интерпретированы с применением теоретических разработок этого направления лингвистической типологии. Взгляд на классические языки через призму явлений языков с совершенно отличной традицией их описания может помочь по-новому интерпретировать ряд дискуссионных моментов в их грамматике. С другой стороны, материал классических языков может быть весьма полезен для обогащения типологии новыми интересными данными.

Начальным этапом ролевой типологии, видимо, можно считать замечание К. Уленбека об эргативном характере индоевропейского падежа на *-es*.² Эта типология разрабатывалась в работах Ч. Филмора, Г. А. Климова, Р. Диксона, А. Е. Кибрика и многих других.³

¹ Г. А. Климов. *Принципы контенсивной типологии* (М. 1983). Следует отметить, что перевод термина на английский язык (*contensive*) оказывается непонятным зарубежным коллегам. Не всегда оказывается понятным и другой вариант перевода – *content oriented typology*. Исходя из этого мы пользуемся более прозрачным, хотя и некомпактным, термином *типология ролевого маркирования*.

² C. Uhlenbeck. *Agens und Patiens im Kasussystem der indogermanischen Sprachen // Indogermanische Forschungen* 12 (1901). Более подробно об истории данного направления лингвистической типологии см. Климов (прим. 1).

³ Ch. Fillmore. *The Case for Case // Universals of Linguistic Theory* (New York 1968) 1–88; Г. А. Климов. *Очерк общей теории эргативности* (М. 1973); он же. *Типология языков активного строя* (М. 1977); он же (прим. 1); R. M. W. Dixon. *Ergativity* (Cambridge 1994); А. Е. Кибрик. *Очерки по общим и прикладным вопросам языкознания: универсальное, типовое и специфичное в языке* (М. 1992); он же. Иерархии, роли, нули, маркированность и аномальная упаковка грамматической семантики // *Вопросы языкознания* 4 (1997) 27–57;

В *аккузативных*, или *номинативных*, языках субъект любого глагола выражается одинаково – номинативом (обычно формально немаркированным), а объект – отличным способом, т. е. *аккузативом* (русский, английский, латынь, греческий). В *эргативных* языках субъект непереходного глагола выражается так же, как объект переходного – абсолютивом (обычно формально немаркированным), а субъект переходного глагола – эргативом (баскский, чукотский).⁴ В языках *активно-стативного* строя субъект активного непереходного глагола ('бежать') выражается так же, как субъект переходного глагола, а субъект стативного непереходного глагола ('быть белым') – так же, как объект переходного глагола (некоторые языки Северной и Южной Америки; ряд лингвистов считает, что к данному типу относился праиндоевропейский язык).⁵ А. Е. Кибрик характеризует *аккузативную* и *эргативную* стратегии как синтаксически ориентированные (маркируются синтаксические роли субъекта и объекта), а *активную* стратегию – как семантически ориентированную (маркируются семантические роли агенса и пациенса).⁶ В его работах упоминаются также *контрастивная* и *нейтральная* стратегии ролевого маркирования.⁷ При этом *контрастивная* стратегия (наименее экономичная) характеризуется как *неустойчивая* и *переходная* между эргативностью и *аккузативностью*. В качестве языков с подобной стратегией упоминаются только моту (Новая Гвинея) и варташенский диалект удинского языка (северо-кавказские). К языкам с *нейтральной* стратегией предположительно относятся только языки лису (тибето-бирманские) и риау (индонезийские).

A. E. Kibrik. Beyond Subject and Object: Toward a Comprehensive Relational Typology // *Linguistic Typology* 1 (1997) 279–346.

⁴ Если бы русский был эргативным языком, мы бы использовали одну форму для подлежащего непереходного глагола и прямого дополнения переходного (так, на самом деле, и происходит в русском, но только с неодушевленными словами 2 и словами 3 склонения: *стол*∅ *стоит*/ *я вижу стол*∅), а для подлежащего переходного глагола мы бы использовали не именительный падеж, а особый – эргативный. Фраза *мальчик сломал стол* выглядела бы как **мальчик*ОМ (эрг. п.) *сломал стол*.

⁵ Другими словами, подлежащее переходных и активных непереходных глаголов выглядит как подлежащее в русском (*мальчик бежит*, *мальчик ломает стол*), а подлежащее стативных глаголов выглядит как прямое дополнение. Во фразах *мальчик спит* или *мальчик хороший* подлежащее выглядело бы как прямое дополнение во фразе *я вижу мальчик-а* – **мальчик-а спит*, **мальчик-а – хороший*.

⁶ Кибрик 1992 (прим. 3).

⁷ Кибрик 1992, Kibrik (прим. 3) 279–346.

В качестве формальных средств ролевого маркирования может использоваться как зависимое маркирование – роли выражаются маркировкой актантов (например, индоевропейские падежи), так и вершинное – роли выражаются глагольной индексацией. Третьим способом маркировки ролей является порядок слов. Хотя данный способ часто выводится из анализа ролевого маркирования на основании крайней сложности разграничения его ролевых функций от прагматических или эмфатических, его игнорирование может исказить реальную картину, тем более что различные способы маркировки могут сочетаться в одном языке.

Упомянутые выше стратегии маркировки ролей могут проявляться и в различных синтаксических процессах, таких как контроль кореференции, релятивизации, пассивизации / антипассивизации и т. д.

В первом разделе статьи рассматриваются различные языковые параметры, оказывающие влияние на маркировку ролей, и возможные варианты взаимодействия данных параметров. Во втором разделе анализируется влияние дейктического (или дейктико-денотативного) измерения на падежное маркирование в латыни. В третьей главе на примере сложных случаев объяснения падежа предикатива в латыни и древнегреческом рассматривается взаимодействие ролевого и прагматического (или коммуникативного) измерений в этих языках.

1. ОТ ЧЕГО ЗАВИСИТ МАРКИРОВКА РОЛЕЙ И КАКИЕ ПАРАМЕТРЫ НА НЕЕ ВЛИЯЮТ

Следует отметить, что в рамках различных типологических классификаций наличие “чистых” типов представляется проблематичным. Так, например, в рамках самой распространенной морфологической типологии чаще можно говорить о доминирующем типе при наличии в конкретном языке элементов других типов: во флективном русском можно заметить как элементы агглютинации, так и аналитизма; известно, что в рамках ролевой типологии эргативная и активная стратегии обычно не являются единственно возможными в том или ином конкретном языке. Обычно распространены так называемые *расщепленные* (split) системы. Возможны два варианта отклонения от базового типа маркировки ролей: 1) в определенных контекстах демонстрируется одна из перечисленных базовых стратегий, отличная от основной для этого языка; 2) демонстрируется вариант маркировки, не соответствующий ни одной из базовых стратегий. Последний вариант получил определение *неканоническое мар-*

кирование⁸ (например, датив или генетив используется для выражения базовых ролей субъекта или объекта). При этом для обоих вариантов такая “расщепленность” или место локализации “расщепления” может определяться различными факторами: характером именной группы, типом предиката и его видовременными формами и т. д.⁹ Таким образом, на характер ролевой маркировки оказывают влияние две группы факторов: характеристики актантов – именных групп, представляющих субъект и объект, и характеристики предиката. Рассмотрим эти группы факторов по отдельности.

1. 1. Характеристики актантов, влияющие на маркировку ролей

Как показал А. Е. Кибрик,¹⁰ поверхностные синтаксические структуры зависят не только от одного измерения (семантические роли), но и от двух других: прагматические характеристики (топик, фокус, референциальность)¹¹ и дейктические характеристики (локутор / нелокутор, или участник речевого акта / неучастник речевого акта). Таким образом, в синтаксисе языка могут проявляться не только характеристики различного типа выражения ролей, но и характеристики двух других измерений – прагматического и дейктического. Для языка может быть значимо только одно измерение, которое окажется наиболее важным ролевым измерением,¹² и тогда мы имеем дело с семантически аккумулятивным, эргативным или активным языком. Если в языке “работают” два или три измерения, но способы их маркировки независимы друг от друга, то мы имеем дело с *сепаратистскими* (*separatist*), или *агглютинативно-смешанными* языками, где независимо существуют семантические аккумулятивность / эргативность / активность и формальные средства выражения прагматического и / или дейктического измерения. Таким образом, представляется, что наличие во всех языках место-

⁸ А. Yu. Aikhenvald, R. M. W. Dixon, Onishi Masayuki (edd.). *Non-Canonical Marking of Subject and Objects // Typological Studies in Language 46* (Amsterdam – Philadelphia 2001).

⁹ См. подробнее Dixon (прим. 3).

¹⁰ Кибрик 1997, Kibrik (прим. 3).

¹¹ В работе Kibrik (прим. 3) для данного измерения используется термин *information flow*.

¹² Возможность существования языков без ролевого измерения требует дополнительного изучения и представляется маловероятной. По Кибрику (Кибрик 1992; Kibrik [прим. 3]), кандидатами на подобный статус являются уже упомянутые языки лису и риау.

имений 1 и 2 лица (морфологический способ маркировки участников речевого акта) и проблематичность безролевых языков делают независимый способ маркировки ролей и участников речевого акта минимально необходимым для функционирования языковой системы. Другим и, по-видимому, более распространенным способом взаимодействия этих трех измерений является их кумулятивное выражение, характерное для *флексивно-смешанных* языков, где маркировка ролей кумулятивно связана с маркировкой прагматических и / или дейктических характеристик. Собственно, подобная кумулятивность и переводит семантические отношения в синтаксические, а синтаксические маркировки перестают быть чисто семантическими. Так, например, русский и английский языки характеризуются А. Е. Кибриком как синтаксически аккузативные, при том что степень влияния семантического фактора в русском более значима, чем в английском.

Влиянию на тип маркировки семантических ролей различных факторов посвящена и известная работа М. Сильверстейна.¹³ В самом общем виде его идеи состоят в том, что актанты того или иного предложения (имена и личные местоимения) могут быть представлены в виде иерархии, часто называемой иерархией одушевленности (*animacy hierarchy*):

Местоимения 1/2 лица – локуторы, участники речевого акта

Местоимения 3 лица

Термины родства, имена собственные

Люди (категория “личность”)

Животные

Предметы

Очевидно, что критерии распределения элементов в этой иерархии различны. Локуторы выделяются как дейктические местоимения, называющие участников речевого акта. Местоимения 3 лица, родственники и имена собственные определяются более высокой степенью ингерентной референциальности (т. е. отнесенности к определенному, известному объекту), чем обозначения людей. Продолжение иерархии относится к области классификации денотатов имен с точки зрения их способности к сочетанию с различными предикатами: все денотаты могут находиться в каком-то состоянии, животные способны к самостоятельному передвижению, а люди еще и к выражению эмоций, мыслительным и речевым актам.

¹³ M. Silverstein. *Hierarchy of Features and Ergativity // Grammatical Categories in Australian Languages* (Canberra 1976) 112–171.

Могут влиять на место в иерархии и такие категории, как число и 'почетность, высокий статус'. Таким образом, данная иерархия может быть представлена в виде нескольких отдельных подсистем, как, например, в работе Мицуми Ямамото:¹⁴ общая иерархия одушевленности (люди – одушевленные – неодушевленные), иерархия лиц (говорящий – слушающий – 3 лицо), шкала индивидуализации (к ней относятся такие характеристики, как число и 'ограниченность' [restrictedness]), иерархия вежливости (Сильверстейн также отмечает, что вежливая форма 2 лица ед. числа может стоять в иерархии выше, чем формы 1 лица). В принципе, гетерогенность иерархии одушевленности может создавать конфликтные точки: например, что выше – более референциальное, чем имена, местоимение третьего лица (даже в случае неодушевленности), или более одушевленные имена для обозначения людей и т. д.? Форма 2 sg. по иерархии Сильверстейна стоит ниже формы 1 pl., так как слушающий располагается на данной шкале ниже говорящего, но при этом 2 sg. обозначает только локутора, а форма 1 pl. может относиться и к нелокуторам. Возможно, именно данный "иерархический конфликт" вызывает интересный феномен, отмеченный для ряда языков Новой Гвинеи, где формы для 1 pl. и 2 sg. совпадают.¹⁵

Как показал М. Сильверстейн на примере ряда австралийских языков, место в данной иерархии может активно взаимодействовать с различиями в маркировке ролей: чем выше элемент в иерархии, тем он более прототипически агентивен и, следовательно, не нуждается в дополнительной маркировке агенса и не требует специального эргативного падежа. Роль же пациенса для таких именных групп нетипична, и, следовательно, она требует маркировки – аккумулятива. Для нижних этажей иерархии, наоборот, роль пациенса является прототипической и не требует дополнительной маркировки – аккумулятива, а роль агенса нетипична и требует появления специальной – эргативной – маркировки. Подобная ситуация приводит к одному из вариантов так называемой *расщепленной эргативности*. Одни и те же семантические роли могут выражаться разными падежами для разных элементов иерархии. Ролевое измерение языка взаимодействует с дейктическим и создает расщепленную, с точки зрения обычных "ролевых" типов, поверхностную синтаксическую структуру. В каждом конкретном языке обычно наблюдается бинарное противопоставление более высоких уровней иерархии менее высоким. При этом граница может проходить на разных

¹⁴ M. Yamamoto. *Animacy and Reference* (Amsterdam – Philadelphia 1999).

¹⁵ W. A. Foley. *The Papuan Languages of New Guinea* (Cambridge 1986) 72.

уровнях: локуторы могут противопоставляться всем остальным, одушевленные – всем остальным и т. д. Универсальность данной иерархии проявляется в том, что направление от предметов к локуторам выдерживается, а значимая граница и способы разрешения конфликтных ситуаций индивидуальны для каждого языка.

Можно констатировать, что попытки системно рассмотреть проявления неноминативности без привлечения всех трех предлагаемых А. Е. Кибриком измерений обречены на неудачу. При этом представляется целесообразным расширить дейктическое (по Кибрику) измерение с помощью продолжения противопоставления участников речевого акта всем остальным именным группам за счет их более дробного деления в соответствии с иерархией одушевленности. Поскольку, таким образом, используются не только дейктические характеристики, но и статус агентивности денотатов имен, можно назвать данное измерение дейктико-денотативным.

Подобное взаимодействие ролевого и дейктического измерений встречается и в менее “экзотических” языках, например в латыни.¹⁶

Оказывает влияние на ролевое маркирование и еще одно измерение, называемое А. Е. Кибриком *информационным потоком* (information flow) и включающее такие характеристики, как тема / рема, топик, фокус, фокус эмпатии и т. д.¹⁷ В работе Ч. Ли и С. Томпсон¹⁸ все языки делятся на языки с выдвижением субъекта, языки с выдвижением топика и языки с выдвижением как топика, так и субъекта. Языком с выдвижением топика без дифференциации ролевых отличий предположительно является лису (тибето-бирманские).¹⁹ К языкам с выдвижением как субъекта, так и топика относятся японский и корейский языки.²⁰

Представляется, что влияние прагматических характеристик на ролевое маркирование является достаточно распространенным явлением. Так, например, в английском языке одушевленный субъект замещается на формальный локативный в начале повествования, когда субъект по определению нетопикализован: *Once upon a time there lived a king*, вместо гипотетически возможного **A king lived ...*

Интересны также английские примеры с использованием аккузатива личных местоимений в функции скорее показателя фокуса,

¹⁶ Подробнее см. об этом в разделе II данной статьи.

¹⁷ Kibrik (прим. 3).

¹⁸ Ch. N. Li., S. A. Thompson. Subject and Topic: a New Typology of Language // Ch. N. Li (Ed.), *Subject and Topic* (New York 1975) 457–489.

¹⁹ Kibrik (прим. 3) 301.

²⁰ Li, Thompson (прим. 18).

или ремы, а не прямого дополнения: *It's me* “Это – я” или *Us, the Browns, never do such things* “Мы, Брауны, никогда не делаем подобных вещей”. Похожие примеры встречаются в латыни и древнегреческом.²¹

1. 2. Характеристики предиката, влияющие на маркировку ролей

Характеристики предиката также могут оказывать влияние на ролевою маркировку. Так, например, при активно-стативной стратегии маркировки ролей субъект активных непереходных глаголов маркируется так же, как субъект переходных глаголов (таким образом демонстрируется аккузативная стратегия маркировки ролей), а субъект стативных непереходных глаголов – как объект переходных глаголов (эргативная стратегия маркировки ролей). При этом в монографии Р. Диксона²² отдельный активно-стативный тип не выделяется, а данное явление трактуется как разновидность расщепленной эргативности, при которой “расщепление” связано с качественными характеристиками предиката. Однако, с тем же правом, данное явление может быть названо и *расщепленной аккузативностью*, поэтому нам представляется более логичным вслед за Г. А. Климовым и А. Е. Кибриком выделять особый активно-стативный (или просто активный) тип маркировки ролей. Тем более что данный тип характеризуется принципиально отличной от аккузативного и эргативного типа мотивировкой – он базируется на семантических, а не синтаксических ролях (агенса и пациенса) и, с этой точки зрения, является семантически наиболее последовательной стратегией маркировки ролей. Следует заметить, что распределение глаголов на активные, динамические и стативные в разных языках происходит по-разному. В одних языках к стативным относятся только квалификативные глаголы, в других к стативным могут относиться и глаголы типа ‘падать’. Интересным представляется вопрос о возможности подключения к анализу в контексте типологии ролевого маркирования не только глагольной, но и именной предикации, включая квалификативные и локативные конструкции, конструкции идентификации и т. д., которые являются, по сути, наиболее стативными предикатами (ограниченная видо-временная парадигма и т. д.). При этом могут оказаться задействованы и прагматические характеристики, как в уже упоминавшейся выше английской конструкции

²¹ Подробнее об этом см. раздел III данной статьи.

²² Dixon (прим. 3).

It's me. Кроме того, особенности ролевого маркирования могут проявляться в конструкциях, передающих физическое или эмоциональное состояние и погодные явления (вроде русских *Мне нравится*, *Мне холодно* или английских *It is raining*). Необходимо учитывать и различия между переходными глаголами. Субъект при глаголе 'бить' будет выступать в семантической роли агенса, а при глаголе 'видеть' — в роли экспириенцера. Эти отличия могут влиять на ролевою маркировку. Например, в языке гбан (манде, нигер-конго) глагол 'видеть' является непереходным и не допускает прямого объекта.

Свою специфику могут иметь и отдельные видовременные формы. Так, в индоиранских языках эргативность проявляется только в системе прошедших времен, что, возможно, связано с происхождением данных форм из причастных конструкций. В грузинском языке в аористе наблюдается активно-стативная стратегия маркировки ролей (при аккузативной и дативной конструкции в других видовременных формах). Интересно, что обычно неаккузативный тип маркировки оказывается связан именно с прошедшими временами.

II. НЕНОМИНАТИВНОСТЬ И ИЕРАРХИЯ ОДУШЕВЛЕННОСТИ В ЛАТИНСКОМ ЯЗЫКЕ: К ВОПРОСУ О КУМУЛЯТИВНОСТИ СИНТАКСИЧЕСКИХ СТРУКТУР

Поиск свидетельств о неноминативном праиндоевропейском прошлом в языках-потомках является одной из фундаментальных проблем индоевропейского языкознания. Данная традиция восходит к замечанию Х. К. Уленбека об эргативном характере падежа на *-es* в праиндоевропейском.²³ Т. В. Гамкрелидзе и В. В. Иванов,²⁴ развивая идеи Г. А. Климова²⁵ о предшествовании активно-стативной стратегии маркировки ролей эргативной и номинативной, выдвинули гипотезу об активном характере праиндоевропейского языка на ранних стадиях его развития. Именно эта идея авторов фундаментальной двухтомной монографии была признана наиболее принципиальной известным индоевропеистом В. Леманом.²⁶ Еще ранее И. М. Тронский приводил некоторые факты из латыни и греческого, которые свидетельствуют о наличии в данных языках

²³ Uhlenbeck (прим. 2) 170–171.

²⁴ Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов. *Индоевропейский язык и индоевропейцы* (Тбилиси 1984) 267–319.

²⁵ Климов 1977 (прим. 3) 9; Климов 1983 (прим. 1).

²⁶ W. P. Lehmann. *Impersonal Verbs as Relics of a Subclass in Pre-Indo-European* // *Историческая лингвистика и типология*. Под ред. Г. А. Климова (М. 1991) 33–38.

элементов неноминативности.²⁷ Б. Бауэр посвятила поиску элементов неноминативности в индоевропейских языках отдельную монографию.²⁸ В значительной степени данные идеи опираются на предложенную еще А. Мейе²⁹ реконструкцию бинарной системы именной классификации в праязыке: так называемый *общий*, или *одушевленный*, род (или класс) и *средний*, или *неодушевленный*, род при более позднем разделении первого на *мужской* и *женский*. Подобное противопоставление *одушевленного* (активного) и *неодушевленного* (пассивного) классов действительно коррелирует с предлагаемым Г. А. Климовым делением имен на два подобных класса как одной из главных импликаций активного (или активно-стагивного) типа языков. Таким образом, проблема ролевого маркирования оказывается тесно связанной с проблемой именной классификации.

Тем не менее, несмотря на достаточную разработанность данной проблематики и внимание к ней многих ведущих специалистов в области индоевропеистики, можно заметить, что следы неноминативности (или активности) в индоевропейских языках носят характер набора некоторых импликаций, косвенно свидетельствующих об элементах неноминативности, но не складывающихся в более или менее стройную систему, что, в принципе, отмечается и в упомянутых работах И. М. Тронского и Б. Бауэр. Если попытаться суммировать свидетельства отклонения от номинативной стратегии маркировки ролей, то можно отметить следующие моменты: общеиндоевропейское отсутствие различия номинатива и аккумулятива у имен неактивного (среднего) рода при различении данных падежных флексий у имен активного рода,³⁰ употребление аккумулятива в роли субъекта состояния в латинских и греческих формах восклицания и конструкция *accusativus cum infinitivo*,³¹ употребление аккумулятива у имен среднего рода в функциях, для которых у имен мужского и женского рода требуются другие падежи,³²

²⁷ И. М. Тронский. О дономинативном прошлом индоевропейских языков // *Эргативная конструкция предложения в языках различных типов* (Л. 1967) 91–94.

²⁸ В. Bauer. *Archaic Syntax in Indo-European* (Berlin – New York 2000). В данном исследовании представлена также развернутая библиография работ по следам неноминативности в индоевропейских языках.

²⁹ А. Мейе. *Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков* (М. 2002).

³⁰ Тронский (прим. 27); Гамкрелидзе, Иванов (прим. 24).

³¹ Тронский (прим. 27) 93–94.

³² Тронский (прим. 27) 92: автор статьи приводит пример с латинским глаголом *gaudeo* 'радоваться чему-либо', который управляет аблативом имен

наличие безличных и абсолютных конструкций, а также конструкций с *dativus auctoris* и *dativus possessivus*.³³

Однако данные факты, хотя и показывают наличие несомненных осложнений по сравнению с классической номинативной стратегией, не укладываются и в другие известные типы: эргативный и активный. Ни один из упомянутых фактов не является прямым выражением ни одной из выделяемых в типологии стратегий: в *аккузативных* (номинативных) языках субъект любого глагола выражается одинаково, а объект – отличным способом; в *эргативных* языках субъект непереходного глагола выражается так же, как объект переходного, а субъект переходного глагола – другим способом; в языках *активно-стативного* строя субъект активного непереходного глагола выражается так же, как субъект переходного глагола, а субъект стативного непереходного глагола – так же, как объект переходного глагола. Очевидно, что к подобным стратегиям не могут быть напрямую сведены ни упомянутые выше явления, ни какие-либо другие синтаксические структуры известных индоевропейских языков (за исключением так называемой *расщепленной эргативности* (*split ergativity*) в системе прошедших времен индоиранских языков, для которых данный феномен признан инновационным).

Кроме того, попытка связать с активным строем факты индоевропейских языков сталкивается с типологической проблемой. Для существующих языков с маркировкой ролей активно-стативного типа абсолютно не характерно использование зависимостного маркирования – падежей. Ни в одном из языков активного типа, упомянутых в самой развернутой типологической базе данных,³⁴ не зафиксирована падежная маркировка ролей – данная стратегия предпочитает их выражение с помощью глагольной индексации.

Далее мы попытаемся рассмотреть упомянутые выше явления, а также некоторые другие в контексте взаимодействия трех выделяемых А. Е. Кибриком измерений³⁵ на материале латинского языка. Речь пойдет о случаях, когда одни и те же семантические роли выражаются различными формальными средствами, что означает взаимодействие семантического измерения с дейктическим и, следовательно, кумулятивный (дейктическо-ролевой) тип маркировки.

несреднего рода (*gaudeo aliqua re*), но требует аккузатива имен среднего рода (*id gaudeo* – ‘я радуюсь этому’).

³³ Bauer (прим. 28).

³⁴ World Atlas of Language Structures (WALS).

³⁵ См. раздел I данной статьи.

1) Распределение функций аблатива в зависимости от иерархии одушевленности.

а) Ablativus auctoris / instrumenti для одушевленных и неодушевленных имен в функции агенса в пассивных конструкциях.

Если в русском языке для фраз типа *Поле обрабатывается крестьянином* и *Поле обрабатывается плугом* маркировка одушевленного и неодушевленного агенса осуществляется при помощи творительного падежа, то в латыни для данных конструкций используются различные падежи. В первом случае используется ablativus auctoris с предлогом *a / ab* (*Ager a b a g r i c o l a colitur*), а во втором – ablativus instrumenti без предлога (*Ager a r a t r o colitur*). Очевидно, что в маркировке ролей учитывается иерархия одушевленности, причем граница проходит скорее не по признаку люди / не люди, а по признаку активные / неактивные имена. При этом в категорию активных имен попадают люди, животные³⁶ и даже некоторые стихии и свойства (*natura, sol, luna, virtus* и подобные):³⁷

Non semper viator a l a t r o n e, nonnumquam etiam latro a v i a t o r e occiditur (Cic. *Mil.* 21, 55) “Не всегда путник убивается разбойником, иногда и разбойник путником”; *Superamur a b e s t i i s* (Cic. *Fin.* 2, 111) “Мы побеждаемы животными”; *A b h i s v i r t u t i b u s t o t v i t i a s u p e r a r i . . .* (Cic. *Cat.* 2, 25) “Такими добродетелями столько пороков преодолевается”.

Похожая ситуация наблюдается в английском языке: имена с активной семантикой (не только люди и животные, но и активные части тела типа ‘рука’, природные явления типа ‘море’) требуют в роли агенса пассивных конструкций предлога *by*, в то время как названия орудий труда или названия веществ или масс (типа ‘снег’) требуют предлога *with*. Ср. *It was made b y h a n d*; *The island is washed b y t h e s e a*, но *The bread was cut w i t h a k n i f e*; *The ground is covered w i t h s n o w*.

б) Нечто подобное происходит с использованием ablativus separationis. Для имен, обозначающих людей, используется форма с предлогом *a / ab* (*Hunc ego a C a e s a r e liberavi* [Cic. *Fam.* 13, 52] “Его я освободил от Цезаря”; *Homo sum; humani nil a m e a l i e n u m p u t o* [Ter. *Heaut.* 77] “Я человек; ничто человеческое, думаю, мне не чуждо”), а для вещей употребление этого предлога факультативно, а также возможно употребление других предлогов – *de* и *e / ex*:

³⁶ Кроме случаев использования их в качестве транспортного средства, то есть в инструментальной или даже локативной функции. Так, ‘ехать верхом (буквально ‘везтись’) на лошади’ – *vehi equo*.

³⁷ A. Ernout, F. Thomas. *Syntax Latine* (Paris 21953) 207–208.

Vacare culpa magnum est solacium (Cic. *Fam.* 7, 3, 4) “Быть свободным от вины – великое утешение”; Atticus biduum cibo se abstinisset (Nep. 25, 22) “Аттик два дня воздерживался от пищи”.

с) Противопоставляются личные и неличные формы инструменталиса и в активных конструкциях: для обозначения людей требуется употребление предлога *per* с аккузативом, а для других имен используется та же форма *ablativus instrumenti*, что и при пассиве.³⁸ Ср.: *Per exploratores Caesar certior factus est* (Caes. *B.G.* 1, 12, 2) “Цезарь получил известие через разведчиков” и *Cornibus tauri, arri dentibus, morsu leones se tutantur* (Cic. *N.D.* 2, 127) “Быки защищаются рогами, кабаны – зубами, львы – кусанием”.

Интересно, что формы для обозначения людей в данных конструкциях всегда более сложные формально, чем противопоставленные им. Это согласуется с идеями М. Сильверстейна. Вынесение имен, обозначающих людей, в роль косвенного дополнения, т. е. выведение их из топикиализованной позиции, не свойственно для данных именных групп и поэтому требует дополнительной формальной маркировки данных нетипичных ролей. Для имен с другой семантикой такое нетопикализованное употребление является нормальным, поэтому их формальная маркировка не требует дополнительных средств.

2) Распределение функций датива и иерархия одушевленности.

Значимость иерархии одушевленности проявляется и в распределении функций датива. Причем в этом случае выделяется три уровня: участники речевого акта (локуторы), люди и все остальные имена. В функции *dativus auctoris* употребляются только имена и местоимения с референтами, маркированными признаком “личность”: *Mihi captum consilium iam diu est* (Cic. *Fam.* 5, 19, 2) “Мною решение уже давно принято”; *Nox una Hannibali sine equitibus atque impedimentis acta est* (Liv. 21, 34, 9) “Одна ночь была проведена Ганнибалом без всадников и обоза”. Для функции *dativus ethicus* ограничения еще более жесткие: только местоимения – локуторы: *Quid mihi Celsus agit?* (Hor. *Epist.* 1, 3, 15) “Что подельывает у меня Цельс?”; *Quid agis, Micio? Cur perdis adulescentem nobis?* (Ter. *Ad.* 60) “Что ты делаешь, Микион? Зачем ты нам губишь юношу?”

3) Одушевленность и маркировка номинатива / аккузатива.

Достаточно прозрачная зависимость маркировки ролей от иерархии одушевленности проявляется в отсутствии специализи-

³⁸ С. И. Соболевский. *Грамматика латинского языка. Теоретическая часть: Морфология и Синтаксис* (СПб. 1998) 147.

рованной маркировки для аккузатива у имен среднего рода в латыни (как и в других индоевропейских языках с падежной системой). Слова среднего рода (по определению неодушевленные) не требуют специализированного маркера аккузатива (т. е. форма аккузатива совпадает с формой номинатива), так как функция пациенса является для них типичной. Для одушевленных имен функция пациенса нетипична, следовательно, для их употребления в данной роли требуется специализированная, отличная от номинатива, падежная маркировка.

Менее очевидна, но не менее интересна корреляция между распределением имен мужского и женского рода по склонениям и выбором из двух форм номинатива: \emptyset /-s. В 4 и 5 склонения не попадают одушевленные имена мужского и женского рода (за редким исключением типа *socrus, us f* 'свекровь'), и для всех имен мужского и женского рода этих склонений требуется "маркированная" форма сигматического номинатива. 2 и 3 склонения включают в себя как одушевленные, так и неодушевленные имена мужского и женского рода (2 склонение – преимущественного мужского). При этом в данных склонениях возможны обе формы номинатива (сигматический и нулевой). В 1 склонение попадают и одушевленные, и неодушевленные имена женского рода, но только одушевленные имена мужского рода.³⁹ При этом для номинатива используется исключительно немаркированный нулевой вариант. Таким образом "наиболее одушевленное" 1 склонение имеет тенденцию не маркировать именительный падеж, так как для одушевленных имен данная функция является прототипической, нейтральные к одушевленности 2 и 3 склонения демонстрируют свободное варьирование двух форм номинатива, а "неодушевленные" 4 и 5 склонения всегда имеют маркированный (сигматический) номинатив, так как для неодушевленных имен данная функция является нестандартной. Интересно, что у "менее одушевленных" 3, 4 и 5 склонений проявляется и другая особенность неодушевленных имен: во множественном числе у существительных данных склонений отсутствует специализированная форма аккузатива,⁴⁰ так как для неодушевленных имен именно функции пациенса являются типичными. Тем самым

³⁹ Названия рек (*Sequana* и др.) представляют единственное исключение и не влияют на общую картину.

⁴⁰ Наличие окончания асс. pl. 3 скл -is у слов, имеющих историческую основу на -i (не совпадающего с окончанием пот. pl -es) можно считать свидетельством того, что 3 склонение занимает промежуточное положение между наиболее и наименее "одушевленными" склонениями.

подтверждается идея Сильверстейна: более одушевленные имена стремятся к более маркированной форме аккузатива, а менее одушевленные – к более маркированной форме номинатива. Кроме того, возможно, эти отличия в какой-то степени позволяют выявить некоторую семантическую нагруженность склонений, традиционно воспринимающихся как исключительно формальные классы имен.

4) Иерархия одушевленности и контроль согласования при ассоциативной конструкции в роли субъекта.

Помимо особенностей в маркировке падежей иерархия одушевленности влияет и на синтаксические процессы. Например, от места элемента на данной шкале зависит контроль согласования при ассоциативной конструкции в роли субъекта. В случае ассоциативного субъекта (типа “я и ты”, “брат и сестра” и т. д.) выбор согласования осуществляется по элементу конструкции, находящемуся на более высоких уровнях иерархии одушевленности:⁴¹ 1 лицо имеет преференцию при контроле согласования над 2 лицом (говорящий над адресатом), 1 и 2 лицо над 3 (локутор над нелокутором), а мужской род над женским (при одушевленных именах). Примеры хорошо известны:⁴²

Si tu et Tullia v a l e t i s , ego et Cicero v a l e m u s (Cic. *Fam.* 14, 5) “Если ты и Туллия здравствуете, то я и Цицерон здравствуем”.

Na e s neque ego, neque tu f e c i m u s (Ter. *Ad.* 103) “Этого ни я, ни ты не делали” (1 л и ц о множ. числа)

E r r a s t i s et tu, et nonnulli collegae tui (Cic. *Rull.* 1, 7) “Ошиблись (2 л и ц о множ. числа) и ты, и некоторые твои товарищи”.

Pater et mater p r o f e c t i sunt “Отец и мать уехали” (причастие в форме им. пад. множ. числа м у ж . рода).

M e r u i m u s et ego et pater de vobis et republica (Plaut. *Amph.* 39). “И я, и отец имеем заслуги перед вами и государством” (1 л и ц о множ. числа). Пример интересен тем, что оба субъекта занимают высокое положение в иерархии одушевленности, но локутор (я) все же превалирует над термином родства (отец).

Experti in vicem s u m u s ego et fortuna (Tac. *Hist.* 2, 47, 4) “Мы с судьбой испытывали (1 л и ц о множ. числа) друг друга”.

Если преференция локуторов над нелокуторами достаточно широко распространена, то преференция 1 лица над 2 проявляется значительно

⁴¹ Следует уточнить, что возможен вариант согласования и по ближайшему к глаголу элементу, т. е. формально, а не семантически, мотивированный.

⁴² См. Соболевский (прим. 38) 126–127; В. С. Дуров. *Основы стилистики латинского языка* (М. – СПб. 2004) 70.

реже. Особый интерес вызывает преференция имен мужского пола над женским, поскольку нам неизвестны упоминания об иерархичности противопоставления мужской / женской и более высоком положении имен мужского пола в иерархии одушевленности. Нейтральность мужского рода в словах типа 'врач' не создает иерархичности.

III. ПРОБЛЕМА ПАДЕЖА ПРЕДИКАТИВА В ЛАТЫНИ И ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОМ В КОНТЕКСТЕ РОЛЕВОЙ ТИПОЛОГИИ

Предикатив может по-разному выражаться в языках. Так, в славянских языках он выражается номинативом или инструменталисом, в классических индоевропейских – обычно номинативом, как и подлежащее, что является общеизвестным фактом.⁴³

В самом деле, достаточно посмотреть на хрестоматийные фразы, чтобы в этом убедиться.

1) *Historia est magistra vitae* "История – учительница жизни".

2) *Octavianus consul templa refecit* "Октавиан, будучи консулом, восстановил храмы".

3) *Cicero consul creatus est* "Цицерон был избран консулом".

Стоит отметить, что предикатив употребляется в номинативе не только в классических конструкциях с составным именным сказуемым (1), но и в конструкциях с эллипсисом копулятивной связки (2) и в *nominativus duplex* (3). То же самое наблюдается и в древнегреческом языке.

Однако в латыни и древнегреческом есть случаи, когда предикатив выражается не номинативом. На них мы и хотим остановиться.

Рассмотрим конструкцию *accusativus duplex*, т. е. аккумулятив дополнения с аккумулятивом имени сказуемого, которая получается, если заменить пассив на актив в конструкции *nominativus duplex*. Прделаем эту процедуру с примером 3:

4) *Romani Ciceronem consulem creaverunt* "Римляне избрали Цицерона консулом".

Попытаемся рассмотреть интересующее нас синтаксическое явление в трех рассматриваемых выше измерениях: собственно синтаксическом, семантико-ролевом и прагматическом. Итак, мы полагаем, что в предложениях с *accusativus duplex* имеет место каузативная трансформация, представляющая собой частный случай повышающей актантажной деривации.⁴⁴ В самом деле, глаголы,

⁴³ В. А. Плунгян. *Общая морфология* (М. 2000) 170.

⁴⁴ Плунгян (прим. 43) 209 сл.; Я. Г. Тестелец. *Введение в общий синтаксис* (М. 2001) 432.

управляющие этой конструкцией, по своей семантике оказываются либо выразителями физической каузации (это фактитивы ‘делать, выбирать кого кем, что чем’), либо выразителями опосредованной, или вербальной, каузации (это декларативы ‘называть, считать кого кем, что чем’). Преобразуя двойной номинатив в двойной аккумулятив, мы меняем не только залог глагола, но и саму языковую ситуацию: в ней появляется новый участник (*Romani*) с ролью агенса-каузатора, который, как и полагается наиболее активному участнику ситуации, вытесняет *Cicero* с позиции выражаемого номинативом грамматического подлежащего, но не меняет при этом его семантической функции субъекта состояния, или логического субъекта. При такой интерпретации *consulem* оказывается предикативом логического субъекта и принимает его падеж, т. е. аккумулятив.

Правило падежа предикатива можно сформулировать так: *падежом предикатива является не номинатив, т. е. падеж грамматического подлежащего, а падеж субъекта того состояния, которое выражается предикативом*. Кроме того, можно заметить, что и номинатив при активном залоге является не падежом субъекта, а падежом наиболее высоко стоящего в иерархии агентивности участника ситуации, который и занимает позицию грамматического подлежащего.

Подобная переформулировка позволяет непротиворечиво объяснять не только *accusativus duplex* и вышеприведенные “классические” примеры, но и некоторые другие случаи падежного маркирования предикатива, например, следующий, который, на первый взгляд, кажется парадоксальным.

Речь идет об именной части при инфинитиве. Грамматики латинского языка утверждают, что, когда инфинитив употребляется в роли *дополнения* (т. е. является частью составного глагольного сказуемого), имя при нем ставится не в аккумулятиве (падеже дополнения), а в *номинативе*.⁴⁵ На самом деле, это вполне соответствует сформулированному выше правилу:

5) *Cato bonus esse malebat, quam bonus videri* “Катон предпочитал быть, а не казаться порядочным”. Катон является субъектом, следовательно, падеж предикатива ‘порядочным’ согласован с ним в номинативе.

Работает данное правило и для некоторых безличных глаголов, при которых субъект состояния ставится в дативе, а предикатив

⁴⁵ См., например: Я. М. Боровский, А. В. Болдырев. *Учебник латинского языка* (М. 41975) 162.

также может выражаться дативом. Так, при глаголе *licet* имя инфинитива нередко ставится в дативе, подчиняясь *attractio casus*.⁴⁶

6) *Quieto tibi licet esse* (Pl. *Epid.* 338) “Тебе позволено быть спокойным” (“спокойному”);

7) *Licuit esse otioso Themistocli* (Cic. *Tusc.* 1, 33) “Фемистоклу дозволялось быть праздным” (“праздному”).

Субъект обозначаемого предикативом состояния употреблен в дативе, следовательно, и предикатив ставится в дативе, т. е. в падеже логического субъекта, а не в падеже грамматического подлежащего, которое отсутствует, т. к. предложение безличное.

Похожую ситуацию мы видим в древнегреческом, с той лишь разницей, что в греческом чаще встречается аттракция, а управление глаголов еще разнообразнее, чем в латыни, и логический субъект может быть выражен также генетивом с соответствующим падежом предикатива.⁴⁷

8) Δέομαι σοι πρόθυμον εἶναι “Прошу тебя быть благосклонным” (с генетивом имени сказуемого по аттракции с генетивом лица).

Данное правило актуально и для трактовки падежей в *accusativus cum infinitivo*, где логический субъект в аккумулятиве определяет падеж предикатива.

Однако есть случаи, для которых интерпретация падежа предикатива остается проблематичной.

Случай первый: если аттракция не действует, то падежом предикатива при логическом субъекте в дативе или генетиве будет аккумулятив. Например,

9) *Is erat annus, quo per leges ei consulem fieri liceret* (Caes. *B.G.* 3, 1, 1) “Год был такой, что ему по законам дозволялось стать консулом (*consulem* – асс.).⁴⁸

10) Ἐρετρίεες Ἀθηναίων ἐδεήθησαν σφίσι βοηθοὺς γενέσθαι (Hdt. 6, 80) “Эретрийцы просили афинян стать для них заступниками” (с аккумулятивом имени сказуемого без аттракции с генетивом лица);

11) Συμβουλεύω σοι πρόθυμον εἶναι (πρόθυμον εἶναι) “Советую тебе быть благосклонным” (предикатив в дативе по аттракции либо в аккумулятиве без нее).

⁴⁶ R. Kühner, C. Stegmann. *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache. Zweiter Teil: Satzlehre I* (Darmstadt 1971) 679.

⁴⁷ R. Kühner, B. Gerth. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Satzlehre. Teil I–II* (Leverkusen 1955) 24–27.

⁴⁸ H. Menge. *Repertorium der lateinischen Syntax und Stylistik*. Bearb. von A. Thierfelder (Darmstadt 201993) 280.

Вторым проблемным случаем являются примеры с отсутствующим логическим субъектом.

12) *Bonum esse praestat, quam bonum videri.* “Порядочным лучше быть, чем казаться” (Предикатив ‘порядочным’ при инфинитиве стоит в аккумулятиве).

Таким образом, видно, что если при инфинитиве есть предикатив, то он стоит в том же падеже, что и логический субъект (по *attractio casus*), как и в других случаях, либо в аккумулятиве. Именно последний факт и нуждается в дополнительном объяснении.

Не в каждой грамматике можно найти хотя бы попытку объяснить это явление, однако если такие попытки делаются, они обычно сводятся к одному и тому же: если предикатив стоит в аккумулятиве, это значит, что он согласован с подразумеваемым субъектом в аккумулятиве, иными словами, перед нами “скрытый” *accusativus cum infinitivo*.

13) *Diligi et carum esse iucundum est* (Cic. *Fin.*, 1, 53) “Быть любимым и дорогим приятно” (Здесь *carum* поставлено в аккумулятиве ед. числа муж. рода, так как согласовано с подразумеваемым “человеком”).⁴⁹

14) *Φιλάνθρωπον* (sc. *τινα*) *εἶναι δεῖ* “Должно быть человеколюбивым” (подразумевается “кому-либо” в аккумулятиве).⁵⁰

15) *Δρῶντας γὰρ ἢ μὴ δρῶντας* (sc. *ἀνθρώπους*) *ἥδιον θανεῖν* “Приятнее умереть действуя, чем бездействуя” (подразумевается “людям”);

16) *Non facile est* (sc. *aliquem*) *esse temperantem* “Нелегко быть сдержанным” (кому-либо).⁵¹

Эрну и Тома подчеркивают, что в подобных конструкциях инфинитив всегда оказывается при безличном выражении, от которого, действительно, может зависеть *accusativus cum infinitivo*. Однако среди нескольких десятков примеров, которые нам встретились, все же нашелся один, с трудом поддающийся такой интерпретации:

17) *Non esse cupidum pecunia est* “Не быть жадным – это богатство”. (Едва ли можно представить себе скрытый инфинитивный оборот, зависящий от выражения *pecunia est*.)

Однако, даже если не принимать во внимание последний пример, а остальные объяснять эллипсисом логического субъекта, все

⁴⁹ Соболевский (прим. 38) 297.

⁵⁰ H. W. Smyth. *Greek Grammar* (Cambridge, Mass., 1968) 440.

⁵¹ Ernout, Thomas (прим. 37) 259.

равно возникает вопрос: почему в случае опущения этот субъект все же мыслится в аккумулятиве, а не в дативе или генетиве, даже если конструкция зависит от глагола, допускающего двойное управление, как в примерах 7–12? Что есть в аккумулятиве такого, что при каждом удобном случае языки выбирают именно его там, где логический субъект не выражен и, следовательно, не может оказать влияние на выбор падежа предикатива, либо даже там, где он выражен, но не номинативом, а дативом или генетивом?

Здесь мы неминуемо должны отвлечься на разговор об аккумулятиве как о падеже, особый статус которого неоднократно подчеркивался лингвистами разных направлений. Мюллер еще в 1908 году выпустил монографию,⁵² в которой посвятил 170 страниц аккумулятиву и чуть меньше одной – номинативу. Хирт⁵³ писал: “Аккумулятив исконно является *das Mädchen für alles* (служанкой на все случаи). Он стоит там, где другие падежи не употребляются”. О происхождении аккумулятива в индоевропейских языках и развитии грамматической категории винительного падежа много писала А. В. Десницкая. Она, в частности, настаивает на первичности обстоятельственно-определятельных функций аккумулятива перед объектными, а развитие функции прямого дополнения связывает с последовательной ликвидацией пережитков более древних значений.⁵⁴ Интересную статью посвятил аккумулятиву А. Мурхауз:⁵⁵ исследуя “странные”, периферийные употребления этого падежа, он пришел к выводам о “высокой степени его независимости от остального предложения” (с. 211) и о “выдающемся положении аккумулятива в лингвистическом сознании” (с. 218). Однако подобные выражения, какими бы экспрессивными и интуитивно убедительными они ни были, к сожалению, ничего не объясняют. А между тем собранные Мурхаузом примеры “неожиданного” употребления аккумулятива в периферийных значениях, выходящих за пределы стандартных синтаксических функций этого падежа, требуют объяснения. Рассмотрим некоторые из них:

⁵² C. F. W. Müller. *Syntax des Nominativs und Accusativs im Lateinischen* (Leipzig 1908).

⁵³ H. Hirt. *Indogermanische Grammatik* 6. *Syntax* 1 (Heidelberg 1934) 87.

⁵⁴ А. В. Десницкая. *Сравнительное языкознание и история языков* (Л. 1984) 70–124.

⁵⁵ A. C. Moorhouse. The Role of the Accusative Case // *In the Footsteps of R. Kühner. Proceedings of the International Colloquium in Commemoration of the 150th Anniversary of the publication of R. Kühner's "Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. II Theil: Syntaxe"* (Amsterdam 1988) 209–218.

– употребление *аккузатива* в клятвах:

18) νῆ Δία, νῆ τοὺς θεοὺς “Клянусь Зевсом, клянусь богами” (зависимость от частиц νῆ и μά отрицается);

– в драме, когда в *аккузативе* ставится имя лица, к которому обращаются в резкой или грубой форме:

19) σὲ δῆ, σὲ τὴν νεύουσαν εἰς πέδον κάρα, φῆς ἢ καταρνῆ...; (S. Ant. 441 f.) “Ты, ты, поникшая головой, скажи или опровергни...” (Креонт допытывается, Антигона ли совершила ритуальное погребение Полиника): σὲ δῆ, σὲ τὴν νεύουσαν ни от чего не зависит);

– в функции *приложения*:

20) ... (σε) ἢ τις Ἀχαιῶν ῥίψει χεῖρὸς ἐλῶν ἀπὸ πύργου, λυγρὸν ὄλεθρον (Il. 24, 734 f.) “Или тебя кто-нибудь из данайцев сбросит, схватив за руку, с башни – ужасная гибель” (приложение – в *аккузативе*);

– в начале фразы, где слово в *аккузативе* обозначает лицо или вещь, о которых идет речь, но затем оно оказывается в условиях синтаксической неопределенности, “зависания”, и предложение как бы обрывается на этом слове:

21) μνηστῆρας μὲν ἐπὶ σφέτερα σκίδνασθαι ἄνωχθι / μητέρα δ', εἴ οἱ θυμὸς ἐφορμᾶται γαμέεσθαι, / ἄψ ἴτω (Od. 1, 274 ff.) – “Прикажи, чтоб женихи разошлись по своим домам, мать же (*аккузатив*), если к замужеству у нее лежит душа, пусть назад идет”;

– в предложениях с *анаколуфом*:

22) τὸν δὲ Μάνην, δανείσας ἀργύριον Ἀρχεπόλιδι... ἐπεὶ οὐχ οἶός τ' ἦν αὐτῷ ἀποδοῦναι ὁ Ἀρχέπολις οὔτε τὸν τόκον οὔτε τὸν ἀρχαῖον ἅπαν, ἐναπετίμησεν αὐτῷ (D. 53, 20) “Что же касается Мана, одолжившего денег Археполиду... (в тексте *анаколуф* “одолжив денег”) ... поскольку Археполид был не в состоянии уплатить ему ни проценты, ни основную сумму, то расплатился с ним другому...” (τὸν δὲ Μάνην – в синтаксическом “зависании”, дальше – *анаколуф*);

– в *проlepsе*:

23) ὅστις ποθ' ὑμῶν Λάιον τὸν Λαβδάκου / κάτοιδεν ἀνδρὸς ἐκ τίνος διώλετο... (S. OT 224 f.) “Кто из вас знает, из-за какого мужа погиб Лай, сын Лабдака...” (букв. “Кто из вас знает Лайя, сына Лабдака, из-за какого мужа погиб”). Лай вынесен в главное предложение и стоит в *аккузативе*, хотя должен был бы быть подлежащим придаточного.

К этим примерам можно добавить и хорошо известный *accusativus exclamationis*.

Мы полагаем, что для объяснения всех этих “странностей” нам недостаточно представления только о синтаксических функциях

аккузатива, но потребуется привлечь и прагматические отношения: оказывается, что, с точки зрения прагматики, выделенные Мурхаузом слова в аккузативе представляют собой различные типы фокуса – либо фокуса, понимаемого как рема высказывания, либо фокуса контраста; то есть греческий язык пользуется аккузативом не только для выражения ролевых характеристик (например, пациенса), но и прагматических, где ролевая трактовка аккузатива не работает. Такая трактовка, как нам кажется, не противоречит идее А. В. Десницкой о том, что винительный падеж выражает “именное понятие, ближайшим, самым непосредственным образом затронутое глагольным понятием”,⁵⁶ т. е., по нашим представлениям, находится ближе всего к коммуникативному центру высказывания. Аналогичные примеры приводят Эрну и Тома для латинского языка.⁵⁷

Интересно, что подобные функции аккузатива есть и в английском.⁵⁸ По-видимому, такую же прагматическую функцию выполняет ударная форма личного местоимения *toi* во французском языке.

Теперь вернемся к проблеме падежа предикатива. Если аккузатив маркирует члены предложения с прагматической функцией фокуса, может возникнуть встречный вопрос: почему он не всегда используется в предикативной функции и в стандартном предложении, где субъект выражен именительным падежом, уступает место номинативу? Дело в том, что разные языковые уровни (синтаксический, семантико-ролевой и прагматический) конкурируют друг с другом, и там, где есть субъект в номинативе и логический субъект совпадает с грамматическим, падеж предикатива определяется синтаксическим (и семантическим) согласованием с субъектом. Если же логический субъект не выражен (то есть предикативу не с чем согласовываться), на первый план выходят прагматические отношения, и в ход идет аккузатив как падеж фокуса. Случаи с логическим субъектом в дативе и генетиве представляются “промежуточными” или “конкурентными”: синтаксический субъект отсутствует, но логический (семантический) субъект имеет место. Логично, что в данной ситуации наблюдается нестабильность в падежном маркировании предикатива: доминирует либо прагматика (аккузатив), либо семантика (падеж логического субъекта состояния).

⁵⁶ Десницкая (прим. 54) 111.

⁵⁷ Egnout, Thomas (прим. 37) 23–24.

⁵⁸ Примеры см. выше прим. 7.

Таким образом, видно, что в классических языках падежное маркирование представляет собой не чисто ролевое явление, а кумулятивно выражает ролевые и прагматические (или ролевые и дейктико-денотативные) функции, хотя и с доминированием первых. Применяемый нами многомерный типологический подход, как кажется, позволяет по-новому интерпретировать известные грамматические явления и объяснить некоторые трудности грамматики латыни и древнегреческого, которые до сих пор не имели удовлетворительного объяснения.

А. Ю. Желтов, Е. В. Желтова
Санкт-Петербургский Университет

The article analyzes the role-marking typology in Latin and Greek. It offers an original interpretation of the phenomena which are regarded as the elements of non-accusativity in Latin. The first part of the article discusses the theoretical background of the problem. The second part argues that case marking can be influenced not only by the semantic role, but also by the so called *animacy hierarchy* or deictic dimension. Some non-standard case markings in Latin can be explained by the cumulative character of interrelations between the role and deictic dimensions. The influence of *animacy hierarchy* in Latin is demonstrated by the analysis of *ablativus auctoris / instrumenti* and *ablativus separationis* constructions, the distribution of dative case functions, interrelations between declension, gender and animacy and control of agreement in associative constructions. The third part of the article is concerned with the interpretations of complicated cases of role marking in constructions with the nominal predicate. These cases are treated as an interrelation of the role and communicative dimensions. The authors suggest that the role marking in Latin and Greek can be better interpreted by taking into account the three language dimensions: role, deictic-denotative and communicative.

Е. В. Афонасин. *Гносис. Фрагменты и свидетельства* (СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2008). 318 с.

В справке об авторе, сопровождающей книгу, Е. В. Афонасин представлен как “организатор Центра изучения древней философии и классической традиции, руководитель ряда международных научно-образовательных проектов, антиковед и путешественник из Новосибирского Академгородка”.

Работа состоит из Предисловия (с. 3–28), шестнадцати глав (с. 29–289; в каждой из них после краткого введения находится перевод древних текстов, относящихся к той или иной гностической системе), библиографии (с. 290–296), указателей (с. 297–306) и глоссария (с. 307–315).

Появление книги, посвященной такой малоисследованной в отечественной науке теме и содержащей достаточно полное собрание греческого и латинского материала, переведенного на русский язык, можно было бы приветствовать,¹ однако целый ряд серьезных замечаний, которые эта работа вызывает, заставляет не спешить с приветствием. Подробный разбор всех ошибок едва ли возможен; вот лишь некоторые из них.

Автор начинает книгу словами: “‘Гносис’ – базовый термин одноименного религиозно-философского учения, получившего распространение в поздней античности и означавший² откровенное знание, доступное избранным <...>” (с. 3), делая к этому пассажиру

¹ Ср. также книгу, изданную несколькими годами раньше: *Школа Валентина. Фрагменты и свидетельства*. Предисловие, перевод и комментарий Е. В. Афонасина (СПб.: Алетейя, 2002), а также *Климент Александрийский. Строматы*. Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого, предисловие и комментарии Е. В. Афонасина. I–III (СПб.: Изд. Олега Абышко, 2003). Данный в этой книге перевод *Стромат* вряд ли можно признать удачным; не может также вызвать одобрения и, увы, распространенная теперь пиратская практика переводчиков и издателей приводить параллельно с русским переводом текст оригинала, как если бы они сами положили годы кропотливой работы на подготовку древнего текста к изданию.

² Вероятно, чтобы избежать такого неуклюжего синтаксиса, автору следовало бы пригласить редактора, а не печатать текст “в авторской редакции”. Впрочем, автор и сам мог бы более внимательно вычитать текст, чтобы избавить его от опечаток, особенно в греческой диакритике: так, вместо *τρούνικος* находим *τρούνικος* (с. 91, та же форма и в Глоссарии на с. 312), *τό* вместо *τοῦ*

примечание: “Именно так гностицизм был определен на Международном коллоквиуме в Мессине в 1966 г. (Bianchi, 1968, XX–XXXII, XXVI–XXVII)”. Между тем, “именно так” в Мессине “был определен” не *гностицизм*, а *гносис*, и в “Окончательном документе”, принятом участниками этой конференции, термином ‘гностицизм’ предлагается обозначать “a certain group of systems of the Second Century A. D.”, а термином ‘гносис’ – “knowledge of the divine mysteries reserved for an élite”.³

В дальнейшем изложении автор также не делает никакого различия между понятиями ‘гносис’ и ‘гностицизм’ и, задавая вопрос: “Что же такое гносис?”, отвечает на него, используя уже термин ‘гностицизм’ (с. 3–4).⁴ Вслед за этим, бегло перечислив Симона Мага, который был “древнейшим из ‘гностиков’ <...> и к христианству не имел, скорее всего, никакого отношения”, секту ессенов, “которая противопоставила себя официальному иудаизму” и которая “является, если угодно, образцом иудейского гностицизма”, два текста из Наг Хаммади (VII. 1 и VII. 5: о них см. ниже) и “учение пророка Мани”,⁵ которое “является причудливым и довольно синкретичным опытом (sic. – А. Х.) пересадки иудео-христианского гносиса на почву ближневосточной религиозной традиции...”, Е. В. Афонасин подводит итог:

Именно эти религиозные направления (какие? Симон Маг? ессены? – А. Х.), в основном, благодаря учению Мани, вправе назы-

(с. 100), Χριστός вместо Χριστός (с. 314) и т. д.; я не перечисляю опечатки в русском и латинском текстах.

³ См. английскую версию этого документа на с. XXVI издания: *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966*. Ed. U. Bianchi (Leiden 1967 [а не 1968, как указано у Е. В. Афонасина]).

⁴ Правда, отвечая на возникший у него самого вопрос: “не пора ли прекратить бесконтрольный рост объема области его (т. е. термина ‘гностицизм’ – А. Х.) значений и попытаться более четко выявить его внутреннюю структуру?”, автор говорит о том, что “исследователями было предложено различить термины ‘гносис’ и ‘гностицизм’, придав первому самое широкое значение, а второй зарезервировав исключительно за тем религиозным явлением поздней античности и раннего средневековья, для обозначения которого он был изначально предложен” (с. 4). Однако вместо того, чтобы сослаться здесь на Documento finale (см. пред. прим.), в котором и было предложено “to avoid an undifferentiated use of the terms *gnosis* and *Gnosticism*”, Е. В. Афонасин почему-то отсылает нас к статье Мортон Смита, посвященной истории термина ‘гностики’.

⁵ Учение Мани автор называет ‘манихеизм’ (с. 5) – слово почерпнуто из англоязычной литературы, хотя в русской традиции все пользуются термином ‘манейство’.

ваться отдельной мировой религией, оставшейся в прошлом <...>. В отличие от остальных мировых религий, гностицизм пошел на убыль в VI в. и практически исчез в X–XI вв. н.э. (с. 5).⁶

Однако за этим не следует объяснения, почему гностицизм “вправе называться мировой религией”⁷ и почему временем, когда “гностицизм пошел на убыль”, выбран VI в.

Во всем разделе Предисловия под названием “Гносис и гностицизм” (с. 3–11) Е. В. Афонасин так и не дал себе труда ответить на вопрос, как он сам понимает эти понятия и каково, на его взгляд, было соотношение ‘христианства’ и ‘гностицизма’⁸ (ключевая, на

⁶ Автор утверждает, что “в чистом виде” древний гностицизм сохранился до наших дней в секте мандеев (или назареев), о которых впервые упоминают еще дохристианские (sic! – А. Х.) источники” (с. 5), однако не утруждает себя объяснением, что такое древний гностицизм “в чистом виде”. Замечу, что проблема происхождения мандейства – это область догадок и гипотез, поскольку для окончательного ответа на вопрос о времени его возникновения в нашем распоряжении нет надежных данных.

⁷ Выше Е. В. Афонасин говорит о том, что “основоположники современных гностических исследований, такие как Ганс Йонас и Жиль Киспель (H. Jonas. *The Gnostic religion* [Boston 1963]; G. Quispel. *Gnosis als Weltreligion* [Zurich 1951]), настаивали на том, что гностицизм – это отдельная мировая религия” (с. 3). Однако называть этих, хотя и выдающихся, исследователей (замечу, что имя голландского ученого произносится как Гиллес Квиспель с ударением на первом слоге) основоположниками – значит игнорировать предшествующие сто с лишним лет работы европейских ученых; у истоков современного изучения гностицизма стоит Фердинанд Кристиан Баур (F. C. Baur) с его фундаментальным трудом *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Tübingen 1835); за ним последовала блестящая плеяда немецких ученых, среди которых был и Адольф Хильгенфельд (A. Hilgenfeld, а не Hindenfeld, как читаем на с. 31 в прим. 12, причем сам Е. В. Афонасин называет его работу “Die Ketzergeschichte...” (1884) “классической”; ср.: “Hindenfeld, Die Ketzergeschichte...” на с. 52, прим. 82 в книге “Школа Валентина”; правильную форму имени находим в Библиографии рецензируемой книги на с. 292, но через строку опять: “Hindenfeld, Die Ketzergeschichte...”). Еще меньше под пером Е. В. Афонасина повезло современному немецкому исследователю Вильгельму Шнеемельхеру (E. Hennecke, W. Schneemelcher [eds.]. *New Testament Apocrypha*, transl. into English by R. McL. Wilson I–II [London 1963–1965]), чье имя в форме Scheemelcher находим как в основном тексте книги (с. 29 прим. 2), так и в Библиографии (с. 292).

⁸ Вместо этого мы находим ни к чему не обязывающие, сомнительные и противоречащие друг другу утверждения вроде: “Некоторые гностические тексты могут считаться христианскими...” (с. 4); “семья гносиса возшло на всем без исключения пространстве позднеантичной культуры во времена, когда она была монолитна только в своей бесформенности...” (с. 16); “первые

мой взгляд, проблема для понимания природы гностицизма; см. ниже); более того, его утверждения свидетельствуют о том, что он весьма туманно представляет себе эту проблему. Так, он пишет:

Среди христиан гносис распространился в первом и втором веках н. э. Первые христианские теологи,⁹ такие как Карпократ, Маркион, Валентин, Василид и Гераклеон были гностиками. В полемике с ними возникло христианское вероучение. Против гностиков писали все ранние христианские авторы, начиная с Юстина и Иринейя... (с. 6–7).

Но говорить о том, что “гносис распространился среди христиан”, – это значит считать, что изначально существовало некое “чистое” христианство, которое было “заражено” гносисом (впрочем, определение этому термину автор так и не дал). С другой стороны, если сами гностики были “первыми христианскими теологами”, то какое же “христианское вероучение” возникло в полемике с ними?

Такой терминологической аморфности можно было избежать, если бы автор сразу определил для себя и для нас, что именно он имеет в виду под терминами ‘гносис’ и ‘гностицизм’,¹⁰ как это было сделано, например, в Мессине. Данное там определение ‘гностицизма’ представляется мне наиболее удобным, поскольку ставит хронологические границы возникновения и расцвета этого

гностики, которые несомненно были христианами...” (с. 38); пересказывая содержание трактата “Свидетельство истины” (*NHC IX. 3*), автор пишет: “Первая часть ‘Свидетельства истины’ направлена против христиан и культовой практики (явно католической) [sic! Е. В. Афонасин, очевидно, транслитерирует зд. англ. catholic, забывая о том, что ‘католический’ имеет в русском языке иное значение; англ. catholic в этом контексте должно быть передано по-русски как ‘относящийся к церковному христианству’ – А. Х.], вторая, к сожалению, очень фрагментарная, – против гностиков” (с. 14). Из такого утверждения непременно следует, что гностики христианами не были (подробнее о “Свидетельстве истины” с переводом трактата см.: А. Л. Хосроев. *Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади* [М. 1991] 161–180, 223–232).

⁹ Для понятий “теолог”, “теология”, которые автор здесь и далее употребляет на все лады, в русском языке есть общепринятые термины “богослов” и “богословие”. Вообще язык автора пестрит иностранными словами там, где для этого имеются вполне удобные русские соответствия.

¹⁰ Уже Доддс (E. R. Dodds. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* [Cambridge 1965] 18 п. 2) говорил о настоятельной необходимости четкого терминологического разграничения этих понятий: “much confusion arises from the different senses in which different writers have used the terms ‘Gnosticism’ and ‘Gnosis’”.

религиозного движения и позволяет говорить о нем не как о каком-то фантоме, а как о вполне конкретном (имеющем целый ряд общих отличительных признаков) направлении религиозной мысли внутри христианства;¹¹ ‘гносис’ же, хотя использование этого слова в качестве термина представляется мне весьма неудачным (было бы правильнее говорить о “гностическом образе мыслей”¹² или т. п.), – это лишь один из способов постижения божества “мистическим знанием” (в отличие, скажем, от веры),¹³ который исповедовали не только христианские гностики. Поэтому, коль скоро автор сосредоточил свое исследование исключительно на христианских гностиках II в. и оставил в стороне такие нехристианские религиозные движения, как ‘герметизм’ или учение, засвидетельствованное так называемыми “Халдейскими оракулами”, то и в названии книги следовало бы говорить не о ‘гносисе’, а о ‘гностицизме’.¹⁴

Говоря о том, что “гностицизм – это очень сложное культурное явление”, автор приводит в пример два текста из Наг Хаммади, которые, по его словам, “основаны исключительно на ветхозаветных сюжетах (хотелось бы узнать, на каких – А. Х.) и до предела насыщены платонической и пифагорейской терминологией” (хотелось бы узнать, до какого предела и какой именно терминологией – А. Х.): это “Парафраз Сема” и “Три опоры Сема” (с. 4). Однако среди текстов из Наг Хаммади есть сочинение под названием “Парафраз Сима” (NHC VII. 1), где имя, переданное в коптском тексте в форме снѐм (греч. Σήμ), принадлежит одному из сыновей Ноя (Быт 6. 10); сочинения же “Три опоры Сема” не существует вовсе, а есть сочинение под названием “Три стелы Сифа” (NHC VII. 5), где за именем снѐ стоит библейский Сиф, третий сын Адама (Быт 4. 25).¹⁵

¹¹ Подробнее см.: А. Л. Хосроев. *Из истории раннего христианства в Египте. На материале коптской библиотеки из Наг Хаммади* (М., 1997) 254–284.

¹² См., например: “Das gnostische Denken” (H. Leisegang. *Die Gnosis* [Leipzig 1924] 9 сл.), или “une tendance gnostiques d’où sont issus les systèmes (gnostiques)” (E. de Faye. *Gnostiques et Gnosticisme. Étude critique des documents du Gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles* [Paris 1925] 469).

¹³ В Глоссарии терминов Е. В. Афонасин определяет ‘гносис’ как “откровенное знание в противоположность вере” (с. 308).

¹⁴ В конечном счете, дело автора, использовать ли термин ‘гносис’ (следуя немецкой традиции: Gnosis) или ‘гностицизм’ (как это принято во французской и англоязычной литературе: Gnosticisme / Gnosticism). Проблема заключается в том, что в работе, претендующей на статус научного исследования, терминологическая точность является условием sine qua non!

¹⁵ Само имя Сиф выступает у автора в форме Сет, а отсюда и название секты сетiane (с. 101) вместо сифiane. Не только здесь, но и повсюду в книге

Добросовестность работы автора с древними текстами и язык перевода вызывают серьезные сомнения. Вот лишь один из примеров. Пытаясь анализировать коптский трактат “Толкование о душе” (ННС II. 6), Е. В. Афонасин пользуется английским переводом текста;¹⁶ в результате мы находим здесь такие пассажи: душа, упав в этот мир, “стала проституткой” и “злодеи (т. е. страсти – А. Х.)

автор игнорирует русскую традицию передачи имен собственных. Так перед нами появляются и Доситей (с. 31, 36) вместо Досифей, и Керинг (с. 38, 40) вместо Керинф, и Теодот (с. 203) вместо Феодот (на с. 202 появляется еще и Теодор), и т. д.; исключение сделано для имени Феодорит. Очевидно, что наш автор черпал эти имена из зарубежной научной литературы, и мне вспоминается возмущение арх. Антония (Храповицкого) в его рецензии на С. Трубецкого: последний в своих трудах приводил библейские имена в форме, отражающей не русскую, а западноевропейскую традицию, на что Антоний предложил князю звать сына отныне не Сергей, а Серж, и не Трубецкой, а Флейтов (Библейское учение о Слове в современном его истолковании // Полн. собр. соч. III [СПб. 21911] 193).

Нет единой нормы и в написании других имен: так, мы встречаем имя ангела Михаэль (вместо Михаил), но тут же привычные Рафаил и Гавриил (с. 98–99), или Кельс, но через две строки Цельс (с. 30). Иногда автор просто не понимает, какой именно персонаж стоит за тем или иным именем: так, например, трактат “Свидетельство истины” исследователи приписывали не Гиераклу (с. 14), а Гиеракасу (Γερακάς); по словам Е. В. Афонасина, Матфей передал Василиду и его сыну сокровенное учение (с. 77), однако у Ипполита речь идет об ап. Матфее (Ματθαῖος: *Ref.* VII. 20. 1; см. *Деян* 1. 26), а не о Матфее (Μαθθαῖος); к восточной школе валентиниан у Е. В. Афонасина принадлежит загадочный Ардесиан (с. 122, 157), хотя очевидно, что за испорченной формой <В>αρρησιάνης (*Hirr.*, *Ref.* VI. 35. 7) скрывается Бардайсан; как один из источников по валентинианству у автора появляется некий Марцелий (с. 106; ср. с. 109: Marcellius), однако речь должна идти о Маркелле еп. Анкирском, сподвижнике Афанасия в борьбе против ариан; автор не говорит ни о том, какому времени принадлежит этот источник, ни о том, что в рукописи это сочинение приписано Анфиму, еп. Никомедии, и что авторство Маркелла было впервые предложено Марселем Ришаром в 1949 г. (M. Richard. *Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre* // *idem. Opera minora* II [Turnhout 1977] № 33. 1–24), ни о том, кто издал этот текст. Очевидно, что автор не видел издания этого текста, сделанного Меркати в 1901 (G. Mercati, *Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris de sancta Ecclesia* // *Note di letteratura Biblica e Christiana Antica* [Roma 1901] 87–98), и, как и во многих других случаях, пользовался для греческого текста школьной хрестоматией: W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis* (Tübingen 1932), на что и нужно было указать. Это не помешало ему, однако, рассуждать о том, что “доверять этому свидетельству <...> нет никаких оснований” (с. 106).

¹⁶ Между тем существует два перевода трактата на русский, сделанные с коптского: М. К. Трофимова. *Историко-философские вопросы гностицизма* (М. 1979) 188–193; Хосроев (см. прим. 8) 205–211.

пустили ее по кругу” (с. 32). Автор трактата, по словам Е. В. Афонасина, чтобы проиллюстрировать миф о падении души,

приводит и комментирует несколько мест из Ветхого и Нового Заветов, которые касаются проституток. В частности он приводит слова Павла, которые, очевидно, заряжены гностически (sic! – А. Х.): “Я написал в письме: ‘Избегайте общения с проститутками’, – имея в виду не мирских проституток...” и т. д.

Свое рассуждение Е. В. Афонасин заканчивает словами:

из этого текста легко сделать вывод, что с *мирскими* проститутками апостол общаться не запретил (sic! – А. Х.), напротив, именно они, подобно Марии Магдалине, являются заблудшими душами, ждущими спасения... (с. 32).

Между тем, отвлекаясь от того, что при переводе религиозного текста такие выражения, свойственные скорее бульварной прессе, как “пустили ее по кругу”, едва ли уместны,¹⁷ предложенное толкование слов Павла просто повергает в изумление: ведь апостол при-

¹⁷ В другом месте Е. В. Афонасин, комментируя тот же миф, который он характеризует как “сексуально заряженную мифологию”, говорит уже о “всех сущностях мужского пола, которые ‘пустили ее (т. е. душу – А. Х.) по кругу бытия’”, но в конце концов душа и небесный спаситель “достигают полной сексуальной гармонии” (с. 88). Пересказ этого мифа автор завершает фразой: “Прокреативная мифология как фиговым листком прикрывается pietas метафоры”!

В своих переводах автор охотно пользуется такими режущими ухо словами и сочетаниями, как, например, “бордель” (с. 30, 33 et passim; лат. fornic), “воздерживаться от секса” (с. 72; греч. ἐγκράτεια включает в себя все виды “воздержания”) “сексуальное желание” (с. 72; греч. τὰ ἀφροδίσια), “сексуальный акт” (с. 110; фразу ὁ ἄνθρωπος παρωμοιώθη τοῖς κτήνεσιν εἰς συνδυσμόν ἀφικνούμενος [Clem. Strom. III 102. 3] Е. В. Афонасин переводит: “сексуальный акт превращает человека в племенное животное”, что тем более удивительно, так как эта же фраза в его переводе “Стромат” [т. I с. 450] была передана ближе к оригиналу: “Люди превращаются в животных, стремясь к совокуплению”); “Змей научил Адама и Еву сексуальному акту” (с. 110; греч. κοινωνία); “жена-стерва” (с. 71; греч. μαχίμη γυνή); “ублюдок” (с. 152; греч. ἔκτρομα) и т. д., и т. п. Впрочем, Е. В. Афонасин, кажется, видит “причинные места” везде и всюду; так, он дает такой перевод Strom. III. 29. 1: “причинные места” вездe и всюду; так, он дает такой перевод Strom. III. 29. 1: апокриф, который послужил источником валентинианам, – это “то материнское чрево, которое зачало все их несуразные доктрины” (с. 115); у Климента же и речи нет ни о чреве, ни о зачатии: апокриф назван τὴν τῆς τοῦτων (т. е. оппонентов Климента) ἀσελείας μητέρα.

Трогательный и наивный миф о падении души (“Толкование о душе”, 131, 18 сл.) видится ему в таком свете: “Душа <...> даже имеет матку, причем ‘восстановление’ ее сопровождается выворачиванием матки изнутри наружу

зывает $\mu\eta$ συναναμίγνυσθαι πόρνοις (замечу для Е. В. Афонасина, что слово стоит в м. р.), и если бы автор дал себе труд прочитать послание далее, то он бы увидел, кого именно имеет в виду Павел: “Я писал вам не общаться с тем, кто называя себя братом, продолжает оставаться блудником (ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ἢ πόρνος...), лихоимцем, идолослужителем <...> Извергните развращенного (τὸν λονηρόν) из среды вас” (1Кор 5. 11). Таким образом, Павел не призывает к общению “с мирскими проститутками”, а лишь предлагает коринфянам изгнать из своей общины недостойных.

Отношение автора к самому древнему тексту никак нельзя назвать профессиональным.¹⁸ Так, он приводит свидетельство Ипполита о ператах (Ref. V. 12. 1): “Существует и другая ересь – ператы (ἡ Περαιτική) – основателями которой были Акемв Каристийский и Евфрат Ператик>...” (с. 244), а в примечании добавляет: “Почти

так, что она начинает напоминать мужской половой орган. Образ этот зрительно ясен (sic! – А. Х.): поскольку небесный спаситель, в отличие от земных любовников, овладевает душой изнутри, то и влагалище должно быть обращено наружу...” (с. 87). Сказанное не нуждается в комментарии, но если бы Афонасин внимательно прочитал существующие русские переводы трактата (см. выше прим. 16), то его воображение, думаю, не рисовало бы таких картин.

¹⁸ Хотя Е. В. Афонасин авторитетно заявляет: “Лучшие издания конкретных текстов перечислены в библиографическом списке” (с. 18 прим. 10), “Лучшее издание ‘Послания к Флоре’ подготовлено Жилем Киспелем” (с. 160; ср. выше прим. 7); “стандартный текст *Извлечений* (из Феодота – А. Х.) издан О. Stählin <...> Однако наиболее полным и точным является издание Sagnard 1972” (с. 200 прим. 1) – но нигде не объясняет нам, почему то или иное издание является “лучшим” и т. д. Нигде при переводах текста Иринея мы не найдем ссылки на издание, которым пользовался Е. В. Афонасин, и хотя в Библиографии указано последнее и действительно лучшее издание *Adversus haereses* (A. Rousseau, L. Doutreleau [éds.], Irénée de Lyon. Contre les hérésies I, vol. 1–2 [Paris 1979] SC 263–264), ничто не свидетельствует о том, что он этим изданием пользовался. Так, например, в пассаж Iren. *Adv. haer.* I. 29. 4: “От первого из ангелов, которые стоят около Единородного (Monogenus), произошел Святой Дух, который они называют Софией и Пруником (ὁ Σοφίαν καὶ Προῦνικον)” (с. 90; сразу замечу, что возле Единородного стоит только один первый ангел: ex primo angelo qui adstat Monogeni), – Афонасин вставляет то латинское, то греческие слова. Между тем греческий текст этой главы до нас не дошел, и только у Феодорита сохранился ее краткий пересказ, который в издании Harvey (*Sancti Irenaei Libri quinque adversus Haereses* ed. W. W. Harvey I [Cantabrigiae 1857]) был приведен как подлинный текст Иринея. Если бы Е. В. Афонасин пользовался этим “наиболее полным и точным изданием”, то он бы не повторил опечатки старого издания (ὁ Σοφίαν...) и не вставлял бы в текст Иринея слов из пересказа Феодорита, а если бы лучше знал греческий, то понял бы всю нелепость приведенного им греческого сочетания, в котором артикль м. р. совершенно неуместен; верный текст выглядит так: πνεῦμα ἄγιον ὃ καὶ Σοφίαν καὶ Προῦνικον προσήγορεύσασα.

наверняка позднейшая глосса”. Между тем, если бы Е. В. Афонасин посмотрел критический аппарат издания Марковича,¹⁹ он бы увидел, что поставленные издателями в угловые скобки слова указывают не на глоссу, а на лакуну, которая на основе трех параллельных мест (*Ref.* IV. 2. 1; V. 13. 9; X. 10. 1) была надежно восстановлена уже Якобом Бернайсом в 1885 г.

Работа пестрит ошибочными утверждениями: так, например, трактат Иринея “Против ересей” состоит не из четырех книг (с. 19), а из пяти; дата смерти Оригена не “после 240 г.” (с. 25), а около 254 г. (ведь еще около 248 г. он написал трактат “Против Цельса”); Сатурнин, по словам автора, был “старше Василида (до 150 г.)” (с. 39), однако, по свидетельству Ипполита, Σατορνείλος (т. е. Сатурнин – А. Х.) <...> συνακμάσας τῷ Βασιλείδῃ (*Ref.* VII. 28. 1); свидетельство Иринея о Маркионе переведено так: “Маркион <...> также удалил (из канона – А. Х.) все послания Павла” (с. 52), что показывает, насколько неверно понимает Е. В. Афонасин переводимый им текст: Маркион был страстным почитателем этого апостола, и у Иринея говорится о том, что он лишь “сократил послания апостола Павла” (*apostoli Pauli epistolas abscidit*), устранив из них те пассажи, в которых, по его мнению, говорилось о злом Космократоре (*Adv. haer.* I. 27. 2); “Климент говорит о некоей школе Продика, которые считали себя последователями Зороастра” (с. 115 со ссылкой на *Strom.* III. 30. 1–2), однако у Климента нет речи о такой претензии учеников Продика: они только хвалились тем, что имели у себя апокрифические книги Зороастра (βιβλούς ἀποκρύφους: *Strom.* I. 69. 6) и т. д.

Вот такие “принес учености фрукты”²⁰ нам Е. В. Афонасин, видимо, из Америки, где он, по его словам, имел возможность получить от зарубежных коллег “редкую литературу”²¹ и многочисленные консультации, что позволило выполнить “основную часть работы” (с. 28). Я не мог бы рекомендовать книгу ни студентам,

¹⁹ А именно этим изданием он и пользовался: “Перевод выполнен по изданию Marcovich 1986; с учетом Völker...” (с. 236); но если под руками есть критическое издание, зачем же сверяться еще с хрестоматией Фелькера (прим. 15), а не, например, с изданием Вендланда 1916 г.?

²⁰ Ср. перевод Е. В. Афонасиным (с. 85) рассказа Ипполита о Василиде (*Ref.* VII. 27. 13): “Все эти мифы Василид узнал, когда учился в Египте, у них [у египтян?] он перенял всю эту мудрость и принес такой фрукт” (ἐκαρποφόρησε τοιοῦτους καρπούς).

²¹ Такое сочетание предполагает скорее работу библиофила-антиквара, а не ученого исследователя, которому следовало бы говорить о “труднодоступной в России научной литературе”.

ни преподавателям университетов, ни кому бы то ни было еще (а именно на такую аудиторию указывает нам аннотация). Вероятно, на качестве рецензируемой книги сказался широкий диапазон деятельности Е. В. Афонасина (организатор, руководитель, антиковед и путешественник), и мне кажется, что если бы автор сосредоточился только на антиковедении, то это позволило бы ему хотя бы частично избежать столь очевидных промахов.

Александр Хосроев

Институт восточных рукописей РАН

Corrigenda ad vol. 14, fasc. 1

legendum:

p. 6, n. 11	Aristarchus
7, l. 3	π<ε>ιστέον
7, l. 4	εἰ καὶ δοκεῖ
8, l. 4 <i>a fine</i>	Codex Angelic.
8, n. 23	see S. West in:
8, n. 27	A. R.
12, n. 4	<i>tome</i> [...] établi
13, l. 3	quarum utramque nihil
14, l. 2–4	gewöhnliche [...] enthält [...] Rücksicht
16, n. *, l. 4	Charalambos
16, n. 1, l. 3	Archaïsme
16, n. 2, l. 4	<i>Inscriptions</i>
19, n. 9, l. 2	<i>Athènes et Chypre à</i>
21, n. 20, l. 2	<i>d’Achoris à Karnak</i>
22, n. 26	archaïque
25, n. 41	nachlässig [...] glückliche
26, n. 55, l. 1	à l’étude
26, n. 55, l. 4	ΑΠΑΡΧΑΙ
33, n. 15, l. 7	in this same note
33, n. 16, l. 3 <i>a fine</i>	μὲν
43, n. 6	$\Rightarrow d^2 = (r+h) \times (h+x)$
51, l. 8 <i>a fine</i>	diminuant
55, l. 7	« vice
56, l. 9	le cas
91, n. 1, l. 3	πρακτικὴ
94, n. 2, l. 6–7	πλῆθος [...] Χριστός
102, n. 28, l. 2	αὐτὸν
103, n. 29, l. 20	οἱ
103, n. 29, l. 3 <i>a fine</i>	βεβαιούμενοι
104, n. 30, l. 4 <i>a fine</i>	<i>Refutatio</i>
108, l. 6	ἐναντίον
109, n. 47, l. 5	ἄγνωστον
112, n. 59, l. 5	что Ириней мог
113, n. 59, l. 6	etwa
144, n. 4, l. 5–6 <i>a fine</i>	изначально
145, n. 7, l. 4	Zürich
146, n. 9, l. 3	и “богословие”
147, n. 12	d’où [...] systèmes [...] siècles

Corrigenda ad vol. 14, fasc. 1

legendum:

p. 6, n. 11	Aristarchus
7, l. 3	π<ε>ιστέον
7, l. 4	εἰ καὶ δοκεῖ
8, l. 4 <i>a fine</i>	Codex Angelic.
8, n. 23	see S. West in:
8, n. 27	A. R.
12, n. 4	<i>tome</i> [...] établi
13, l. 3	quarum utramque nihil
14, l. 2–4	gewöhnliche [...] enthält [...] Rücksicht
16, n. *, l. 4	Charalambos
16, n. 1, l. 3	Archaïsme
16, n. 2, l. 4	<i>Inscriptions</i>
19, n. 9, l. 2	<i>Athènes et Chypre à</i>
21, n. 20, l. 2	<i>d’Achoris à Karnak</i>
22, n. 26	archaïque
25, n. 41	nachlässig [...] glückliche
26, n. 55, l. 1	à l’étude
26, n. 55, l. 4	ΑΠΑΡΧΑΙ
33, n. 15, l. 7	in this same note
33, n. 16, l. 3 <i>a fine</i>	μὲν
43, n. 6	$\Rightarrow d^2 = (r+h) \times (h+x)$
51, l. 8 <i>a fine</i>	diminuant
55, l. 7	« vice
56, l. 9	le cas
91, n. 1, l. 3	πρακτικὴ
94, n. 2, l. 6–7	πλῆθος [...] Χριστός
102, n. 28, l. 2	αὐτὸν
103, n. 29, l. 20	οἱ
103, n. 29, l. 3 <i>a fine</i>	βεβαιούμενοι
104, n. 30, l. 4 <i>a fine</i>	<i>Refutatio</i>
108, l. 6	ἐναντίον
109, n. 47, l. 5	ἄγνωστον
112, n. 59, l. 5	что Ириней мог
113, n. 59, l. 6	etwa
144, n. 4, l. 5–6 <i>a fine</i>	изначально
145, n. 7, l. 4	Zürich
146, n. 9, l. 3	и “богословие”
147, n. 12	d’où [...] systèmes [...] siècles