

**Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»**

Гринцер Н.П.

**Интеллектуальные дискуссии о языке, литературе и
обществе в афинской культуре v в. до н.э.**

Москва 2017

Аннотация. В работе представлен обзор взглядов на природу языка и литературы в трудах философов, ораторов и историков 5 в. до н.э.: софистов, Демокрита и Геродота. Предпринята попытка доказать, что многие теоретические положения, высказываемые этими авторами, как эстетического, так и философского, религиозного и социально-политического характера, исходно базировались на комментариях к поэтическим (прежде всего, гомеровским) текстам. При этом главной задачей было продемонстрировать внутреннюю непротиворечивость текста и последовательность авторской аргументации. В частности, оказывается, что представления Демокрита о соотношении души и разума могут быть основаны на недошедшем до нас чтении одной гомеровской строки, а концепция «закона» в «Истории» Геродота – на его оригинальном толковании оды Пиндара.

Гринцер Н.П. директор Школы актуальных гуманитарных исследований, заведующий лабораторией античной культуры ИОН Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Данная работа подготовлена на основе материалов научно-исследовательской работы, выполненной в соответствии с Государственным заданием РАНХиГС при Президенте Российской Федерации на 2016 год

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	4
1 Интеллектуальные принципы литературной критики: софисты и Демокрит	6
2 Интеллектуальные дискуссии 5 в. до н.э. в «Истории» Геродота	22
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ	42

Введение

Пятый век до н.э. – время, когда формируются основные категории классической греческой культуры, определяющие самые разные ее сферы – от философии и риторики до политики и религии. Это формирование становится результатом оживленных интеллектуальных дискуссий, одними из главных «инициаторов» которых считаются софисты. Традиционно эти дискуссии изображаются как споры об отвлеченных философских или идеологических понятиях – а если и ищут их конкретное приложение, то таковым чаще всего становится риторика, учителями которой софистов прежде всего и считают. Однако если обратиться к описанию подобных споров – например, в платоновских диалогах, то оказывается, что довольно часто конкретным предметом обсуждения в них становится тот или иной литературный текст, применительно к которому и разбирается смысл того или иного понятия, важного для собеседников. В первом разделе данной работы анализируется один из наиболее ярких примеров подобной дискуссии: диалог Платона «Протагор», где Сократ полемизирует со знаменитым софистом относительно стихотворения Симонида. Ключевым в этой полемике становится представление о внутренней непротиворечивости и последовательности поэтического текста, причем это представление, по всей видимости, отражает один из главных принципов литературного анализа, стоящего за софистической теорией т.н. «правильности слов». На наш взгляд, данная теория вырастает из опыта критики и интерпретации конкретных литературных произведений, которой занимались как софисты, так и другие мыслители 5 в. – например, Демокрит. Проанализировав ряд примеров подобной критики, содержащейся как в платоновских диалогах, так и во фрагментах Демокрита, мы постараемся показать, что интеллектуальные дискуссии, традиционно относимые к области риторики или философии, исходно основывались на литературоведческом комментарии, предвосхищавшем филологические методы позднейшей научной грамматики.

В втором разделе данной работы аналогичная методология будет опробована на произведении иного жанра – «Истории» Геродота. Последовательно разбирая ряд отрывков из этого исторического труда, содержащих цитаты или аллюзии на различные литературные произведения, мы вновь обнаружим, что важнейшим для Геродота оказывается все та же идея внутренней целостности и непротиворечивости литературного текста. Более того, в некоторых местах «Истории» можно усмотреть следы комментария к конкретным эпизодам и строкам из произведений Гомера и

Пиндара. При этом иногда подобный комментарий становится основой для формулирования важнейших концепций, определяющих специфику взгляда Геродота на человеческое общество и государственную власть. Таковым, например, является категория «закона», толкование (причем толкование двойственное) которого Геродотом основывается на его интерпретации одной из од Пиндара.

1 Интеллектуальные принципы литературной критики: софисты и Демокрит

Когда мы говорим об античном литературоведении, в научном обиходе конкурируют два обозначения: «античная литературная критика» и «античная литературная теория». В принципе эти понятия порой воспринимаются более или менее равнозначно – особенно в англоязычной традиции, где фундаментальные труды по истории античного (и не только: достаточно вспомнить хотя бы название одной из наиболее авторитетных теоретических литературоведческих школ XX века, которая именovala себя «новой критикой») литературоведения обычно именуются *Cambridge History of Literary Criticism* [1] или *Oxford Readings in Ancient Literary Criticism* [2]. В русской науке разницей несколько больший: в заглавиях обобщающих работ и сборников встречаются как «критика» [3;4], так и «теория» [5]. Разница понятий кажется достаточно ощутимой: «теория» скорее предполагает построение общих моделей, в достаточной мере отвлеченных от конкретных текстов, в то время как «критика» все же всегда привязана к анализу и оценке отдельно взятых произведений и авторов. Однако следует признать, что в античности научное исследование литературы всегда отталкивалось от анализа конкретных авторитетных текстов, а разнообразные теоретические построения скорее вырастали из такого анализа, а не пользовались им как иллюстрацией. Это, безусловно, справедливо для эллинистическо-римской традиции, которая базировалась на александрийской филологической традиции комментария к Гомеру. Отчасти именно этим объясняется тот факт, что литературоведение, или поэтика, так и не стала самостоятельной отдельной дисциплиной, но скорее входила в область грамматики, высшей целью которой, согласно Дионисию Фракийскому, было «суждение о поэтических произведениях», *κρίσις ποιημάτων* (ср. Секст Эмпирик. Против ученых 1.93); а те, кто полагал, как например, Кратет Маллосский, что изучение литературы стоит выше грамматической науки, именoval занимающихся этим именно критиками, *οἱ κριτικοί* (Там же. 1.79). Однако в определенной степени это справедливо и для самых ранних этапов становления литературной теории, в частности для аристотелевской «Поэтики», которая в той части, что до нас дошла, может рассматриваться как критика трагедии, в первую очередь, и Гомера, во вторую (достаточно вспомнить разбор частных примеров в 25-ой главе этого

произведения¹). Так что можно утверждать, что древнее литературоведение на всем протяжении своего существования как профессионального гуманитарного занятия была все же скорее «критикой», чем теорией в чистом виде.

В данной работе я постараюсь показать, что эта общая максима значима и для еще более раннего этапа зарождения литературной теории, а именно для V века до н.э., когда мы начинаем сталкиваться с первыми общими суждениями о природе и сути литературного творчества. Они зачастую воспринимаются именно как «общие суждения», не в последнюю очередь потому, что сохранились в виде вырванных из контекста фрагментов и потому воспринимаются как своего рода «вещь в себе». Я же постараюсь продемонстрировать, что в ряде случаев (если не всегда) они так или иначе связаны с обсуждением конкретных поэтических текстов и с интерпретацией и оценкой сказанного авторами предшествующих эпох и прежде всего Гомером. Иными словами, интеллектуалы пятого века шли тем же путем, что и александрийские грамматиканы: существенное время спустя: от текста к общим построениям, а не наоборот.

Естественно, первыми на ум тут приходят софисты. Мне уже приходилось говорить и писать о так называемой «лингвистической теории» Протагора и Продика; в частности, я пытался показать, что ассоциируемая с их именами концепция «правильности слов» (ὀρθοέπεια / ὀρθότης ὁνομάτων) предполагает, по крайней мере в рассуждениях Протагора, анализ корректности/некорректности употребления и согласования слов в определенном, в том числе поэтическом контексте [9]. Сейчас я хотел бы отчасти повторить, а отчасти дополнить и расширить свою аргументацию, дабы продемонстрировать, что рассуждения этих авторов о языке вообще и о некоторых грамматических категориях всегда строились на основе анализа поэтических текстов. В качестве доказательства того, что софисты таким анализом, и даже можно сказать литературным комментированием, занимались, можно сослаться на имеющийся у нас наглядный пример подобного разбора: знаменитый пассаж из платоновского «Протагора» 338e-347a, где

¹ Эта глава «Поэтики» рассматривается многими исследователями как «краткий свод критических моделей и критериев» [6: 151], которые были выработаны Аристотелем в его недошедшем до нас сочинении «Гомеровские проблемы», послужившем своего рода практическим фундаментом для теоретических положений «Поэтики». Ср. [6: 265-266]. Долгое время считалось, что аристотелевская «теория» имела весьма мало общего с реальной практикой «школьного» комментирования поэтов и практически не повлияла на александрийскую традицию литературного (и прежде всего гомеровского) комментария. Однако, в последнее время эта точка зрения подверглась радикальному пересмотру – здесь пионерской можно считать книгу [7]. Ср. [8] с подробным обзором литературы вопроса, а также обсуждение использования аристотелевской терминологии у схолиастов в [9: 139, 252-268] и др.

заглавный персонаж этого диалога, совместно с Сократом и Продиком, разбирает строки Симонида (fr. 542 PMG). Я не буду анализировать этот эпизод подробно – тем более что он стал предметом достаточно многочисленных исследований² – но хотел бы только обратить внимание на несколько характерных черт. Все трое собеседников исходят из того, что хорошее произведение искусства вообще и литературы, в частности, должно обладать внутренней непротиворечивостью и согласованностью (ὁμολογία³). Симонид в одной и той же оде сначала говорит: «Человеку трудно стать поистине хорошим» (ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν), а затем упрекает в неразумии Питтака, «как бы он ни был мудр», за то, что «тот сказал, что трудно быть достойным» (οὐδέ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι). По мнению Протагора, тем самым поэт противоречит сам себе: «Как же может не противоречить сам себе тот, кто говорит обе эти вещи: сперва уверяет, что на самом деле трудно стать человеком хорошим, а затем спустя несколько стихов забывает об этом и ругает Питтака, утверждающего то же самое, а именно что трудно быть достойным, и отказывается принять от другого то же самое, что сказал сам?» (Πῶς γὰρ ἂν φαίνοιτο ὁμολογεῖν αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ ταῦτα ἀμφοτέρω λέγων, ὅς γε τὸ μὲν πρῶτον αὐτὸς ὑπέθετο χαλεπὸν εἶναι ἄνδρα ἀγαθὸν γενέσθαι ἀλαθεία, ὀλίγον δὲ τοῦ ποιήματος εἰς τὸ πρόσθεν προελθὼν ἐπελάθετο, καὶ Πιττακὸν τὸν ταῦτα λέγοντα ἑαυτῷ, ὅτι χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι, τοῦτον μέμμεται τε καὶ οὐ φησιν ἀποδέχεσθαι αὐτοῦ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ λέγοντος; - 339c9-d7).

В ответ на это, Сократ предлагает «оправдание» поэта, причем призывает на помощь Продика, «согражданина Симонида» (они оба родом с острова Кеос), и прибегает к продемонстрированному Продином чуть выше в ходе диалога искусству «различения слов». Он утверждает, что Симонид стремился подчеркнуть разницу (которую подтверждает, по просьбе Сократа, Продик) в значении глаголов «быть» (εἶναι) и «возникать, становиться» (γενέσθαι). Соответственно, «поскольку быть и

² В целом эти работы в основном представляют собой попытки соотнесения этого разбора с общей риторической и философской стратегией Сократа/Платона. Если ранее превалировала тенденция напрочь отрицать философскую значимость этого «литературоведческого пассажа» (см., например [11: 255-256]), то в последнее время, напротив, исследователи стремятся эту значимость всячески подчеркивать (см., например, [12;13;14;15]). См. [16] с подробным обзором литературы вопроса. При этом на внутреннюю логику анализа текста Симонида обращается не так много внимания – а если такие попытки и предпринимаются, то опять-таки ради того, чтобы доказать, что интерпретация поэтического текста «становится способом утверждения философских принципов» [17: 37], или напротив, призвана продемонстрировать принципиальные различия между поэзией и философским доказательством [18].

³ Ср. 337c7-d1: Δοκεῖ οὖν σοι, ἔφη, ταῦτα ἐκείνοις ὁμολογεῖσθαι; ... Πῶς γὰρ ἂν φαίνοιτο ὁμολογεῖν αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ ταῦτα ἀμφοτέρω λέγων.

становиться – разные вещи, Симонид никак не противоречит сам себе» (εἰ δὲ μὴ τὸ αὐτὸ ἐστὶν τὸ εἶναι τῷ γενέσθαι, οὐκ ἐναντία λέγει ὁ Σιμωνίδης αὐτὸς αὐτῷ - 340c7-8).

Вдобавок к этому, Сократ, опять-таки апеллируя к Продику, в почти комическом отступлении предполагает, что Симонид считал χαλεπός «трудный» синонимом κακός «дурной» и потому упрекал Питтака в том, что последний по сути сказал «Дурно быть достойным». Продик соглашается с этим, подчеркивая, что Питтак был неспособен к истинному пониманию греческого языка, а именно ко все тому же «различению слов», «поскольку был родом с Лесбоса и воспитан в варварском наречии» (καὶ ὀνειδίζειν τῷ Πιττακῷ ὅτι τὰ ὀνόματα οὐκ ἠπίστατο ὀρθῶς διαίρειν ἅτε Λέσβιος ὢν καὶ ἐν φωνῇ βαρβάρῳ τεθραμμένος; 341c7-9). Это в высшей степени сомнительное утверждение немедленно вызывает решительную отповедь Протагора: «Ты неправ, Продик, я совершенно уверен, что Симонид подразумевал под трудным то же, что и мы, а именно то, что очень непросто и требует больших усилий». Сократ немедленно соглашается и предполагает, что Продик просто пошутил, дабы «проверить бдительность» Протагора. Этот забавный пассаж вызывал особое недоумение комментаторов; в частности, последний издатель фрагментов Продика Р.Мэйхью полагает, что Сократ в данном случае намеренно вкладывает в уста Продика нарочито уязвимый тезис, дабы выставить его в дурном свете⁴. Тем не менее важно, для чего Сократ использует этот сомнительный тезис в дальнейшей аргументации: он опровергает его, следуя все тому же принципу «согласованности»: «лучшим доказательством тому, что Симонид не считал «трудное» «дурным» обнаруживается прямо в следующей его фразе: «один бог обладает этим даром». Не мог он, считая достойное дурным, говорить, что свойством этим обладает один только бог» (μέγα τεκμήριόν ἐστιν εὐθὺς τὸ μετὰ τοῦτο ῥῆμα· λέγει γὰρ ὅτι ‘θεὸς ἂν μόνος τοῦτ’ ἔχοι γέρας’, οὐ δῆπου τοῦτό γε λέγων, κακὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι, εἴτα τὸν θεόν φησιν μόνον τοῦτο ἂν ἔχειν – 341e1-5). И далее Сократ, возвращаясь к полемике с Протагором, продолжает утверждать, что текст Симонида

⁴ [19: 137-138]. Эту точку зрения комментатор, в частности, аргументирует тем, что Продику свойственно было именно «различать» значение синонимов, а соображение о том, что «трудный, тяжелый» может употребляться в значении «дурной», как раз этому «различению» (διαίρεσις) противоречит. Впрочем, следует отметить, что свое утверждение Сократ подкрепляет ссылкой на то, что Продик обращал внимание и на случаи двусмысленности отдельных слов (например, прилагательного δεινός, которое может означать и «страшный», и «сильный») и потому, например, «всякий раз остерегает меня, когда, хваля тебя или кого-либо еще, я говорю: «Протагор жутко мудрый человек», и стыдит за то, что хорошее я называю дурным. Ведь жуткий, говорит он, – это значит дурной...» (ὥσπερ περὶ τοῦ “δεινοῦ” Πρόδικός με οὕτως νοθετεῖ ἐκάστοτε, ὅταν ἐπαινῶν ἐγὼ ἢ σὲ ἢ ἄλλον τινὰ λέγω ὅτι Πρωταγόρας σοφὸς καὶ δεινός ἐστιν ἀνὴρ, ἐρωτᾷ εἰ οὐκ αἰσχύνομαι τάχαθὰ δεινὰ καλῶν. τὸ γὰρ δεινόν, φησὶν, κακόν ἐστιν – 341a7-b2). Ср. обсуждение этого места, например, в [16: 517-518].

непротиворечив и согласован внутри себя: он старается доказать, что в первой из процитированных строк Симонида ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαθέως γενέσθαι χαλεπὸν наречие ἀλαθέως «поистине» относится к прилагательному «трудный», а не «хороший», а частица μὲν несет значение уступки – то есть занимается чисто филологической критикой текста. Таким образом Симонид, в его интерпретации, спорит с Питтаком, который сказал: «Трудно быть достойным», и возражает: «Поистине трудно и стать-то хорошим» (а постоянно «быть» и того труднее, то есть попросту невозможно).

Я не собираюсь сейчас останавливаться на том, серьезен или нет Сократ в своем разборе: это старый спор, в котором авторитетные историки философии высказывали прямо противоположные точки зрения: от тех, кто полагал, что буквально воспринимать сократовы рассуждения может лишь тот, кто «полностью лишен чувства юмора» [11: 256], до тех, кто признавал, что он вполне серьезен «в основных пунктах своей аргументации», хотя и «постоянно совершает насилие над текстом в угоду своим собственным целям»⁵. Неважно, пародирует ли Сократ софистическую технику или приспосабливает ее к своим философским задачам, главное, что он ее явным образом воспроизводит – недаром его разбор хвалят одновременно и Продик, и Гиппий, а сам Сократ постоянно ссылается на то, что образцом, которому он следует в анализе семантики, является Продик. Мы знаем, как из «Протагора», так и из других произведений Платона и прочих источников, что этот софист был знаменит именно своим умением тонко различать значения слов (см., например, Протагор 337a–c, Эвтидем 277e–278a, Лахет 197b–d, Менон 75e и др., ср. Аристотель. Топика 112b21–26, Гален. Комм. к Гиппократу «О суставах» 4.15). Обычно, это искусство, именуемое знанием «правильности слов» (ср. Эвтидем 277e3–4 πρῶτον γάρ, ὥς φησι Πρόδικος, περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ), описывается как сугубо лингвистические наблюдения, изучение семантики или синонимии, если и имеющее некое практическое приложение, то связанное с риторикой, призванное научить точному использованию слов при построении речи⁶. Идя несколько дальше, Р. Мэйхью полагает, что «есть некоторые свидетельства, указывающие на то, что Продик был занят лингвистическим анализом не ради него

⁵ [12: 737]. Ряд исследователей полагает, что ироничность и даже пародийность аргументации Сократа как раз свидетельствует о серьезности его задачи: критики софистического метода интерпретации [16: 511].

⁶ [20: 489]. Более того, по мнению некоторых исследователей, различение синонимов – чуть ли не единственное имеющееся у нас свидетельство о реальных занятиях Продиком риторикой [21: 23].

самого или только лишь с точки зрения риторики, но и с прицелом на философское изучение природы... с тем чтобы установить однозначные соответствие между языком и реальностью»⁷. Однако только что рассмотренный пример дает возможность предположить, что Продик в своих лингвистических наблюдениях мог отталкиваться и от разбора литературных текстов. Интересно, кстати, что в «Протагоре» 340c8-d5 Сократ в качестве подтверждения того, что Симонид «не говорит противоположного самому себе» приводит еще один поэтический контекст, на сей раз взятый из Гесиода (Труды и дни 289-292: «Ведь добродетель от нас отделили бессмертные боги / Тягостным потом, [но, если кто достигнет вершины], Легкой и ровною станет дорога, тяжкая прежде»), причем говорит, что на этот пример «сослался бы Продик» (οὐκ ἐναντία λέγει ὁ Σιμωνίδης αὐτὸς αὐτῷ. καὶ ἴσως ἂν φαίη Πρόδικος ὅδε καὶ ἄλλοι πολλοὶ καθ' Ἡσίοδον γενέσθαι μὲν ἀγαθὸν χαλεπὸν εἶναι—τῆς γὰρ ἀρετῆς ἔμπροσθεν τοὺς θεοὺς ἰδρῶτα θεῖναι—ὅταν δέ τις αὐτῆς εἰς ἄκρον ἵκηται, ῥηϊδίην δῆπεια πέλειν, χαλεπὴν περ ἐοῦσαν, ἐκτῆσθαι).

Гесиод становится предметом еще одного рассуждения о правильном употреблении слов у Платона, в котором вновь возникает имя Продика. В «Хармиде» 163b–d один из собеседников Сократа, Критий рассуждает о различиях между глаголами «трудиться» (ἐργάζεσθαι) и «делать» (ποιεῖν), при этом «труд», по его мнению, всегда представляет из себя нечто почтенное, в то время как сделать можно и дурное, и достойное (καὶ ποίημα μὲν γίνεσθαι ὄνειδος ἐνίστε, ὅταν μὴ μετὰ τοῦ καλοῦ γίγνηται, ἔργον δὲ οὐδέποτε οὐδὲν ὄνειδος). Сократ в ответ на это умозаключение восклицает: «Я тысячу раз слышал от Продика подобные различия слов» (καὶ γὰρ Προδίκου μυρία τινὰ ἀκήκοα περὶ ὀνομάτων διαποῦντος), очевидно подразумевая, что всем этим ухищрениям Критий научился у софиста. Тем показательнее, что свое рассуждение Критий строит как комментарий к строке Гесиода: «Нет никакого позора в работе: позорно безделье» (ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος (Труды и дни 311), утверждая, что Гесиод «считал «делание (ποίησις) чем-то отличным от труда (πράξις) и работы (ἐργασία) и полагал, что нечто сделанное (ποίημα) иногда бывает позорным, когда оно не связано с тем, что почтенно (τὸ καλόν), но работа (ἔργον) никогда позорной не бывает, и поэтому он

⁷ [19: xvii.] Ср. [22: 79-80],[23]. Дискуссия о том, следует ли числить Продика оратором или философом, развернулась уже в античности (фр. A10DK) – вероятно, стоит согласиться с тем, что «этот вопрос можно счесть анахронистическим применительно ко времени, в котором жил Продик, и лингвистическое подкрепление его «философских» идей как раз демонстрирует, насколько неразрывно были слиты эти два понятия в доплатоновской Греции» [24: 293].

называл совершенное с пользой и почетом работами (ἔργα), а делание такового работами и трудами (ἐργασίας τε καὶ πράξεις)».

Как справедливо замечает в связи с этим местом Р. Хантер, «Критий поистине выступает здесь в качестве предтечи тех критических методов, которые разовьются позднее; подобные соображения были бы, например, весьма уместны в трактате «Как изучать поэзию» Плутарха» [25: 209]. На самом деле, рассуждение из платоновского «Хармида», действительно, стало частью последующей комментаторской традиции: в частности, оно с прямой ссылкой на Платона попадает в схолии к «Трудам и дням»⁸. Более того, по-видимому, разнообразные толкования данного пассажа были весьма популярны в V в. до н.э. В частности, Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» рассказывает, что обвинитель Сократа приписывал философу интерпретацию, согласно которой любое занятие, сколь угодно бесцельное, не является зазорным. Подобная трактовка предполагает, в том числе, и переосмысление синтаксиса гесиодовской фразы, связывающее οὐδὲν не с ὄνειδος, а с ἔργον. и как замечает по этому поводу тот же Р. Хантер, «такой комментаторский ход вполне мог бы использовать Сократ, который, разбирая стихотворение Симонида в платоновском «Протагоре», прибегает к куда более насильственным трактовкам» [25: 209]. Не углубляясь в обсуждение разнообразных критических нюансов, повторим еще раз, что подобные комментарии, похоже, отражают прежде всего расхожую софистическую практику и в случае «Хармида» напрямую связываются с продиковым искусством «разделения слов». Следует заметить, что данная строка в «Трудах и днях» в принципе относится к тому же пассажи, что и стихи 289-292, упоминаемые в «Протагоре», причем опять-таки со ссылкой на Продика. В итоге вполне можно предположить, что софиста мог заинтересовать весь соответствующий фрагмент гесиодовской поэмы, комментируя который он и использовал свой «лингвистический» метод⁹.

Таким образом, продикова «правильность имен» (ὀρθότης ὀνομάτων), возможно, изначально основывалась на комментариях к конкретному литературному тексту, призванном продемонстрировать нюансы значений слов в определенном поэтическом контексте. То же самое оказывается справедливым и по отношению к

⁸ Sch. vet. in Op. et dies 311-312.6-9: εἰ δ' ὁ Πλάτων ἐξηγήσατο τὸ ἔπος. ἔργα γὰρ καλεῖν τὸν Ἡσίοδον ἐκείνου τῶν ὄντων τὰ κατὰ φύσιν ἔργα. ταῦτα οὖν καὶ τῷ σπουδαίῳ πρέποντα ἔργα ὅσα οἰκεῖα σπουδαίῳ.

⁹ Такое предположение было высказано, в частности, в работе Wolfsdorf 2008, автор которой полагает, что гесиодовский пассаж мог стать источником для аллегории добродетели и порока в речи Продика «Геракл на распутье», пересказанной Ксенофонтom в «Воспоминаниях о Сократе» 2.1.21-34.

языковым занятиям Протагора, которые обозначались схожим термином «прямословие» (ὀρθοέπεια, ср. Федр 267 с4-7: Πρωταγόρεια...ὀρθοέπειά γέ τις... καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλὰ). Если повнимательнее присмотреться к тому, что мы действительно знаем о языковых рассуждениях Протагора, мы опять-таки можем убедиться в том, что за «прямословием» может скрываться интерпретация конкретных поэтических текстов. Так, по свидетельству Аристотеля (Риторика 1407b6-8), Протагор был, по всей видимости, первым, кто сформулировал различия трех родов: мужского, женского и среднего, который он именовал «вещным» (τὰ σκεύη). О чисто лингвистических мотивах, которым руководствовался софист, остается только гадать¹⁰. Тем не менее Аристотель, не описывая подробностей, сообщает кое-что о технике рассуждения Протагора. Из его свидетельства явствует, что софист говорил не столько о природе слова как такового, сколько разбирал его употребление в определенном, хрестоматийном поэтическом примере. Рассуждение о гневе по сути являлось комментарием к первой строчке «Илиады»: «Тот, кто говорит [ярость] «губительную», совершает ошибку, по его мнению, при том что другим так не кажется, а кажется ошибкой «губительный», хотя на самом деле это верно» (О софистических опровержениях 173b20-22: ὁ μὲν γὰρ λέγων "οὐλομένην" σολοικίζει μὲν κατ' ἐκεῖνον, οὐ φαίνεται δὲ τοῖς ἄλλοις, ὁ δὲ "οὐλόμενον" φαίνεται μὲν, ἀλλ' οὐ σολοικίζει). Таким образом, речь идет о своеобразной гомеровской текстологии: как правильно читать *Μῆνιν* ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος *οὐλομένην* или *Μῆνιν* ... *οὐλόμενον*. Внимание фокусировалось не столько на одном отдельном слове, сколько на сочетании слов — в этой связи характерно, что Аристотель, пересказывая рассуждения Протагора, использует глагол σολοικίζειν «говорить солецизмы»; ведь в последующей грамматической теории «солецизмом» в противовес «варваризму» (ошибке в отдельном слове) именовалось именно прегрешение против грамматико-синтаксических правил языка¹¹.

Точно так же конкретным развитием общей идеи Протагора о различных видах речи (=наклонениях) становится его знаменитый упрек Гомеру за то, что в «Илиаде» поэт обращается к Музе в повелительном наклонении: «Гнев, богиня,

¹⁰ См., например, различные предположения в [26: 4–5; 27: 69; 28: 99].

¹¹ Ср. классическое определение солецизма в противовес варваризму у грамматика II в. н.э. Аполлония Дискола: *μῖα λέξεως κακία ἐστὶν ὁ βαρβαρισμός, ἐπιπλοκῆς δὲ λέξεων ἀκαταλλήλων ὁ σολοικισμός* (О синтаксисе частей речи 2.2.273.10–11). В недавней статье Lougovaaya, Ast 2004 справедливо обращается внимание именно на идею «неправильного согласования» в этом рассуждении Протагора. Впрочем, общий вывод авторов (о якобы обсуждаемой Протагором двусмысленности при употреблении личных имен Менис и Пелекс) кажется чрезвычайно натянутым.

воспой...» (Μῆνιν ᾄειδε θεὰ...); по мнению софиста, к богине следует адресоваться в оптативе (Аристотель. Поэтика 1456b15-17=80A29 DK). Опять-таки здесь можно усмотреть примерно такой же принцип, что и в рассмотренном выше случае с μῆνις: два слова, «богиня» и «воспой» (в императиве) не согласуются друг с другом, на месте последнего следовало бы поставить оптатив «хорошо бы ты воспела» (ᾄειδοι).

В результате получается, что лингвистические теории Протагора зачастую представляют собой некую генерализацию конкретных комментариев к гомеровскому тексту. Не случайно, в свое время Д. Фелинг предположил, что все лингвистические цитаты из Протагора у Аристотеля могут восходить к одному рассуждению, содержащему критику зачина «Илиады»¹². Главная цель подобного разбора – установить внутреннюю согласованность слов в контексте, т.е. показать его внутреннюю непротиворечивость или наличествующее противоречие устранить. Именно эта «согласованность» и является смыслом протагоровой ὀρθοέπεια¹³ – и в этом смысле она вполне отвечает поиску ὁμολογία, которым софист и его собеседники занимались в платоновском «Протагоре», только в этом диалоге речь идет скорее о непротиворечивости текста в целом. Подтверждением именно такой интерпретации данного понятия может служить и знаменитый агон Еврипида и Эсхила в «Лягушках» Аристофана, в котором Ч. Сигал справедливо усматривал аллюзии на протагорово «прямословие» [36] – ведь оба трагика там занимаются не чем иным, как анализом поэтических контекстов и демонстрацией того, что их соперник нарушает внутреннюю логику и употребляет неподходящие слова. В этой связи особенно характерны, например, пассажи, где Еврипид обвиняет Эсхила в тавтологии, а тот в ответ стремится продемонстрировать разницу в семантике глаголов ἦκεν и κατέρχεσθαι (1152-1165), или когда Эсхил упрекает Еврипида в неверном употреблении глаголов εἶναι и γίγνεσθαι в прологе к «Антигоне» (1182-1196). Последний пример явным образом отсылает к софистической технике, продемонстрированной в платоновском «Протагоре», а первый вполне согласуется с многочисленными примерами «различения слов» Продиком.

¹² [29: 212–217]. Впоследствии представление о том, что лингвистические наблюдения Протагора связано с критическим разбором гомеровской поэзии, приобретало все больше сторонников. См. [30: 7-8; 31: 633–634]. В последнее время эта точка зрения наиболее подробно была аргументирована в [32: особ. 96-104].

¹³ В своих интерпретациях данного понятия ученые обычно либо придерживаются чисто лингвистической или лингвофилософской трактовки («рационалистическая реформа языка» - [33: 100-101]; «утверждение правильного соотношения обозначения и предмета» - [34: 358], либо связывают его с риторическим стремлением к «прозрачному, прямому способу выражения, точно отражающему мысли говорящего, который потому может пребывать в уверенности, что его слова прозвучат убедительно» [35: 225].

В итоге оказывается, что и Продик, и Протагор стремились извлечь языковую «правильность» из поэтических контекстов с той, возможно, разницей, что «правильность» Протагора была ориентирована прежде всего на согласование слов в поэтическом контексте — в противовес «разделению» Продика. Впрочем, при таком понимании эти подходы вовсе не противоречат, а дополняют друг друга: анализ связи слов в поэтическом словоупотреблении невозможен без установления точного значения каждого из них, и наоборот, анализ семантики возможен только на основании реального (в том числе поэтического) узуса. В этом смысле, как бы ни называлась эта «правильность»: ὀρθότης ὁνομάτων (как называется искусство Продика) или ὀρθοεπεία (как чаще всего именуется доктрина Протагора) – речь идет прежде всего о правильности поэтического словоупотребления, иными словами, о литературной критике. Другое дело, можно ли считать занятие софистов подобной критикой самодостаточным или разбор поэтических контекстов служил для них инструментом (или иллюстрацией) для решения иных – философских или риторических задач?

В специальных исследованиях, посвященных софистам, преимущественно дается второй из двух возможных ответов¹⁴. С этим отчасти связана дискуссия о том, в каком сочинении тот же Протагор излагал свои лингвистические (а с ними, как мы убедились, и «литературоведческие» взгляды). Есть те, кто полагают что ὀρθοεπεία могла быть заглавием самостоятельного труда Протагора [29; 36; 37:26] – однако большинство ученых с этим не согласно и полагают, что соответствующие взгляды софист мог излагать в своем главном сочинении «Истина» [35: 220; 38: 163-164; 39: 101; 28: 119, п. 2].. Однако, для пятого века мы, безусловно, имеем доказательство того, что сочинение под таким названием существовало – правда, написал его не Протагор, а его согражданин из Абдер, Демокрит. В списке его трудов у Диогена Лаэртского присутствует заглавие «О Гомере, или о правильности слов и глоссах» (Περὶ Ὅμηρου ἢ Ὀρθοεπειῆς καὶ γλωσσῶν — DK A33=CXV Лурье), явным образом свидетельствующее, что философ, точно так же, как и софисты, соотносил языковую «правильность» с исследованием поэтического и прежде всего гомеровского текста. О содержании данного сочинения судить опять-таки практически невозможно, но

¹⁴ Вот характерное суждение: «анализ поэтических текстов Протагором был направлен в конечном счете на разбор и проверку политического и юридического дискурса», т.е. опять-таки на решение риторических задач, поскольку «поэзия представляла собой идеальный полигон для практической разработки того, как действовать против своих оппонентов в суде или на совете» [32: 103, 108].

тем не менее я позволю себе остановиться на нескольких примерах, способных пролить свет на технику Демокрита.

Во-первых, у Демокрита мы обнаруживаем случаи прямой «критики текста», т.е. предпочтения того или иного чтения, или даже аналоги своеобразной «конъектуры». Так, применительно к «Илиаде» 21.252 схолии сообщают, что Аристотель предлагал в данной строке читать «подобный в полете чернокоственному орлу», αἰετοῦ οἴματ' ἔχων μελανόστου θηρητῆρος (вместо αἰετοῦ οἴματ' ἔχων μέλανος τοῦ θηρητῆρος, «подобный в полете черному орлу-охотнику»). Порфирий в своих «Гомеровских проблемах» 1.274.9, возводит подобное чтение к Демокриту (DK B22=817 Лурье) и осуждает его как противоречащее истине. Здесь показателен сам факт, что Аристотель, похоже, заимствовал данное чтение из труда Демокрита; впрочем, важна и мотивировка подобного понимания текста, которая, по всей видимости, продиктована не столько фантастическими зоологическими представлениями¹⁵, сколько филологическим желанием устранить неловкое и нехарактерное для гомеровского языка словосочетание τοῦ θηρητῆρος, с которым проблемы возникают и у современных комментаторов [40] (единственным выходом становится понимание «подобный орлу, тому, который охотник»). Кратко говоря, речь идет не столько о согласовании текста с реальностью, сколько о естественном, с точки зрения синтаксиса, согласовании слов в контексте. Результатом становится глосса, странная по смыслу, но вполне соответствующая правилам греческой морфологии.

Еще один пример специфически «демокритовского» прочтения гомеровского текста более известен. В трактате того же Аристотеля «О душе» 404a25-31 мы читаем: «Демокрит считал, что Гомер правильно сказал, что Гектор «лежит инакомысля». Он не пользуется словом «ум» для обозначения силы, направленной на познание истины, а принимает душу и ум за одно и то же» (καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον ὡς “Ἐκτωρ κεῖτ' ἄλλοφρονέων”. οὐ δὲ χρῆται τῷ νῶι ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταῦτ' λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν - DK A101=820 Лурье). Эпитет ἄλλοφρονέων в «Илиаде» в подобном значении (что-то вроде русского «не в себе») встречается лишь однажды в 23.698, однако в другой форме (в винительном

¹⁵ По словам Порфирия, Демокрит полагал, что у орла черные кости, причем из контекста не ясно, в каком сочинении и по какому поводу он высказывал это мнение. Однако кажется весьма правомерным то, что издатели традиционно относят его именно к трактату «О Гомере» - и тогда следует полагать, что цель Демокрита состояла в первую очередь в том, чтобы прояснить гомеровский текст.

падеже¹⁶) и применительно к другому персонажу, Эвриалу, пострадавшему от мощного удара Эпея. Тем не менее комментаторы и издатели прилежно ссылаются именно на это место, пытаясь объяснить несоответствие цитаты тем, что Демокрит (а вслед за ним и Аристотель) или слишком полагались на свою память, или имели дело с иным изводом гомеровского текста¹⁷. Правда, в таких объяснениях зачастую недостает хотя бы предположения, где подобное чтение было бы возможным. Между тем, в «Илиаде» есть очевидная ситуация, где Гектор пребывает в состоянии, схожем с положением Эвриала – это начало 15-ой песни, где вождь троянцев тяжело страдает от раны нанесенной ему Аяксом. Зевс «увидел Гектора лежащего на поле, вокруг него сидели товарищи, а сам он тяжело дышал, утратив соображение в сердце» (Ἑκτορα δ' ἐν πεδίῳ ἶδε κείμενον, ἄμφι δ' ἐταῖροι εἶαθ', ὃ δ' ἀργαλέον ἔχετ' ἄσθματι κῆρ ἀπινύσσων – 15. 9-10). В принципе можно легко предположить, что альтернативное чтение, буде оно существовало, должно было относиться именно к данному месту¹⁸. Более того, косвенное подтверждение обнаруживается в комментариях Евстафия 3.691.6-10: «То, что у древних «лежать» употреблялось в значении «пасть», подтверждается тем, как Гектор лежит, «тяжело дыша, утратив соображение в сердце», т.е. *инакомысля* и будучи не в разуме» (Ὅτι τὸ κεῖσθαι κατὰ τοὺς παλαιοὺς ἐπὶ τε τοῦ πεπτωκέναι λέγεται, ὥς ὁ Ἑκτωρ νῦν ἐν πεδίῳ κείμενος «ἀργαλέον εἶχετο ἄσθματι κῆρ ἀπινύσσων», ἦτοι ἀλλοφρονέων καὶ μὴ ὦν πινυτός). Нужный нам эпитет употребляется в качестве парафразы гапакса ἀπινύσσων, наряду с его этимологическим объяснением (μὴ ὦν πινυτός). Кажется, что такое сопряжение двух крайне редко употребляемых причастий не случайно и позволяет предположить, что

¹⁶ Следует, впрочем, заметить, что Аристотель приводит ту же самую цитату (но без упоминания Демокрита) еще и в «Метафизике» 1009b28-30, и там эпитет стоит уже в винительном падеже: «Утверждают, что и Гомер явно держался этого мнения: в его изображении Гектор, будучи оглушен ударом, "лежит, мысля иначе", так что выходит, что мыслят и помешанные, но иначе» (φασὶ δὲ καὶ τὸν Ὅμηρον ταύτην ἔχοντα φαίνεσθαι τὴν δόξαν, ὅτι ἐλοίψε τὸν Ἑκτορα, ὥς ἐξέστη ὑπὸ τῆς πληγῆς, κεῖσθαι ἀλλοφρονέοντα, ὥς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας ἀλλ' οὐ ταῦτά). Парафраз суждения Демокрита, без конкретных ссылок на «Илиаду», но с использованием глагола ἀλλοφρονεῖν, присутствует и у Феофраста в трактате «О чувствах» 58.

¹⁷ Вот пара характерных объяснений: «Демокритов текст Гомера наверняка отличался от нашего, и в любом случае и он, и Аристотель несомненно цитировали по памяти» [41: 105, п. 91]; «Аристотель, припоминая эту строку, неверно относит ее к Гектору, поскольку заинтересован только в одном слове, *allopnoneonta*» [41: 259]. В качестве еще одной возможности предполагают, что ошибка была допущена в некоем промежуточном источнике, на который опирался Аристотель [43: 168]. Наверное, в этом фрагменте, действительно, кроется потенциальная опасность провалов в памяти – в том числе и у современных ученых: в своей статье, специально посвященной рецепции Гомера в античности, Р. Лэмбертон, обсуждая этот пассаж из трактата «О душе» и в очередной раз указывая на ошибочность цитаты, сам удивительным образом путает, но не Гектора с Эвриалом, а Эмпедокла с Демокритом [44: 37].

¹⁸ Это место приведено в качестве гомеровской параллели, содержащей аналогичное представление о состоянии поверженного героя в [45: 21 п.12] – но лишь проходя, без обсуждения возможной контаминации.

демокритов пример относится именно к этому месту гомеровской поэмы. Возможно, философ (а вслед за ним и Аристотель), действительно, имели дело с другим текстом; однако, комментарий Евстафия позволяет допустить и иную возможность: у Демокрита ἄλλοφρονέων был не частью текста, но толкованием для ἀπινύσσων. Последняя вероятность выглядит даже более естественной: ассоциация ἀπινύσσων с κῆρ не очень очевидна, а разъяснение эпитета через ἄλλοφρονέων, этимологически связанный с φρονέω и φρήν (соотносимым с грудью, а значит, и с сердцем), делало его более «пространственно» понятным. Иными словами, речь шла вновь об истолковании конкретной строки и выражения, а уже на основании этого толкования можно было дальше рассуждать о соотношении души и разума.

Как кажется, в той же логике могло быть выдержано и дошедшее от Демокрита аллегорическое толкование эпитета Афины, Тритогенея (DK B2=820 Лурье), которое, среди прочего, сохранилось в схолиях к Гомеру: «Демокрит, этимологизируя это имя, говорит, что размышлению сопутствуют три вещи: [способность] хорошо думать, хорошо говорить и делать, что нужно» (Δημόκριτος δὲ ἐτυμολογῶν τὸ ὄνομά φησιν, ὅτι ἀπὸ τῆς φρονήσεως τρία ταῦτα συμβαίνει· τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἃ δεῖ). Обычно данное рассуждение приводят в контексте этических воззрений философа, вероятно, изложенных в том числе и в упомянутом Диогеном Лаэртским трактате, который так и назывался «Тритогенея»¹⁹. Однако, стоит обратить внимание на собственно то место у Гомера, в комментарии к которому и приведено это толкование. Это слова Зевса, обращенные к Афине в начале 8-ой песни «Илиады» (39-40):

θάρσει Τριτογένεια φίλον τέκος· οὐ νύ τι θυμῷ

πρόφρονι μυθέομαι, ἐθέλω δέ τοι ἥπιος εἶναι.

«Ободришь, Тритогенея, милая дочь! Ведь я это говорю, не разумея это в душе, а хочу быть к тебе мягким».

Если присмотреться, то в словах Зевса можно уловить то же трехчастное членение, которое Демокрит предлагает для воплощенного в Афине «разума»: правильное размышление (πρόφρονι θυμῷ), говорение (μυθέομαι) и, наконец, правильное поведение (в данном случае ἥπιος εἶναι). Вновь речь идет об определенной «согласованности» редкого эпитета и конкретного поэтического

¹⁹ См., например, [46: 110-111]. Впрочем, Э. Форд полагал, что этот пассаж мог относиться к трактату «О Гомере» и был продиктован желанием очистить Гомера от обвинений в неловком «сложении слов» [47: 170].

места, в котором он употреблен: получается, что Зевс как бы иронически обыгрывает смысл дочернего имени, а весь контекст становится своего рода разъяснением темного эпитета, приобретающего глубокий аллегорический смысл²⁰.

Кстати, ранние аллегорические трактовки, как показал, в частности, Н. Ричардсон, трактовали не просто образы поэмы в целом, но их аллегорическое значение в рамках определенных эпизодов. Одной из популярных с этой точки зрения тем был т.н. «раздор богов» и угрозы Зевса Гере [50: 69-71] (при этом Зевс в таких толкованиях представал как аллегория мирового разума). Интересно, что оба только что обсужденных гомеровских фрагмента Демокрита, в которых речь идет опять-таки о разуме, в нашей реконструкции относятся именно к этим частям поэмы: речь Зевса к Афине в 8-ой песни непосредственно следует за угрозами Зевса в адрес всех богов (Ил. 8.4-27), а описание Гектора в 15-ой непосредственно предваряет их (15.13-33). Заманчиво предположить, что внимание Демокрита к соответствующим пассажам было, возможно, привлечено их «аллегорической нагруженностью» в ходе существовавшей в 5 в. полемики вокруг них.

Однако для наших рассуждений важен не столько вклад Демокрита в гомеровскую аллегорезу, сколько сам его критический метод, основанный на анализе конкретных контекстов с целью продемонстрировать их внутреннюю «логику» и истолковать место и значение в них отдельно взятых слов. Этот метод в своих основаниях весьма схож с тем, с чем мы сталкивались у софистов. Интересно, что Эндрю Форд указывал на гипотетическую связь рассуждения Демокрита о Тритогене с протагоровыми упреками Гомеру в нарушении «правильности слов» [47: 170]. Замечу, что еще одно замечание Демокрита, считавшего «нарушением приличий» фразу троянского посланца Идея в Ил. 7.390: «чтоб он пропал» (о Парисе) – и поэтому полагавшего, что она должна была быть произнесена про себя (фр. В23 DK=818 Лурье), в какой-то мере оказывается созвучно рассуждениям Протагора, например, о правильной форме обращения к божествам²¹.

Разговор о подходе Демокрита к литературным текстам был бы не полон без упоминания наиболее часто цитируемого фрагмента, взятого из Диона Хрисостома 36.1: «Демокрит так говорит о Гомере: «Гомер, обладая божественной природой,

²⁰ В этой связи интересно, что некоторые исследователи усматривают схожее обыгрывание «тройного смысла» этого эпитета у Гесиода в «Теогонии» 886-898, где «излагаемый миф аллегоризирует... три основные характеристики Афины: ее решительность, мудрость и мужественность ее девственной натуры» [48: 10; 49: 69].

²¹ В известной степени подобные замечания направления предваряют то, что впоследствии воплотится в риторической категории *πρέτων* «уместного».

создал красоту всяческих речей», полагая, что без божественной или богоподобной природы невозможно творить столь прекрасные и мудрые слова» (ὁ μὲν Δημόκριτος περὶ Ὅμηρου φησὶν οὕτως: Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης ἐλέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων, ὥς οὐκ ἐνὸν ἄνευ θείας καὶ δαιμονίας φύσεως οὕτως καλὰ καὶ σοφὰ ἔπη ἐργάσασθαι – B21 DK=816 Лурье). В данном случае я не столько хочу, вслед за множеством исследователей, порассуждать об идее божественной природы и энтузиазма (присутствующей еще в одном фрагменте B18, где Климент Александрийский упоминает Демокрита в одном ряду с Платоном)²², сколько обратить внимание на характерное выражение κόσμος ἐλέων, которым Демокрит обозначает гомеровский текст – букв «порядок слов». Считая эту фразу возможным началом уже упомянутого сочинения «О Гомере, или Прямословия и глоссах», Э. Форд предположил, что слово κόσμος здесь подразумевает полноту гомеровского «космоса», обязательной составляющей которого являются именно редкие слова, на которые обращал внимание Демокрит [47: 169-170]. Однако мне кажется, что здесь скорее подходит более традиционный взгляд, который, вслед за многими исследователями²³ не так давно дополнительно обосновал Я. Мансфельд [55]. Начиная с самого Гомера (у которого κόσμος становится определением песни Демодока в Од. 8. 489), κόσμος ἐλέων подразумевает упорядоченное соединение слов в единое целое песни (ср. Солон 1.2 West, Парменид B8.52 DK). В дальнейшем в схожем смысле этим же выражением применительно к стихам Гомера будут пользоваться Плутарх и Павсаний²⁴. Мне кажется, что «упорядоченность» предполагает, как думает Форд, не только и даже не столько умелое создание редких слов (вроде Тритогенеи), сколько их умелое встраивание в единое тело стиха в

²² Как известно, именно в связи с образом «безумного поэта» Демокрита упоминают Гораций (Послание к Пизонам 295-298) и Цицерон (Об ораторе 2.46, 94, О дивинации 1.38.80). Однако, как в свое время убедительно показала, например, П. Мюррей, Демокрит (в отличие, например, от Платона), во-первых, всячески приветствует идею «боговдохновенности», а во-вторых, никак не противопоставляет понятия божественной инспирации и поэтического «технического» мастерства [51: 99-100]. Дж. Портер, вслед за рядом исследователей, полагает, что это понятие у Демокрита скорее представляет собой «замечание относительно физиологических истоков поэтического вдохновения» [52: 179], а Г. Мост интерпретирует его как «временное состояние божественной одержимости», которое Платон затем генерализует, встраивая в систему своей аргументации, цель которой – продемонстрировать «незнание поэтов» [53: 339].

²³ См., например, [54: 73].

²⁴ Плутарх в «Платоновских вопросах» 1010d5-9 говорит, что «Гомер, выдающийся мастер по части порядка слов, к редким именам прилагает артикли» (Ὅμηρος ἐλέων κόσμῳ περιγυρόμενος ὀλίγοις τῶν ὀνομάτων

ἄρθρα ... ἐπιτίθησι) – очевидно, что речь идет именно о сочетании слов. Ср. Павсаний. Описание Эллады 9.30.12. О том, что в данном фрагменте Демокрит особо подчеркивает красоту гомеровского стиля, словесной формы его произведений, именно в этом видя реализацию «божественной природы» поэта, см. [56: 201-204].

определенном контексте. Как я постарался показать, именно месту слова в контексте и были посвящены немногие дошедшие до нас рассуждения Демокрита о Гомере, и в этом смысле *κόσμος ἑλέων* в данном фрагменте почти синонимичен понятию «правильности слов» в том виде, в котором мы попытались реконструировать его значение и в учении Протагора, и, как кажется, в заглавии труда Демокрита.

Таким образом, рассмотренным нами примеры демонстрируют, что дошедшие до нас общие суждения о языке софистов или о философии человеческого разума у Демокрита изначально строились на «литературной критике» в ее буквальном понимании, а именно на истолковании конкретного поэтического пассажа. Целью такого истолкования – точно так же, как и в последующей научной филологии – было выявить непротиворечивость и внутреннюю логику контекста, а в случае видимого или реального нарушения таковой, исправить имеющийся текст (как это делал Протагор применительно к началу «Илиады» или, возможно, Демокрит в случае с «чернокостным орлом»). Иными словами, мы имеем дело с рождением теории (не обязательно чисто литературной) из комментария и критики текста. Этот путь античная и европейская филология пройдет еще не один раз.

2 Интеллектуальные дискуссии 5 в. до н.э. в «Истории»

Геродота

В исследованиях последнего времени, посвященных Геродоту, немало внимания уделяется его включенности в интеллектуальную полемику и обмен различными идеями – философскими, социально-политическими, научными –, характерными для Афин пятого века до н.э. В этой связи показательным, что в недавних «Путеводителях по Геродоту», опубликованных в Кембридже и Лейдене, месту Геродота в «интеллектуальной среде» его времени были посвящены специальные главы [57; 58]. Правда, при этом ученые в основном сосредотачиваются на том, как в труде Геродота отразились современные ему представления, относящиеся к таким сферам, как философия, включая естественнонаучные взгляды и теорию познания, а также политика и отчасти риторика. В своей работе я бы хотел сосредоточиться на менее очевидных параллелях и показать, что в «Истории» отразились и характерные для пятого века представления о языке и литературе, в том виде, в котором мы их можем реконструировать из дошедших до нас фрагментов софистов и некоторых других мыслителей этого времени. Разумеется, о связях Геродота с предшествующей и современной ему греческой литературой было сказано уже не мало²⁵, но я буду говорить не о литературе как таковой, а о ее критике – дисциплине, которая только начинала возникать в греческой культуре именно в пятом веке.

Чтобы прояснить эту мою исходную посылку, необходимо ненадолго отвлечься от основной темы моей статьи и продемонстрировать, что именно я понимаю под возникающей в это время «литературной критикой». На мой взгляд, разнообразные лингвистические наблюдения, обнаруживаемые у софистов, вроде Протагора и Продика, с одной стороны, и у философов, например у Демокрита, с другой, весьма часто (если не сказать почти всегда) связаны с интерпретацией конкретных мест конкретных литературных текстов – Гомера, в первую очередь. Об этом я более подробно говорю в другой работе [61], однако и в контексте данной статьи стоит привести пару примеров, иллюстрирующих мою позицию.

Первым примером может служить софистическое разграничение значений синонимов греческого языка, которым был особенно знаменит Продик. В платоновском диалоге «Хармид» 163 b-d один из собеседников Сократа, Критий,

²⁵ Прежде всего это касается гомеровского эпоса и трагедии. См., например, [59; 60]

пускается в рассуждение об отличии значений греческих глаголов «трудиться» (ἐργάζεσθαι) и «делать» (ποιεῖν), утверждая, что «труд» всегда подразумевает нечто достойное, в то время как «делать» можно вещи как хорошие, так и дурные (καὶ ποίημα μὲν γίγνεσθαι ὄνειδος ἐνίστε, ὅταν μὴ μετὰ τοῦ καλοῦ γίγνηται, ἔργον δὲ οὐδέποτε οὐδὲν ὄνειδος). Сократ в ответ восклицает: «Я тысячу раз слышал подобные различения слов от Продика» (καὶ γὰρ Προδίκου μυρία τινὰ ἀκήκοα περὶ ὀνομάτων διαφοῦντος), намекая, естественно, что Критий обучился именно у знаменитого софиста подобным лингвистическим трюкам. Если это так, то весьма показательно, что в своей аргументации Критий отталкивается от толкования известной строки Гесиода из «Трудов и дней» 311: «В труде нет позора, безделье – вот позор» (ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος) и приходит к выводу, что поэт «полагал «делание» (ποίησις) чем-то иным по сравнению с «работой» (πράξις) и трудом (ἐργασία) и считал, что нечто сделанное (ποίημα) может иногда оказаться позорным, если не было соединено с достоинством (τὸ καλόν), но ни один труд (ἔργον) никогда позорным быть не может. Поэтому он и называл то, что совершается с пользой и достоинством трудами (ἔργα) ...». По справедливому замечанию Р. Хантера, «Критий здесь поистине предвосхищает те критические методы, которые войдет в моду куда позднее; такие рассуждения вполне могли бы оказаться к месту в трактате «Как изучать поэзию» Плутарха» [25: 209]. И надо сказать, данный тезис, взятый из «Хармида», и впрямь в эту позднейшую грамматико-комментаторскую традицию вошел: например, он был включен (с прямой ссылкой на Платона) в схолии Прокла к «Трудам и дням»²⁶. Более того, следует подчеркнуть, что, по-видимому, обсуждение и различные трактовки этой строки Гесиода были достаточно распространены в пятом веке. Так, Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» 1.2.56 сообщает, что обвинитель Сократа приписывал философу мнение, согласно которому любое занятие, сколь угодно недостойное, упрека не заслуживает – причем опять-таки Сократ якобы основывал это утверждение на толковании Гесиода (Ἐφη δ' αὐτὸν ὁ κατήγορος καὶ τῶν ἐνδοξοτάτων ποιητῶν ἐκλεγόμενον τὰ πονηρότατα καὶ τοῦτοις μαρτυρίοις χρώμενον διδάσκειν τοὺς συνόντας κακούργους τε εἶναι καὶ τυραννικούς, Ἡσιόδου μὲν τὸ Ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος· τοῦτο δὲ λέγειν αὐτόν, ὥς ὁ ποιητὴς κελεύει μηδενὸς ἔργου μήτ' ἀδίκου μήτ' αἰσχροῦ ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ταῦτα

²⁶ Scholia in Hes. *Opera et dies* 311-312: εἰ δ' ὁ Πλάτων ἐξηγήσατο τὸ ἔπος, ἔργα γὰρ καλεῖν τὸν Ἡσιόδου ἐκάστου τῶν ὄντων τὰ κατὰ φύσιν ἔργα. ταῦτα οὖν καὶ τῷ σπουδαίῳ πρέποντα ἔργα ὅσα οἰκεῖα σπουδαίῳ· διὸ καὶ Ὅμηρος τὰ μὲν βέλτιστα τῶν ἔργων μόνον ἔργα καλεῖ· τὰ δὲ φαῦλα μετὰ προσθήκης κακὰ ἔργα.

ποιεῖν ἐπὶ τῷ κέρδει). Очевидно, что подобное толкование (принадлежало оно Сократу или было ему приписано) подразумевает, что его автор должен был в гесиодовском стихе связывать отрицание οὐδέν не со словом «труд» (ἔργον), а с «позором» (ὄνειδος), что синтаксически совершенно неверно, но – как точно подметил тот же Хантер: «подобный комментаторский ход вполне пристал Сократу из платоновского «Протагора», чья интерпретация стихотворения Симонида содержит куда более нарочитые натяжки»²⁷. Меня в данном случае не интересует реальный «вклад» Сократа в подобные дискуссии – для меня важно подчеркнуть, что платоновский «Хармид», с моей точки зрения, достаточно адекватно передает критический метод, реально практиковавшийся софистами вообще и Продиком в частности, и его искусство, именуемое обычно знанием «правильности слов» (ὀρθότης ὀνομάτων), было в том числе направлено на то, чтобы определить тонкости семантики в разборе конкретного слова или выражения в конкретном поэтическом контексте²⁸.

Схожие методы прослеживаются и в других примерах лингвистической и литературной рефлексии, которые можно обнаружить у авторов пятого века. Особняком здесь, пожалуй стоит Демокрит, у которого, как известно, было специальное сочинение «О Гомере, или о Прямословии»²⁹ и глоссах». Опять же ограничимся всего лишь одним показательным примером. Аристотель в своем трактате «О душе» 404a отсылает ко взглядам своего предшественника: «Демокрит полагает, что Гомер удачно сказал о Гекторе, что он «лежит инакомысля», не используя слова «разум» для обозначения силы, устремленной на познание истины, но полагая душу и разум одним и тем же» (καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον ὡς “Ἐκτωρ κεῖτ’ ἄλλοφρονέων”. οὐ δὲ χρῆται τῷ νῶι ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταῦτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν - DK A101=820 Лурье). В «Илиаде» эпитет ἄλλοφρονέων (схожий по смыслу с русским выражением «не в себе») употребляется лишь один раз в 23.698 (καὶ δ’ ἄλλοφρονέοντα μετὰ σφίσιν εἶσαν ἄγοντες), но в винительном падеже и (что гораздо более существенно) применительно не к Гектору, а к другому

²⁷ [25: 209]. Не углубляясь в детали, я хотел бы только упомянуть здесь, что обсуждение стихов Симонида в «Протагоре», на мой взгляд, является вполне достоверной отсылкой к реальной практике софистов, стремившихся продемонстрировать наличие или отсутствие в том или ином литературном тексте внутренней «согласованности» (ὁμολογία, 339c7, d1).

²⁸ Мне уже приходилось более подробно говорить о том, что «правильность слов» (ὀρθότης ὀνομάτων) Протагора и Продика зачастую подразумевала обсуждение того, корректно или нет отдельное слово или сочетание слов используется в определенном поэтическом контексте. См. [10: 61-65].

²⁹ Тот же термин ὀρθότης, который встречается и у Протагора.

персонажу Эвриалу, потерявшему сознание после могучего удара Эпея. Так что очень трудно отнести эту цитату из Демокрита к данному месту «Илиады», как это делает большинство издателей и комментаторов, объясняя несоответствие или плохой памятью Аристотеля или тем, что оба они – и Аристотель, и Демокрит – располагали иной редакцией гомеровского текста³⁰. К 23 песни «Илиады» Гектор давно уже мертв, так что стоило бы задуматься (по крайней мере тем, кто интересуется не столько философскими взглядами Демокрита, сколько его отношением к гомеровской критике), нельзя ли соотнести это замечание философа с каким-то другим пассажем из гомеровской поэмы. И такое место достаточно легко обнаруживается: в начале пятнадцатой песни «Илиады» Гектор тяжело страдает после схватки с Аяксом. Зевс «увидел Гектора лежащим на равнине, вокруг сидели его товарищи, а сам он тяжело дышал, лишившись разума в сердце» (Ἔκτορα δ' ἐν πεδίῳ ἴδε κείμενον, ἄμφι δ' ἑταῖροι εἶαθ', ὃ δ' ἀργαλέον ἔχετ' ἄσθματι κῆρ ἀπινύσσων – 15.9-10). Вполне можно представить, что именно эти строчки мог иметь в виду Демокрит, а в гомеровском тексте могло существовать альтернативное чтение, включающее ἄλλοφρονέων. Более того, косвенное подтверждение такой возможности мы находим в комментариях Евстафия к Гомеру: «Дело в том, что древние употребляли слово «лежать» в смысле «пасть», как в случае, когда Гектор лежит на земле, «тяжело дышал, лишившись разума в сердце», то есть «инакомысля» и утратив соображение» (3.691.6-10: Ὅτι τὸ κεῖσθαι κατὰ τοὺς παλαιοὺς ἐπὶ τε τοῦ πετῶκεναι λέγεται, ὡς ὁ Ἔκτωρ νῦν ἐν πεδίῳ κείμενος «ἀργαλέον εἶχετο ἄσθματι κῆρ ἀπινύσσων», ἥτοι ἄλλοφρονέων καὶ μὴ ὢν πινυτός). Слово, известное из фрагмента Демокрита, здесь используется как объяснение к еще одному гомеровскому гапаксу ἀπινύσσων, причем последний толкуется еще и этимологически (μὴ ὢν πινυτός). Сочетание двух редких эпитетов кажется весьма показательным и позволяет предположить, что восходит ко все тому же рассуждению Демокрита. Конечно, и Аристотель, и Демокрити впрямь могли сослаться на отличный от наших изданий Гомера текст, где Гектор κεῖτ' ἄλλοφρονέων, но если он и «лежит инакомысля», то именно в пятнадцатой, а не в двадцать третьей песни «Илиады». Впрочем, существует и еще одна возможность: ἄλλοφρονέων в цитате из Демокрита был (так же, как у Евстафия) использован как пояснение для ἀπινύσσων и не являлся частью гомеровского текста. Это кажется вполне правдоподобным: соединение в Ил. 15.10 ἀπινύσσων с κῆρ «сердце» могло

³⁰ См., например, в недавнем издании фрагментов Демокрита: [41: 105].

показаться достаточно странным, и использование в качестве парафразы ἄλλοφρονέων (этимологически связанного φρονέω, а значит с φρήν, обозначавшим в том числе и «грудь») как бы «проясняло» картину, в том числе и на чисто физиологическом уровне. Разумеется, этот пассаж мог быть использован и в качестве иллюстрации того, что разум (φρόνησις или νοῦς) и душа (ψυχή) пребывают в одном и том же вместилище (в данном случае κῆρ) – но это философское следствие вытекало из литературного комментария к конкретной поэтической строке.

Таким образом, в пятом веке до н.э. мы можем говорить о возникновении лингвистического и литературного комментария к поэтическим текстам, основывавшегося примерно на тех же самых принципах, которые впоследствии станут характерными для научной филологической критики александрийских филологов. Одним из частных, но достаточно важных приемов, используемых при этом, была этимология, прежде всего этимология личных имен, которая также служила инструментом интерпретации не только отдельного слова, но и определенного поэтического контекста. Так, например, Демокрит соединял этимологическое и аллегорическое объяснение эпитета богини Афины, Тритогея (DK B2=820 Luria): «Демокрит, этимологизируя это имя, говорит, что размышлению сопутствуют три вещи: [способность] хорошо думать, хорошо говорить и делать, что нужно» (Δημόκριτος δὲ ἐτυμολογῶν τὸ ὄνομα φησιν, ὅτι ἀπὸ τῆς φρονήσεως τρία ταῦτα συμβαίνει· τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἃ δεῖ). Данное сообщение приведено в гомеровских схолиях к Ил. 8. 39-40, где Зевс обращается к Афине:

θάρσει Τριτογένεια φίλον τέκος· οὐ νύ τι θυμῷ

πρόφρονι μυθέομαι, ἐθέλω δέ τοι ἥπιος εἶναι.

«Ободришь, Тритогея, милая дочь! Ведь я это говорю, не разумея это в душе, а хочу быть к тебе мягким».

Интересно, что в словах Зевса можно уловить то же трехчастное членение, которое Демокрит предлагает для воплощенного в Афине «разума»: правильное размышление (πρόφρονι θυμῷ), говорение (μυθέομαι) и, наконец, правильное поведение (в данном случае ἥπιος εἶναι). Так что, помимо характерной для пятого века аллегорезы, этимология позволяет согласовать «темный» эпитет божества с тем конкретным местом, где он употребляется.

В оставшейся части данной работы я постараюсь показать, что следы подобных критических методов можно обнаружить не только в дошедших до нас

фрагментах риторов и философов пятого века, но и в «Истории» Геродота, который тоже, по всей видимости, отдал дань возникшей в это время «филологической моде».

Разумеется, я далеко не первый, кто обратил внимание на филологические интересы Геродота. Э. Форд в своих «истоках литературной критики» обоснованно вспоминает, что еще Х. Дильс считал «отца истории» еще и «отцом филологии» и сравнивал его с софистами [47: 147-148]. Связано это прежде всего, конечно, с его превосходным знанием литературной традиции, которую (прежде всего Гомера) он использовал в качестве инструмента для доказательств своих исторических построений. При этом характерно, что делая это, историк стремился подкрепить свои выводы ссылками на внутреннюю логику поэтического текста – точно так же, как платоновский Протагор искал внутреннюю «согласованность» (ὁμολογία) в стихотворении Симонида. В этом отношении показателен, быть может, наиболее известный и многократно обсуждаемый случай «гомеровской критики» у Геродота, а именно его рассуждение о путешествии Париса и Елены в Египет. Здесь идея внутренней последовательности и непротиворечивости поэтического текста присутствует вполне очевидно: Геродот сомневается в том, что киклическая поэма «Киприи» была сочинена Гомером потому, что там сказано, что Парис достиг Египта на третий день, в то время как и в «Илиаде», и в «Одиссее» говорится о куда более долгом плавании (История 2.116-117).

Этот пассаж в египетском *логосе* Геродота заслуживает внимания по целому ряду причин. Поскольку историк стремится продемонстрировать расхождения между Илиадой и «Одиссеей, с одной стороны, и «Киприями», с другой (дабы доказать, что Гомер не был автором последней поэмы), он исходит из того, что две подлинные гомеровские поэмы должны содержать единое и непротиворечивое описание пребывания Елены и Париса в Египте. Однако на деле картина вовсе не выглядит таковой. Сначала Геродот цитирует «Илиаду» 6.289-292:

ἐνθ' ἔσαν οἱ πέπλοι παμποίκιλα ἔργα γυναικῶν

Σιδονίων, τὰς αὐτὸς Ἀλέξανδρος θεοειδὴς

ἦγαγε Σιδονίηθεν ἐπιπλὼς εὐρέα πόντον,

τὴν ὁδὸν ἦν Ἑλένην περ ἀνίγαγεν εὐπατέρειαν·

«там хранились ее изукрашенные одежды, плод труда сидонских женщин, которые ее богоподобный Александр привез ей из Сидона, когда переплыл широкое море, увозя славную отцом Елену».

Здесь очевидным образом речь идет о побеге Париса и Елены из Спарты. Однако два следующих примера, взятые уже из «Одиссеи» никак не указывают именно на это путешествие. В первом из них речь идет о дарах, полученных Еленой в Египте, но никак не уточняется, когда она их получила:

τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,
ἔσθλα, τὰ οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις,
Αἰγυπτίῃ, τῇ πλεῖστα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα
φάρμακα, πολλὰ μὲν ἔσθλα μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά,
ἡτρὸς δὲ ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων
ἀνθρώπων· ἧ γὰρ Παιήονός εἰσι γενέθλης.

«Такие полезные хитроумные зелья имела дочь Зевса, что подарила ей Полидамна, супруга Фона, жительница Египта, где многие зелья приносит дарящая зерно земля. Многие из них полезны, если их смешать, другие же губительны. Каждый там врач, сведущий превыше всех людей, ибо египтяне – потомки Пэана» (Од. 4.227-233).

Второй же отрывок и вовсе относится совершенно к другому эпизоду, а именно к приключению Менелая, который был вынужден бороться с морским божеством Протеем, дабы выведать у него, как вернуться на родину:

Αἰγύπτῳ μ' ἔτι δεῦρο θεοὶ μεμαῶτα νέεσθαι
ἔσχον, ἐπεὶ οὗ σφιν ἔρεξα τεληέσσας ἐκατόμβας

«В Египте меня удерживали боги, хотя я жаждал вернуться, за то, что я не принес им совершенные жертвы» (Од. 4.351-352).

Это явное противоречие заставляет исследователей предполагать, что ссылки на «Одиссею» изначально отсутствовали в тексте Геродота и являются позднейшим дополнением или вовсе интерполяцией. Как утверждает в своем комментарии А. Ллойд, «заключительная часть данной главы и начало следующей развиваются так, как если бы этих ссылок вовсе не было; впрочем, нельзя исключать, что они были вписаны в рукопись как замечания вдогонку и так и не были по-настоящему встроены в текст» [62: 325].

Такая точка зрения выглядит недостаточно обоснованной. На самом деле, гомеровская цитата, относящаяся к истории схватки Менелая с Протеем, достаточно тесно соотносится и с предшествующими, и с последующими главами «Истории». В 2.113-115 Геродот пересказывает историю, почерпнутую у египетских жрецов,

согласно которой Елена никогда не достигла Трои, а все время войны провела в Египте, где ее оставил у себя местный царь Протей, выгнав Париса вон. Соответственно, в 2.118-119 он возобновляет рассказ с того момента, когда Менелай после взятия Трои приезжает в Египет и получает свою жену обратно из рук гостеприимного и справедливого царя.

Так что гомеровские примеры, взятые из «Одиссеи», вполне встроены в общий ход изложения истории Елены у Геродота. Более того, в них содержатся в том числе и важные подтверждения истинности излагаемой Геродотом версии – в частности, имена Протея или отца Полидамна, Фона. Он очевидным образом соответствует некоему Фониду, которого Геродот именует «хранителем устья Нила» и который первым сообщает царю Мемфиса Протею о прибывших чужестранцах, т.е. о Елене и Парисе. Это же имя присутствует в изложении истории Елены у Гекатея (FGrHist 1F307-309) и Гелланика (4F153), причем последний сообщает, что Фонидом звался сам царь, кто чуть не овладел Еленой силой (тут нельзя не вспомнить Феоклимена из «Елены» Еврипида). Вполне очевидно, что все три варианта так или иначе восходят к «Одиссее» 4.228, и не случайно трактовка Гелланика была впоследствии включена в схолии именно к этой строке.

Эпизод с Протеем в египетском *логосе* обычно обсуждается в контексте места Геродота в античной дискуссии о роли Елены в Троянской войне и, соответственно, сопоставляется со знаменитыми версиями Стесихора, Еврипида и Горгия³¹. Не вдаваясь в детали, я хотел бы лишь подчеркнуть, что Геродот отдает дань этим дебатам, причем предлагает характерную для него рационалистическую трактовку. Для меня более существенно, что, делая это, Геродот стремится обосновать свою точку зрения ссылками на конкретные фрагменты гомеровского текста и, соединяя вместе три (в действительности, достаточно разнородных) пассажа, старается продемонстрировать его внутреннюю согласованность. По мнению Геродота, Гомер знал подлинную историю Елены: в течение всей войны она находилась в Египте, – но он скрыл ее, поскольку она «не подходила эпическому повествованию в той мере, в какой ему соответствовала та, которой он решил следовать» (οὐ γὰρ ὁμοίως ἐς τὴν ἐποποιίην εὐπρεπὴς ἦν τῷ ἑτέρῳ τῷ περ ἐχρήσατο, 2.116.3-4). Совершенно права Б. Грациози, когда замечает, что этот тезис Геродота «откровенно отдает софистикой» и подразумевает наличие поэтической ὑπόνοια, скрытого смысла, понятия, чрезвычайно характерного для софистических интерпретаций литературных

³¹ Ср., например, [63: особ. 127-128, 64; 65]

произведений³². Более того, Геродот дополняет этот аналитический подход с еще одним принципом, о котором уже шла речь выше: принципом внутренней согласованности, единства поэтического произведения. Согласно Гомеру, Елена была в Египте и до, и после Троянской войны, об этом говорится и в «Илиаде», и в «Одиссее»: значит, Гомер и впрямь знал «подлинную историю» Елены, и потому неважно, что в «Илиаде» ее привозит в Египет Парисом, а в «Одиссее» Менелай (или важно постольку поскольку, в «подлинной истории» они тоже оказываются в Египте вместе с ней, но по другим причинам). В этом отношении определенное насилие, совершаемое Геродотом над гомеровским текстом, действительно, «сродни натянутым интерпретациям Симонида в «Протагоре» Платона», но сродни не только самой этой «натянутостью», но и благодаря стоящему за нею теоретическому принципу³³.

Обращение Геродота с гомеровским текстом отмечено и еще одной особенностью, характерной для литературной критики 5 в. до н.э. – поиском этимологий значимых личных имен. В своей статье, специально посвященной фигуре Протея у Геродота, м. де Баккер пытается соотнести придуманное Геродотом имя египетского царя с пронизывающей египетский логос идеей, согласно которой египтяне были изобретателями многих культурных и религиозных институтов: например, в 2.4.2 говорится, что «они были первыми (πρώτους), кто стал пользоваться именами богов ... и первыми (πρώτους) стали посвящать богам алтари, статуи и храмы и запечатлевать их образы в камне [64: 114]. Для того чтобы подчеркнуть внутреннюю семантику имени Протея, Геродот именно в рассказе о нем (2.118.4) меняет свое обычное выражение λόγος πρῶτερος (в значении «история, рассказанная выше) на λόγος πρῶτος³⁴. Уделяя основное внимание фигуре Протея как своего рода символическому воплощению идеи исторического поиска «первопричин» вещей и событий, де Баккер походя замечает [64: 111 п. 17], что

³² [66: 117]. Относительно ὑπόνοια как одного из ключевых принципов литературной интерпретации в 5 в. прекрасная статья Н. Ричардсона, [50], по-прежнему сохраняет свою значимость и актуальность.

³³ [66], *ibid.* Конечно, мы можем усматривать в рассуждении Геродота «убежденность в том, что поэзия судится по другим критериям, чем прочие жанры. Эта идея сыграет огромную роль в дальнейшем становлении античной литературной критики» [67: 22]. Правда, мне не кажется, что когда Геродот говорит о причинах того, почему Гомер предпочел истинной ложную версию побега, греч. εὐπρεπής предполагает какую-либо специфическую характеристику эпического стиля, а не просто мысль, согласно которой поэзии в принципе подходят более броские и менее правдоподобные сюжеты (в противовес методу самого Геродота). Если и говорить об особенности подхода Геродота к поэтическим произведениям, то мне куда более специфичным кажется именно идея, согласно которой необходимо выявить «скрытый смысл» *последовательно* – и в «Илиаде», и в «Одиссее».

³⁴ Это было подмечено уже в [68: 104].

аналогичную этимологическую игру можно обнаружить и в «Одиссее» 4.452, где Менелай говорит про Протея, что тот «посчитал нас первыми среди тюленей» (ἐν δ' ἡμέας πρώτους λέγε κήτεσιν, ср. также 4.411 «[Протей] сперва посчитает тюленей и обойдет их»», φώκας μὲν τοι πρῶτον ἀριθμήσει καὶ ἔπεισιν). На мой взгляд, и эта параллель тоже не случайна. В четвертой песни «Одиссеи» Протей предстает как «безошибочный» мудрец, «знающий все глубины моря» (4. 384-386: πωλεῖται τις δεῦρο γέρον ἄλιος νημερτής, ἀθάνατος, Πρωτεύς Αἰγύπτιος, ὃς τε θαλάσσης πάσης βένθεα οἶδε)³⁵, и этот образ чрезвычайно близок смертному Протею в «Истории», мудрому царю, который учит греков важнейшим правилам должного и справедливого поведения³⁶. Этимологическая связь его имени с πρῶτος «первый» в этом отношении оказывается чрезвычайно выигрышной, и потому характерно, что Геродот специально акцентирует тот факт, что называет царя Мемфиса его греческим именем: Τοῦτου δὲ ἐκδέξασθαι τὴν βασιλὴν ἔλεγον ἄνδρα Μεμφίτην, τῷ κατὰ τὴν [τῶν] Ἑλλήνων γλῶσσαν οὖνομα Πρωτέα εἶναι (2.112.1-3)³⁷. Если эту этимологию Геродот обнаружил уже у Гомера и специально подчеркнул и усилил в своем собственном повествовании, это еще одно подтверждение значимости гомеровской «предыстории» Протея. Более того, если Геродот сознательно соотносит своего египетского царя с гомеровским божеством, мы можем предположить определенное прочтение Геродотом соответствующего гомеровского эпизода – в духе аллегорезы или эвгемеристических толкований³⁸.

³⁵ Идея божественного знания Протея подчеркнута еще и тем, что в соответствующем эпизоде «Одиссеи» дважды употреблена фраза «боги ведают все», θεοὶ δὲ τε πάντα ἴσασιν, is used twice (4.379, 468). См. [69: 3].

³⁶ В этой связи представляются очень интересными соображения, высказанные в [70: 149-155]. По мнению автора статьи, Протей Геродота воплощает собой систему ценностей, восходящих к гомеровскому понятию «гостеприимства», ξενία.

³⁷ Поэтому кажутся излишними и натянутыми попытки обнаружить для этого имени какие бы то ни было египетские параллели. См. [64: 111 n.14; 62: 322].

³⁸ Возможны и некоторые другие гомеровские аллюзии внутри данного рассказа у Геродота. По меткому замечанию И. де Йонг «много было пролито чернил» [65: 138] по поводу финального эпизода пребывания Менелая в Египте, когда он, согласно Геродоту, воздал Протею злом за гостеприимство, принеся в жертву, дабы получить попутный ветер, двух египетских мальчиков. Вслед за многими комментаторами, сама де Йонг рассматривает это действие как очевидное нарушение правил ξενία, столь важных для Протея, и пытается объяснить это странное злодейство тем, что Геродот таким способом выказывал свое отношение к расхожим предубеждениям греков, считавших ксенофобами как раз египтян. В свою очередь, А. Ллойд [62: 325] полагает, что «данный эпизод в конечном счете восходит к «Одиссее» 4.351 слл.», хотя у Гомера никаких человеческих жертвоприношений нет. Тем не менее там несколько раз упоминается о том, что Менелая препятствовали покинуть Египет неблагоприятные ветры и он был должен принести жертвы, дабы боги заставили их перемениться (4.352, 478, 582). Мотив именно человеческого жертвоприношения мог быть навеян знаменитой историей о том, как брат Менелая Агамемнон принес в жертву свою дочь Ифигению, чтобы отплыть из Авлиды в Трою (это предположение было высказано в [71: 48]). Это вполне вероятно; однако и в самой четвертой песни «Одиссеи» есть мотивы, которые могли отозваться своеобразным «эхом» у Геродота. По совету дочери Протея Эйдотеи, Менелай заставляет

Здесь уместно вспомнить, что фигура Протея была одним из самых популярных объектов гомеровской аллегорезы, в рамках которой ее представляли символическим воплощением первичной материи, рождения и творения мира. Разумеется, все эти интерпретации сохранились в более поздних источниках³⁹, однако в момент самого возникновения подобной традиции удивительная история о божестве, способном бесконечно менять свой облик, в принципе так и напрашивалось на символическое и аллегорическое толкование. И этому толкованию как нельзя лучше способствовало и само имя протей, которое, по словам схолиаста «чрезвычайно подходит для аллегии» (Sch. In Od. 4.384: τὸ δὲ Προτέως ὄνομα εἰς τὴν ἀλληγορίαν ἐπιτήδειον). Поэтому вряд ли может быть случайным то обстоятельство, что в платоновских диалогах, например, Протей – это обычная метафора для обозначения софиста (Эвтидем 288 b-c, Ион 541e, Эвтифрон 51c-d)⁴⁰. В свое время было высказано предположение, что устойчивая традиция представления Протея как своего рода мифологического идеала оратора и софиста могла возникнуть уже в пятом веке и именно на нее и опирался Платон [50: 84-85]. В таком случае «исторический» Протей Геродота, представленный безошибочным мудрецом, тоже мог представлять собой вариацию на ту же тему, источником которой служил опять-таки гомеровский текст и этимология, в нем обыгрывавшаяся.

Интерес Геродота к этимологическому объяснению имен легко просматривается в его сочинении, и ученые не раз обращали на это внимание [75: 72-73; 76: 37-38; 77: 251-264; 78: 278-281; 79: 36-56]. Обычно этимологические замечания связаны с наименованием различных этносов, земель или мест, чьи названия возводятся к именам легендарных предков или основателей (лидийцы получили свое название от некоего Лида, 1.7.3, ликийцы от Лика, 1.173.3, ионийцы от Иона, 8.44, Пелопс дал свое имя земле и народами, которых он покорил, 7.11; меды так названы по Медее, 7.62; аналогичные образом объясняются и топонимы, например, Фера в 4.148, Фасос в 2.47 и т.п.). Однако порой (как и в случае с Протеем) Геродот высказывает гораздо менее тривиальные соображения относительно отдельных слов и имен. Вероятно, наиболее ярким примером служит его объяснение слова «бог»,

того подчиниться обманом, спрятавшись под шкурами убитых (не Менелая, а, по всей видимости, Эйдотеей) тюленей, которых Протей любил и о которых трогательно заботился. Так что тема предательства и убийства кого-то дорогого присутствует и в «Одиссее» (тем более что греки считали тюленей в некоторых отношениях весьма схожими с людьми – см. Аристотель. История животных 6.12).

³⁹ Ср. Heraclitus. *Quaest. Hom.* 64-67, Sextus Empiricus. *Adv. Math.* 9.5, Iamblichus. *Comm. Math.* 7.20-23, Proclus. *Comm. in Remp.* 1.112.126-130. См. [69: 226-227; 72: 76-84].

⁴⁰ Анализ этой метафоры см., например, в [73: 30-32; 74]

которое он приписывает пеласгам: «Пеласги... называли их богами, поскольку они установили все вещи по порядку и управляли всеобщим распределением» (Θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον, 2.52.4-5). Ряд комментаторов⁴¹ сравнили этот пассаж с обсуждением божественных имен в платоновском «Кратиле», где речь опять-таки идет о «правильности слов» (ὀρθοέπεια или ὀρθότης ὀνομάτων) в понимании Протагора и Продика. В этом диалоге Платон предлагает другую этимологическую интерпретацию слова «бог» - от греческого глагола θεῖν «бежать»: «Я полагаю, что первые люди, населявшие Грецию, считали богами тех, в кого и до сих пор верят многие чужеземцы: солнце, луну, землю, звезды и небо. Они могли видеть, что те всегда движутся по своим путям и бегут, и потому назвали их «богами» от слова «бежать». А впоследствии, обретя знание и о прочих божествах, продолжали называть их тем же самым именем» (φαίνονται μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους [τοὺς θεοὺς] ἡγεῖσθαι οὔσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἅτε οὖν αὐτὰ ὀρῶντες πάντα ἀεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεῖν “θεοὺς” αὐτοὺς ἐπονόμασαι· ὕστερον δὲ κατανοοῦντες τοὺς ἄλλους πάντας ἤδη τοῦτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν – Кратил 397c8–d6)⁴². Однако в рассуждении, непосредственно предваряющем этот пассаж, похоже, содержится (как это иногда происходит в «Кратиле») еще одна, на сей раз скрытая, имплицитная этимология, и она как раз вполне созвучна версии Геродота: «Нам надлежит искать правильные имена в том, что существует и рождено навечно. Тут надо было *устанавливать* имена с особым тщанием, и вероятно некоторые из них были *установлены* силой *божественной*, а не человеческой» (εἰκὸς δὲ μάλιστα ἡμᾶς εὔρεῖν τὰ ὀρθῶς κείμενα περὶ τὰ ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα. ἐσπουδάσθαι γὰρ ἐνταῦθα μάλιστα πρέπει τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων· ἴσως δ' ἔνια αὐτῶν καὶ ὑπὸ *θειοτέρας* δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων *ἐτέθη*, Кратил 397b7–c2).

Здесь «божественная» (θειοτέρα) сила, как кажется, вступает в этимологическое соотнесение с «установлением (θέσις) имен» и собственно с

⁴¹ См., например, [78: 279].

⁴² О значении этой этимологии в рамках всего диалога см. [80: 103]. Впоследствии, эта этимология вошла в грамматическую и лексикографическую традицию (см., например, Etymologicum Gudianum: Θεός, διὰ τοῦ θεεῖν ἤγουν τρέχειν καὶ προφθάνειν τὰ πάντα). Ее можно обнаружить во фрагменте, приписываемся философу Филолаю (B21DK), в котором говорится, что космос основан на двух изначальных принципах «вечно бегущем, божественном, и вечно меняющемся, смертном» (τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τοῦ μὲν ἀεὶ *θέοντος θείου* τοῦ δὲ ἀεὶ *μεταβάλλοντος γενατοῦ*, κόσμος). Хотя все издатели единодушно относят этот фрагмент к разделу *spuria*, он все же явно свидетельствует (особенно в соотнесении с Платоном), что данная этимология использовалась как инструмент в философских дискуссиях о происхождении мира.

глаголом «устанавливать» (τίθημι), тем самым подразумевая и дополнительную интерпретацию слова «бог» (θεός). Более того, высказанная здесь мысль: истинное значение слов нужно искать, исследуя самые священные и древние имена богов, до некоторой степени напоминает, на мой взгляд, известное высказывание Геродота в начале второй книги «Истории» (2.3.2): «Я не намерен излагать эти священные вещи, о которых слышал, разве только их имена, так как считаю, что о них все люди в равной мере обладают знанием» (Τὰ μὲν νῦν θεῶν τῶν ἀπληγμάτων οἷα ἤκουον, οὐκ εἰμι πρόθυμος ἐξηγέσθαι, ἔξω ἢ τὰ οὐνόματα αὐτῶν μόνον, νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν ἐπίστασθαι). Я согласен с Р. Томас [78: 280]. в том, что греч. αὐτῶν в данном контексте относится не к «божественным вещам» (τὰ θεῶν), но к божественным «именам» (τὰ οὐνόματα), и Геродот выступает здесь вовсе не как скептик-софист, вроде Протагора или Горгия, сомневающегося в возможности людского знания о богах⁴³, но напротив утверждает, что главный и единственный источник подобного знания для людей – сами божественные имена. «Пеласгийское» название «богов» позволяет продемонстрировать, как это происходит.

Присутствие в «Кратиле» сразу двух этимологий для θεός подразумевает, что ко времени Платона это могло быть уже достаточно распространенной темой для обсуждения. Более того, было высказано предположение, что одним из защитников версии о связи θεός с глаголом τίθημι «ставить, устанавливать» мог быть один из знатоков «правильности слов» Продик, поскольку данная этимология, возможно, присутствует в пересказе Ксенофонтом речи Продика «Геракл на перепутье»: «Лучше я скажу тебе, как поистине устроены вещи в соответствии с тем, как их установили боги» (ἀλλ' ἥπερ οἱ θεοὶ διέθεσαν τὰ ὄντα διηγήσομαι μετ' ἀληθείας – Воспоминания о Сократе 2.1.27)⁴⁴. Если эта гипотеза верна, то подобная этимология могла играть свою роль в общих рассуждениях Продика о богах. Софиста порой именуют атеистом⁴⁵; пожалуй, этот ярлык стоит использовать с осторожностью, по крайней мере потому что он не считался таковым среди своих современников [84: 21; 82: 141-142]. Он стремился до некоторой степени рационализировать представления о божественном, утверждая, что древние обожествляли все, что приносило им пользу, а именно солнце, луну, реки и источники – подобно тому, как

⁴³ Так полагал, например, В. Буркерт [81: 131].

⁴⁴ [82: 141 п. 77]. Разумеется, эта гипотеза зависит от того, насколько близок пересказ Ксенофонта к исходному тексту Продика (ср. критику точки зрения Д. Сансоне в [83]). Однако в любом случае мы имеем еще одно подтверждение популярности этой этимологии в дискуссиях пятого-четвертого вв. до н.э.

⁴⁵ [19, xvii], следуя за [84].

египтяне полагали Нил своим богом (Πρόδικος δὲ ὁ Κεῖος ἥλιον, φησί, καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον'... – Секст Эмпирик. Против ученых 9.18= B5, 12–14 DK). Содержание данного фрагмента очень напоминает уже приведенные выше рассуждения Сократа в платоновском «Кратиле», предваряющие этимологию θεός, и там, и там говорится, что первые люди придавали сакральный ореол природным силам, и там, и там в доказательство приводят обычаи варваров (у Секста более конкретно египтян). И здесь вновь стоит вспомнить, что Геродот честь первого именования «богов» отдает пеласгам, которых он описывает довольно противоречиво. С одной стороны, в «истории» 1.56–58 они предстают варварским племенем, но с другой, сама этимология греческого слова θεοί предполагает, что они говорили на языке, близком греческому (и про них, действительно, говорится, что они слились с ионийцами и теми, кто заселил Аттику). Я не стану подробно разбирать эту двойственную картину⁴⁶; хотелось бы только подчеркнуть то обстоятельство, что у Геродота пеласги оказываются своеобразным смешением «первых людей, заселивших Грецию» и «варваров», ответственных за установление первых имен для богов у Продика и Платона. Интересно к тому же, что у Геродота теми, кто научил греков первым наименованиям отдельных богов, названы египтяне – еще один тезис, вызывающий недоумение у комментаторов⁴⁷. Согласно Продику, египтяне тоже ответственны за первичное обожествление благотворных природных сил (вроде Нила), и греки следуют их примеру: «потому хлеб стали считать Деметрой, вино – Дионисом, воду – Посейдоном, огонь – Гефестом, и так со всем, что приносит пользу (καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Δίονυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον καὶ ἤδη τῶν εὐχρηστούντων ἕκαστον — B5, 14–16 DK). Если согласиться с тем, что Геродот и Прodik одинаково трактовали внутренний смысл самого слова θεοί⁴⁸, эта параллель может прояснить и загадочный процесс получения греками божественных имен у египтян, о котором сообщает Геродот. Одним из

⁴⁶ См. подробное ее обсуждение в [85] и [86: 132–144]. Ср. также 76: 23–25; 78: 119–120].

⁴⁷ История 2.50: «Почти все имена богов пришли в Грецию из Египта» (Σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα). «Успокоительный» итог общему замешательству ученых удачно подводит Т. Харрисон: «В конце концов, наверное, не стоит слишком сильно пытаться представить мнение Геродота законченным и непротиворечивым» [76: 28. См. различные версии подробнее, например, в [87: 171–178, 88: 198–200 и 206–207, п.23].

⁴⁸ Кстати, интересно, что у Продика процесс обожествления описывается глаголом νομίζω (ἐνόμισαν, νομισθῆναι); если этимология θεοί у Геродота имеет какое-то отношение к Продику, то показательным может быть и его отождествление «богов» с «распределением» (νομιάς).

возможным способов его понимания может быть не заимствование *отдельных имен* как таковых, но передача самого *принципа обозначения* важнейших сил, существующих в мире, божественными именами⁴⁹.

Возвращаясь к «пеласгической» этимологии самого слова θεοί, можно предположить, что ее источником и для Продика, и для Геродота могла послужить собственно литературная традиция. Мы сталкиваемся с возможным соотношением θεός-τίθημι уже у Гомера в часто повторяющемся формульном выражении «боги установили» θεοὶ (ἔ)θέσαν (ср. Илиада 1.290, 9.637, Одиссея 11.274, 23.11). Следуя за Гомером, этому словесному сближению отдавали дань и трагики пятого века: ἔθέσαν θεοί (Эсхил. Персы 283), ἄκραντα γάρ μ' ἔθηκε θεσπίζειν θεός (Еврипид. Александра, фр. 11.1), μακάριόν μέ τις θεῶν ἔμελλε θήσειν, εἰ τύχοιμι σῶν γάμων (Еврипид. Ифигения в Авлиде 1494–1405). Возможное этимологическое объяснение этой связи можно увидеть в гесиодовском пассаже из «Трудов и дней» 761-764, где описывается божественная Молва:

φήμη γάρ τε κακὴ πέλεται κούφῃ μὲν ἀεῖραι

ρεῖα μάλ', ἀργαλέῃ δὲ φέρειν, χαλεπὴ δ' ἀποθέσθαι.

φήμη δ' οὗ τις πάμπαν ἀπόλλυται, ἦντινα πολλοὶ

λαοὶ φημίζουσι· θεός νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή

«Молва может оказаться дурной – легко ее поднять, но трудно переносить и тяжело от нее избавиться. Молва никогда не умирает совсем, если она на устах у многих, так что и она некий бог».

Как справедливо замечает в своем комментарии М. Вест, Молва здесь очевидным образом персонифицируется как божество⁵⁰. Фраза οὗ τις πάμπαν ἀπόλλυται «не умирает совсем» становится своего рода парафразой «бессмертия», и тем самым конечный вывод: «так что и она некое божество» как бы вытекает из предыдущего утверждения. В таком случае, θεός в последней строке особо маркировано и может быть соотнесено с ἀπο-θέσθαι в ст. 762: Молва – богиня (θεός) постольку, поскольку от нее трудно «избавиться» (буквально «от-ставить», ἀπο-θέσθαι, от τίθημι).

⁴⁹ Такая трактовка близка мнению, высказанному, например, в [81: 125-131] и [88: 199-200] с одним существенным уточнением: Геродот подразумевает не просто саму идею наименования «отдельных божественных личностей», но и особый принцип, положенный в основу такого наименования.

⁵⁰ «Новая богиня рождается по ходу авторской мысли» [89: 345].

Таким образом, оказывается, что в своем обсуждении «пеласгического» наименования «богов» Геродот включается в характерную для пятого века дискуссию, соединяя этимологические разыскания с некоторой рационализацией представлений о божествах. Более того, отправной точкой этой дискуссии вновь могла быть литературная традиция, как предшествующая, так и современная.

В заключение я хотел бы остановиться на еще одном, тоже широко известном примере того, как Геродот использует поэтическую цитату. Речь идет о его ссылке на Пиндара (фр. 169a SM) Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς «Закон владыка всего» в «Истории» 3.38. Эта фраза становится конечным выводом из истории о царе Дарии, который тщетно попытался подкупить индийцев и греков, дабы те изменили своим традициям похоронного обряда (индийцы съедали своих покойников, а греки их хоронили). Представители обоих народов с ужасом и негодованием отвергли предложение «поменяться» ритуалами. Тем самым, по мнению части комментаторов, Геродот предстает в этом рассказе неким культурным релятивистом, в духе софистов [90: 22-23; 78: 125-126], а слово νόμος в данном контексте подразумевает конкретный «обычай», присущий тому или иному народу. Однако целый ряд исследователей решительно противятся такой интерпретации, утверждая, что она превратно представляет мировоззрение Геродота, и считают, что следует отделять специфические практики отдельных народов от всеобщего трансцендентного «закона» природы и справедливости, который имеет в виду историк, цитируя Пиндара⁵¹. Поборники такой трактовки полагают, что цитата эта служит комментарием не столько к анекдоту о Дарии, сколько к непосредственно предшествующему ему рассказу о зверствах Камбиза, преступавшего все законы и обычаи разных народов. Его безумие должно было быть наказано, и в этом и состоит власть верховного «закона».

Помимо стремления избавить Геродота от ярлыка «релятивиста», защитники такой точки зрения утверждают, что такое понимание - единственный способ объяснить, почему в качестве подтверждения своего взгляда историк ссылается на Пиндара. И в самом деле те, кто считает, что Геродот хочет подчеркнуть культурные различия разных народов и не говорит о каком-то всеобщем законе, человеческом

⁵¹ Такое мнение высказано, например, в [91: 212-214; 92: 49-53].

или божественном, вынуждены признать, что Геродот «действительно, придает фразе «*Nómos* есть царь надо всем» смысл, отличный от пиндаровского»⁵².

Что касается самого фрагмента Пиндара, то он также является предметом долгой дискуссии. Он реконструируется на основании папирусных фрагментов и цитат, сохранившихся у Платона и Элия Аристида, и содержит рассказ о двух подвигах Геракла: похищении коров Гериона и коней Диомеда⁵³. Интересующая нас и не раз цитировавшаяся в античности фраза стоит в самом начале текста:

Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς

θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων

ἄγει δίκαιῶν τὸ βιαιότατον

ὑπερτάτῃ χειρὶ. τεκμαίρομαι

ἔργοισιν Ἡρακλέος·

«Закон (или обычай) царь всего, смертного и бессмертного. Он влечет к справедливости вышней рукой даже самого сильного. В пример приведу деяния Геракла...».

Из-за фрагментарности дошедшего до нас текст общий смысл оды восстановить довольно трудно; был предложен целый ряд различных интерпретаций. В современной научной литературе утвердилась точка зрения, согласно которой действия Геракла приводятся как пример грубого насилия, которое тем не менее каким-то образом оправдывается с помощью идеи *nomos*. Тем самым она так или иначе подразумевает некий высший принцип, управляющий миром в целом и человеческими взаимоотношениями⁵⁴. Таким образом, если согласиться с таким подходом и полагать, что Геродот должен сохранять исходный смысл пиндаровской цитаты, речь в «Истории» и впрямь скорее всего должна идти о каком-то общем законе природы и общества⁵⁵.

⁵² [78: 125]. Ср. «Геродота здесь не интересует подлинное значение пиндаровского текста; он вырывает фразу из контекста и цитирует в качестве некоего броского лозунга в своих собственных целях, заключающихся в этическом и этническом сопоставлении» [62: 437].

⁵³ См. реконструкцию с подробным обсуждением текста и его содержания в [93].

⁵⁴ Само понятие при этом трактуется по-разному: или как верховная воля Зевса [94: 56], или как более абстрактная «сверхсила, действующая незаметно и управляющая всей Вселенной» [95: 164]. При этом некоторые исследователи полагают, что Геракл не преступает рамки «закона», но напротив служит его истинным воплощением, поскольку *nomos* «иногда, по крайней мере, оставляет за собой право прибегать к крайнему насилию и выходить за рамки обычной справедливости» [96: 206].

⁵⁵ Это оказывается справедливым и применительно к еще одному случаю, где мы сталкиваемся с той же цитатой из Пиндара. В платоновском «Горгии» Калликл ссылается на эту строку в качестве доказательства, что в мире существует некий верховный принцип «права сильного». И хотя Калликл ставит на место пиндаровского νόμος «закон природы», «νόμος τῆς

Тем не менее, трудно отрицать, что в повествовании Геродота νόμος подразумевает представление о различиях отдельных народов. Рассказ о Дарии предваряется общим утверждением: «Если бы кто-то предложил всем людям выбрать наилучшие из всех законов, поразмыслив, каждый народ выбрал бы свои, поскольку каждый убежден, что его закон наилучший» (3.38.3-7: Εἰ γὰρ τις προθεῖη πᾶσι ἀνθρώποισι ἐκλέξασθαι κελεύων νόμους τοὺς καλλίστους ἐκ τῶν πάντων νόμων, διασκεψάμενοι ἂν ἐλοίατο ἕκαστοι τοὺς ἐωυτῶν· οὕτω νομίζουσι πολλόν τι καλλίστους τοὺς ἐωυτῶν νόμους ἕκαστοι εἶναι). Поведение индийцев и греков становится иллюстрацией этого общего правила (3.38.8-1: Ὡς δὲ οὕτω νενομίκασι τὰ περὶ τοὺς νόμους οἱ πάντες ἄνθρωποι, πολλοῖσί τε καὶ ἄλλοισι τεκμηρίοισι πάρεστι σταθμώσασθαι, ἐν δὲ δὴ καὶ τῷδε «Можно привести много примеров в доказательство того, что все люди придерживаются подобного мнения о своих законах, среди прочего вот этот...»). Показательно, что в данном месте Геродот использует то же самое слово для «примера» (τεκμήριον), которым обозначил свое подтверждение правильности максимы Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς и Пиндар (τεκμαίρομαι ἔργοισιν Ἡρακλέος). Эта параллель свидетельствует, на мой взгляд, что Геродот держал в памяти не просто отдельную фразу, но и весь контекст, в котором она употреблена в конкретной оде Пиндара. Более того, этот контекст можно распространить и шире, если сравнить только что приведенное замечание Геродота «каждый народ выбрал бы свои законы, поскольку каждый убежден, что его закон наилучший» с еще одним фрагментом Пиндара (215a 2-3 SM): ἄλλα δ' ἄλλοισιν νόμιμα, σφετέραν δ' αἰνεῖ δίκαν ἀνδρῶν ἕκαστος «Разные у разных людей обычаи, и каждый хвалит свою справедливость».

Этот фрагмент в большинстве случаев противопоставляется фрагменту 169a, поскольку содержит как раз «релятивистское представление» о νόμος [98: 388]. Если его (крайне редко) и сравнивают с Геродотом, то лишь для того, чтобы подчеркнуть, что Пиндар в принципе мог использовать понятие по отношению к людским обычаям и верованиям [95: 179 п. 46]. Однако, учитывая что глава 3.38 «Истории» и так окрашена в пиндаровские «цвета»⁵⁶, можно предположить, что и в данном случае мы имеем дело со скрытым цитированием другого произведения того же автора (фр. 215a), которое Геродот соединяет с прямой цитатой из фр. 169a. Если это так, то здесь мы имеем дело с примерно тем же механизмом, который мы уже

φύσεως, выражение, которое он только что сам изобрел» [97: 25], он, безусловно, полагает, что у Пиндара речь идет об универсальном законе мироустройства.

⁵⁶ Можно, например, предположить, что рассказ об индийцах, поедающих своих мертвецов, в контексте пиндаровской цитаты мог напомнить о «плотоядных» конях Диомеда во фр. 169.

прослеживали в трех цитатах из Гомера о пребывании Елены в Египте: Геродот стремится показать внутреннюю непротиворечивость сказанного поэтом в целом. Он соединяет два пиндаровских пассажа, в которых говорится о νόμος; изначально они могли выражать противоположные идеи⁵⁷, но Геродот сводит их вместе, чтобы доказать свой собственный тезис.

Если эта интерпретация верна, то тогда «релятивистская» интерпретация «Истории» 3.38 справедлива, но с одним существенным уточнением. Геродот не вырывает Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς из его исходного пиндаровского контекста; он, возможно, меняет смысл фразы, сопоставив его с еще одним утверждением того же поэта, следуя при этом все тому же принципу внутренней «согласованности», который он ранее применял к Гомеру (а софист Протагор – к Симониду)⁵⁸.

Существует и вероятность того, что в своей интерпретации νόμος Геродот учитывал и его этимологическое значение. Будучи производным от глагола νέμω «разделять, наделять», νόμος мог подразумевать и идею «распределения» обычаев между различными народами. Ее можно уловить во фразеологии процитированного пассажа: «каждый народ предпочтет свои собственные законы», «каждый считает свой закон наилучшим» (ἐλοίατο ἕκαστοι τοὺς ἐωυτῶν οὕτω νομίζουσι πολλόν τι καλλίστους τοὺς ἐωυτῶν νόμους ἕκαστοι εἶναι), при том что в 3.38 5 раз повторяется и само слово νόμος, а также его производные (νομίζουσι...νενομίκασι...νενόμισται). Возникает впечатление, что на протяжении всей главы мы имеем дело с повторяющейся *figura etymologica* (ср. νομίζουσι ... τοὺς νόμους in 3.38.6), которая привлекает дополнительное внимание к внутренней форме самого слова «закон/обычай»⁵⁹.

Таким образом, оказывается, что в своих наблюдениях над языком и литературой Геродот, действительно, достаточно близок софистам. Однако такая характеристика, пожалуй, чересчур узка. В пятом веке идея внутреннего единства

⁵⁷ Следует, конечно, учитывать, что во фр. 215а употреблено νόμια, а не νόμος. Ср. однако, о возможности связи νόμος у Пиндара (в том числе и во фр. 169а) с «человеческими убеждениями и оценками» в [99: 106].

⁵⁸ На это можно возразить, что в «Протагоре» Платона речь идет об одном и том же стихотворении, а здесь мы, безусловно, имеем дело с фрагментами двух разных произведений. Однако сопоставление Геродотом в его египетском *логосе* контекстов, взятых как из «Илиады», так и из «Одиссеи» свидетельствует о том, что он стремился привлечь во внимание «все», что сказал тот или иной поэт по интересующему его поводу. Интересно, что такой же метод впоследствии применит к интерпретации все того же пиндаровского фрагмента Элий Аристид (4.45), который, сравнивая фр. 169а с фр. 81 приходит к убеждению, что Пиндар сочувствовал «обиженному» Гераклом Гериону. См. [100: 96-97].

⁵⁹ Надо заметить, что некоторые комментаторы полагают, что этимологическое значение νόμος было релевантно и для Пиндара. Ср. [100: 99].

поэтического текста, представление об этимологии как о важнейшем инструменте, помогающем правильно истолковать поэтический контекст разделялись, похоже, не только Протагором и Продиком, но и философом Демокритом и историком Геродотом. Они не столько заимствовали друг у друга, сколько вместе в ходе постоянной, прямой и не прямой, дискуссии (между собой и с поэтами прошлого и настоящего) начинали формировать ту традицию литературной критики и комментария, которую впоследствии закрепят и формализуют грамматики и филологи позднейшего времени.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

ИСПОЛЬЗОВАННЫХ

- 1 Kennedy 1989 – Kennedy G. (ed.). The Cambridge History of Literary Criticism. V.1: Classical Criticism. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2 Laird 2006 – Laird A. (ed.). Ancient Literary Criticism. Oxford Readings in Classical Studies. Oxford: Oxford University Press.
- 3 Петровский 1963 - Петровский Ф.А. (отв.ред.). Очерки истории римской литературной критики. М.: «Наука».
- 4 Фрейберг 1975 - Фрейберг Л. А. (отв. ред.). Древнегреческая литературная критика. М.: «Наука».
- 5 Гринцер 2000 – Гринцер Н.П., Гринцер П.А. Становление литературной теории в Древней Греции и Индии. М.: РГГУ.
- 6 Halliwell 1989 – Halliwell S. Aristotle's Poetics. // Kennedy 1989. P. 149-183.
- 7 Meijering 1987 – Meijering R. Literary and Rhetorical Theories in Greek Scholia. Groningen: E. Forsten.
- 8 Schironi 2009 – Schironi F. Theory into practice: Aristotelian principles in Aristarchean philology // Classical Philology 104, 279-316.
- 9 Nünlist 2009 - Nünlist R. The Ancient Critic at Work: Terms and Concepts of Literary Criticism in Greek Scholia. Cambridge: Cambridge University Press.
- 10 Гринцер 2013 – Гринцер Н.П. Платоновская этимология и софистическая теория языка // Платоновский сборник. Т. 2. М., Спб: РГГУ–РХГА. С. 53-83.
- 11 Taylor 1966 – Taylor A. Plato: The Man and His Work. Cleveland, New York: Meridian.
- 12 Frede 1986 – Frede D. The impossibility of perfection: Socrates' criticism of Simonides' poem in the Protagoras // The Review of Metaphysics 39, 729–753.
- 13 Pappas 1989 – Pappas N. Socrates' charitable treatment of poetry // Philosophy and Literature 13, 248–261.
- 14 McCoy 1999 – McCoy M. Socrates on Simonides: the use of poetry in Socratic and Platonic rhetoric // Philosophy and Rhetoric 32, 349–367.
- 15 Provencal 1999 – Provencal V. The 'Simonides agon' as a pivotal discourse in Plato's Protagoras // Animus 4, 58-66.

- 16 Trivigno 2013 – Trivigno F. Childish nonsense? The value of Interpretation in Plato's Protagoras // *Journal of the History of Philosophy* 51, 509-543.
- 17 Demos 1999 – Demos M. *Lyric Quotation in Plato*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- 18 Carson 1992 – Carson A. How not to read a poem: unmixing Simonides from "Protagoras" // *Classical Philology* 87, 110-130.
- 19 Mayhew 2011 - Mayhew R. *Prodicus the Sophist. Texts. Translations, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- 20 De Jonge, van Ophuijsen 2010 – De Jonge C.C., van Ophuijsen J.M. Greek philosophers on language // *A Companion to Ancient Greek Language*. Ed. E. Bakker. Malden, Oxford: Blackwell. P. 485-498.
- 21 Gagarin 2002 – Gagarin M. *Antiphon the Athenian: Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*. Austin: University of Texas Press.
- 22 Cooper 2008 – Prodicus // *The Sophists: An Introduction*. Ed. by P. O'Grady. London, New York: Bloomsbury. P. 71-82.
- 23 Wolfsdorf 2011 – Wolfsdorf D. Prodicus on the correctness of names: the case of τέρψις, χαρά and εὐφροσύνη // *Journal of Hellenic Studies* 131, 131-145.
- 24 O'Sullivan 2005 – O'Sullivan N. Prodicus of Ceos // *Classical Rhetorics and Rhetoricians: Critical Studies and Sources*. Ed. by M. Ballif, M. Moran. Westport, London: Praeger. P. 291-295.
- 25 Hunter 2014 – Hunter R. *Hesiodic Voices: Studies in the Ancient Reception of Hesiod's Works and Days*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 26 Wackernagel 1928 – Wackernagel J. *Vorlesungen über Syntax mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*. Bd.1. Basel: Emil Birkhäuser.
- 27 Kerferd 1981 – Kerferd G. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 28 Willi 2003 – Willi A. *The Languages of Aristophanes: Aspects of Linguistic Variation in Classical Attic Greek*. Oxford: Oxford University Press.
- 29 Fehling 1965 – Fehling D. *Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie* // *Rheinisches Museum*. Bd. 108. 212–229.
- 30 Sluiter 1990 – Sluiter I. *Ancient Grammar in Context: Contributions to the Study of Ancient Linguistic Thought*. Amsterdam: John Benjamin.

- 31 Ford 2009 – Ford A. Performance, text and the history of Criticism // The Oxford Handbook of Hellenic Studies. Ed. by G. Boys-Stones, B. Graziosi, P. Vasunia. Oxford: Oxford University Press. P. 628-636.
- 32 Rademaker 2013 – Rademaker A. The most correct account: Protagoras on language // Protagoras of Abdera: The Man, His Measure. Ed. by J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte, P. Stork. Leiden, Boston: Brill. P. 87-111.
- 33 Di Cesare 1991 – Di Cesare D. Die Geschmeidigkeit der Sprache. Zur Sprachauffassung und Sprachbetrachtung der Sophistik // Sprachtheorien der abendländischen Antike. Hrsg. von P. Schmitter. Tübingen: G. Narr. S. 87-118.
- 34 Schmitter 2000 - Schmitter P. Sprachbezogene Reflexionen im frühen Griechenland' // History of the Language Sciences. Vol. 1. Ed. By S. Auroux, E.F.K. Koerner, H.-J. Niederehe, K. Versteegh. Berlin, New York: de Gruyter. P. 345–366.
- 35 Classen 1976 – Classen C.J. The Study of Language among Socrates' Contemporaries // Sophistik. Hrsg. von C.J. Classen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. P. 215-247.
- 36 Segal 1970 – Segal C. Protagoras' orthoepeia in Aristophanes' "Battles of Prologues" (Frogs 1119–97) // Rheinisches Museum 113, 158–162.
- 37 Kennedy 1994 - Kennedy, G.A. A New History of Classical Rhetoric. Princeton: Princeton University Press.
- 38 Schiappa 2003 – Schiappa E. Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- 39 Ford 2001 – Ford A. Sophists without rhetoric: the arts of speech in fifth-century Athens // Education in Greek and Roman Antiquity. Ed. by Yun Lee Too. Leiden-Boston: Brill. P. 85-109.
- 40 Richardson 1993 – Richardson N. The Iliad. A Commentary. V. 6.: Books 21-24. Cambridge: Cambridge University Press.
- 41 Taylor 1999 - Taylor C. C. (ed.) The Atomists Leucippus and Democritus. Fragments. A Text and Translation with a Commentary. Toronto: University of Toronto Press.
- 42 Gould 1990 – Gould T. The Ancient Quarrel Between Poetry and Philosophy. Princeton: Princeton University Press.
- 43 Mansfeld 1986 – Mansfeld J. Aristote et la structure du De sensibus de Théophraste // Phronesis 41, 158-188.

- 44 Lamberton 1997 – Lamberton R. *Homer in Antiquity // A New Companion to Homer*. Ed. by I. Moriis, B. Powell. Leiden, New York: Brill. P. 33-54.
- 45 Hussey 2006 – Hussey E. *Parmenides on thinking // Common to Body and Soul: Philosophical Approaches to Explaining Living Behaviour in Greco-Roman Antiquity*. Ed. by R.A. King. Berlin, New York: de Gruyter. P. 13-30.
- 46 Leitaio 2012 – Leitaio D. *The Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 47 Ford 2002 – Ford A. *The Origins of Criticism. Literary Culture And Poetic Theory in Classical Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- 48 Morford, Lenardon 1999 – Morford M., Lenardon R. *Classical Mythology*. Oxford: Oxford University Press.
- 49 Levin 2001 – Levin S. *Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy Revisited*. Oxford: Oxford University Press.
- 50 Richardson 2006 – *Homeric professors in the age of the Sophists // Laird 2006*. P. 62-86.
- 51 Murray 1981 – Murray P. *Poetic inspiration in early Greece // Journal of Hellenic Studies* 101, 87-100.
- 52 Porter 2000 – Porter J. *The Invention of Dionysus: An Essay on The Birth of Tragedy*. Stanford: Stanford University Press.
- 53 Most 1999 – Most G. *Poetics of early Greek philosophy" // The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. by A. Long. Cambridge: Cambridge University Press. P. 332-362.
- 54 Russell 1981 – Russell D.A. *Criticism in Antiquity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- 55 Mansfeld 2004 – Mansfeld J. *Democritus, Fragments 68B18 and B21 DK // Mnemosyne* 57, 484-488.
- 56 Brancacci 2007 – *Democritus' Mousika // Democritus: Science, The Arts, and the Care of the Soul*. Ed. by A. Brancacci, P.-M. Morel. Leiden, New York: Brill. P. 181-206.
- 57 Raaflaub, Kurt (2002), "Philosophy, science, politics: Herodotus and the intellectual trends of his time", in: Egbert Bakker/ Irene de Jong / Hans von Wees (eds.) (2002), *Brill's Companion to Herodotus*, Leiden/Boston/Köln, 149-186.
- 58 Thomas, Rosalind (2006), "The intellectual milieu of Herodotus", in: Dewald/ Marincola (2006), 60-75.

- 59 Pelling, Christopher (2006), "Homer and Herodotus", in: Michael Clarke/Bruno Currie/Richard Lyne (eds.), *Epic Interactions: Perspectives on Homer, Virgil, and the Epic Tradition*. Oxford, 75-104.
- 60 Griffin, Jasper (2006), "Herodotus and tragedy", in: Dewald/Marincola (2006), 46-59.
- 61 Гринцер Н.П. (2016). Литературная критика в 5 в. до н.э.: софисты и Демокрит // Вестник древней истории (в печати).
- 62 Asheri, David/Lloyd, Alan/Corcella, Aldo (2007), *A Commentary on Herodotus Books I-IV*. Oxford.
- 63 Austin, Norman (1994), *Helen of Troy and Her Shameless Phantom*, Ithaca.
- 64 De Bakker, Mathieu (2012), "Herodotus' Proteus: myth, history, enquiry and storytelling", in: Baragwanath/de Bakker (2012), 107-126.
- 65 De Jong, Irene (2012), "The Helen logos and Herodotus' fingerprint", in: Baragwanath/de Bakker (2012), 127-142.
- 66 Graziosi, Barbara (2002), *Inventing Homer. The Early Reception of Epic*, Cambridge.
- 67 Marincola, John (2006), "Herodotus and the poetry of the past", in: Dewald/Marincola (2006), 13-28.
- 68 Powell, John Enoch (1937), "Puns in Herodotus", *Classical Review* 51, 103-105.
- 69 Lamberton, Robert (1989), *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Princeton.
- 70 Vandiver, Elizabeth (2012), "'Strangers are from Zeus': Homeric xenia at the courts of Proteus and Croesus", in: Baragwanath/de Bakker (2012), 143-166.
- 71 Fehling, Detlev (1971), *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*, Berlin/New York.
- 72 Morgan, Llewelyn (1999), *Patterns of Redemption in Virgil's Georgics*, Cambridge.
- 73 McPherran, Mark (2003), "The aporetic interlude and fifth Elenchos of Plato's Euthyphro", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25, 1-37.
- 74 McCabe, Mary Margaret (2008), "Protean Socrates: mythical figures in the Euthydemus", in: Paulina Remes/ Juha Sihvola (eds.), *Ancient Philosophy of the Self*, 109-123.

- 75 Fowler, Robert (1996), "Herodotus and his contemporaries", *Journal of Hellenic Studies* 116, 62-87.
- 76 Harrison, Thomas (1998), "Herodotus' conception of foreign languages", *Histos* 2, 1-45.
- 77 Harrison, Thomas (2002), *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford.
- 78 Thomas, Rosalind (2002), *Herodotus in Context: Ethnography, Science, and the Art of Persuasion*. Cambridge.
- 79 Munson, Rosaria Vignolo, (2005). *Black Doves Speak: Herodotus and the Languages of Barbarians*, Washington, DC.
- 80 Sedley, David (2003). *Plato's Cratylus*. Cambridge.
- 81 Burkert, Walter (1985), "Herodot über den Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem", *Museum Helveticum* 42, 121-132.
- 82 Sansone, David (2004), "Heracles at the Y", *Journal of Hellenic Studies* 124, 125-142.
- 83 Gray, Vivienne (2006), "The linguistic philosophies of Prodicus in Xenophon's 'Choice of Heracles'?", *Classical Quarterly* 56.2, 426-435.
- 84 Henrichs, Albert (1976), "The atheism of Prodicus", *Cronache Ercolanesi* 6, 15-21.
- 85 McNeal, Richard (1985), "How Did Pelasgians Become Hellenes? Herodotus 1.56-58", *Illinois Classical Studies* 10.1, 11-21.
- 86 Sourvinou-Inwood, Christiane (2003), "Herodotus (and others) on Pelasgians: some perceptions of ethnicity", in: Peter Derow/Robert Parker (eds.), *Herodotus and His World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*.
- 87 Mikalson, Jon (2003), *Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill.
- 88 Scullion, Scott (2006), "Herodotus and Greek religion", in: Dewald/Marincola (2006), 192-208.
- 89 West, Martin (1996) [1978], *Hesiod. Works and Days*, ed. and comm. by Martin L. West, Oxford [Originally published in 1978].
- 90 Burkert, Walter (1990), 'Herodot als Historiker fremder Religionen', in: Giuseppe Nenci/Olivier Reverdin (eds.), *Hérodote et les peuples non grecs. Vandœuvres-Genève*, 1-32.

- 91 Humphreys, Sally (1987), "Law, custom and culture in Herodotus", *Arethusa* 20.1-2, 211-220.
- 92 Provencal, Vernon (2015), *Sophist Kings: Persians as Other in Herodotus*. London/New York.
- 93 Ostwald, Martin (1965), "Pindar, nomos, and Heracles: (Pindar, frg. 169 [Snell 2]+POxy. No. 2450, frg. I)", *Harvard Studies in Classical Philology* 69, 109-138.
- 94 Lloyd-Jones, Hugh (1972), "Pindar Fr. 169", *Harvard Studies in Classical Philology* 76, 45-56.
- 95 Payne, Mark (2006), "On being vatic: Pindar, pragmatism, and historicism", *The American Journal of Philology* 127.2, 159-184.
- 96 Kyriakou, Poulheria (2002), "The violence of nomos in Pindar fr. 169a", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 48, 195-206.
- 97 Grote, Dale (1994), Callicles' use of Pindar's Νόμος βασιλεύς: Gorgias 484B, *Classical Journal* 90.1, 21-31.
- 98 Rutherford, Ian (2001), *Pindar's Paeans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford.
- 99 Crotty, Kevin (1982), *Song and Action: The Victory Odes of Pindar*, Baltimore.
- 100 Demos, Marian (1994), "Callicles' Quotation of Pindar in the Gorgias", *Harvard Studies in Classical Philology* 96, 85-107.