

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

АЛЛЕГОРИИ МИХАИЛА ПСЕЛЛА I

(ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ)

А. В. ГАРАДЖА

Российский государственный гуманитарный университет
agaradja@yandex.ru

ALEXEI GARADJA

Russian State University for the Humanities

MICHAEL PSELLUS' ALLEGORIES I (A Translation and Notes)

ABSTRACT: The publication presents a commented Russian translation of Michael Psellus' four minor works written in the genre of allegory, meaning a philosophical interpretation of characters and plots from Ancient Greek mythology and literature, primarily Homeric. The method of allegorical philosophico-philological commentary was first fully elaborated by adherents of Stoa (from Zeno to Cornutus), was later expansively exploited by Platonists (Plutarchus), Alexandrian scholars, Fathers of the Church among them, and subsequently by Neoplatonists (Porphyry of Tyre should be mentioned here in particular). This means that Psellus is guided by an ancient tradition and in his turn transfers it on to the next generations of Byzantine scholars (John Tzetzes, Eustathius of Thessalonica). Other considerations aside, the undoubted service rendered to us by all these commentators inclined to allegorical interpretations is the enormous volume of information on Ancient Greek mythology we have at our disposal nowadays. The philosophical value of allegorical interpretation is also undeniable, since it addresses a number of everlasting issues on the *condition humaine*, the disposition and purpose of the human being and subjectivity. In this respect, two of the four allegories presented here, are especially significant, those on Tantalus and on the Sphinx. Two additional allegories, on the Cave of the Nymphs in Homer, and on the encounter of Odysseus and Circe, are indicative of the continuity between Psellus and the early Neoplatonist Porphyry, the author of the treatise *De antro nympharum*. The first critical edition of the four allegories had been prepared by J.F. Boissonade (Boissonade 1851: 341–371). The present translation is based on two currently authoritative editions of Psellus' minor works and orations, by J.M. Duffy (Duffy 1992) and A.R. Littlewood (Littlewood 1985).

KEYWORDS: Michael Psellus, allegorical interpretation, Neoplatonism, human being, subjectivity.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971. The research is funded by Russian Science Foundation No. 23-18-00971. <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>

Среди малоформатных произведений Михаила Пселла (1018 – ок. 1078) выделяются так называемые аллегории — философско-филологические толкования персонажей и сюжетов древнегреческой мифологии и литературы, прежде всего гомеровской. Метод аллегорического комментария, неотъемлемый компонент древнегреческой философии начиная с досократиков, представленный и у Платона (например, в «Кратиле» и «Государстве»), в полной мере впервые освоен в стоической школе (от Зенона до Корнута), широко использовался платониками (Плутарх), александрийскими учеными, в том числе отцами церкви, далее неоплатониками (здесь выделяется Порфирий Тирский), то есть Пселл опирается на древнюю традицию и сам, в свою очередь, передает ее следующим поколениям византийских ученых (Иоанн Цец, Евстафий Солунский). Помимо прочего, безусловная заслуга комментаторов-аллегористов — тот огромный объем знаний о древнегреческой мифологии, которым мы располагаем сегодня. Но и философская значимость аллегорического толкования бесспорна, поскольку здесь поднимаются вечно актуальные вопросы о *condition humaine*, статусе и назначении человеческого субъекта. Среди представленных пселловских аллегорий в этом плане особенно выделяются две: о Тантале и о Сфинксе. Их дополняют еще две: о гомеровской пещере нимф и встрече Одиссея с Киркой; на примере этих двух работ особенно заметна преемственность, соединяющая Пселла с ранним неоплатоником Порфирием, автором трактата «О пещере нимф».

Эссе Пселла о Тантале особенно насыщено и непросто для понимания, поэтому требует расширенного введения в дополнение к поясняющим отдельные моменты примечаниям. Миф о Тантале «животрепещущий» — в том смысле, что интересовал и волновал не только древних, но и по сей пору продолжает находить отклик и «задевать за живое»: «тема Тантала, похоже, предносилась античному сознанию как нечто глубоко и интимно связанное с какими-то очень важными нравственно-этическими проблемами, имеющими непосредственное отношение к человеку на пороге „самостояния“ его, касающимися его положения — реального и чаемого — в мире, управляемом судьбой и волей богов, а также вопросов преступления и наказания, вины и долга, шире — выбора пути в духовно-этическом пространстве» (Топоров 1989: 62; см. здесь также подробно о корне **ten*, на котором строится имя героя). Такие живые мифы не коснеют, не застывают в раз и навсегда отлитой форме, а продолжают передаваться и пересказываться в многочисленных версиях, одна из которых — трагедия Вячеслава Иванова «Тантал» (1905), где находим не только глубокое и всестороннее толкование этого ан-

тичного персонажа, но и поразительные переключки с текстом Пселла, способствующие лучшему пониманию последнего (в частности, это касается темы огня и, *in extenso*, солнца).

Из нескольких версий «Танталовых мук» известней та, что передана Гомером (*Od.* 11.582–592): Тантал тянется к пище и питью, но дотянуться не может и оттого вечно терзается голодом и жаждой. Эту версию подхватили и популяризовали латинские авторы, но более древней, вероятно, является переданная Пиндаром (*O.* 1.36–66): над головою Тантала нависает исполинский камень — точно как меч над Дамоклом, и история последнего, передаваемая Цицероном (*Tusc.* 5.21.61), могла быть попросту инсценировкой Танталова наказания тираном Дионисием, хотя именно ее мы сегодня в первую очередь вспоминаем в связи с нависшей опасностью. Платон и Еврипид принимают версию Пиндара, но если первый, толкуя имя Тантала, говорит о «болтании» (ταλαντεία) камня у того над головою (*Cra.* 395e1), то второй отмечает, что сам Тантал «болтается» в воздухе (*Or.* 6–7), «растянутый» меж небом и землей, и от этой важнейшей детали отталкивается Пселл. А причиной наказания наш автор вслед за Еврипидом же считает его невоздержный язык, которым он разболтал смертным тайны богов, среди которых Тантал, сын Зевса, проводил время в сытости и довольстве (его мать звали Πλουτώ 'Обилие', *Ant. Lib.* 36). О преступлении Тантала Пиндар говорит двояко: во-первых, он украл у богов, чтобы передать людям, амброзию и нектар; во-вторых, пытался накормить богов телом своего сына Пелопа, принесенного им в жертву. Из этих версий, нестандартно проработанных другими (например, Флавием Флостратом, *VA* 3.25, и тем же Вяч. Ивановым), Пселла интересует только первая. Подытоживая, приведем еще обзорную схолию к названной песне Пиндара с нашим переводом уточненных по актуальным изданиям фрагментов древних поэтов (*Σ Pi. O.* 1.91a Drachmann):

О наказании Тантала рассказывают по-разному. Одни говорят, что он лежит под горою Сипил в Лидии, а причину приводят следующую. Пандарей из Милета [Критского, ср. *Paus.* 10.20.2] украл на Крите пса, которого Зевс поставил охранять святилище, и будто отдал его на хранение Танталу. Зевс же послал Гермеса попытаться вернуть пропажу, но Тантал предпочел солгать и поклясться ложно, будто пса у него нет. Вот Зевс и навалил на него гору Сипил — тот самый камень. Другие, в их числе и Еврипид, причиной называют «Несдержанный язык, позорнейший недуг» (*Or.* 10). Гомер же описывает наказание его иначе: «В озере там он стоял. Достигала вода подбородка. / Жаждой томимый, напрасно воды захлебнуть он старался» (*Od.* 11.583–584, пер. В.В. Вересаева) и так далее. Если только строки эти не подложны по Аристарху. Алкей и Алкман говорят, что камень

нависает (ἐπαίρεϊσθα) над Танталом: «висит у головы, о Эсимид, великий камень» (Alc. fr. 365 Lobel-Page; ср. пер. Вяч. Иванова: «Тяжкий вечно висит, / О Эсимид, / Камень над Танта́лом»); а это Алкман: «как провинившийся среди довольных, засев во склепе (ἐπὶ θάλας) под скалой, не видит ничего — ему лишь мнится» (Alcm. fr. 79 Davies-Page). И Архилох настаивал: «Пуškai не зависает над этим островом Танталов камень» (Archil. fr. 91 Swift). А некоторые принимали эту скалу за солнце. И говорили, что Тантал заделался природоведом и солнце раскаленной глыбой (μύδρον) объявил, и был за то наказан тем, что вот над ним и нависает солнце, и устрашает, вынуждает пригибаться. О солнце говорят естествоведы, что камнем солнце надо называть; поэтому и Еврипид, бывший учеником Анаксагора, солнце скалою именует в этих строках: «Блаженный царь — о да! Уста хулы / Не изрекут, назвав его блаженным, / Кронидов сын — как говорит молва — / Там, в воздухе парит недвижно Танта́л... / И ужасом терзается, скалу / Над головою чувствуя преступной» (Or. 4–7, пер. И.Ф. Анненского). Кроме того, зовет его еще обломком (βῶλον): «О, если б я к камню взвилася... / Олимпа обломок, / Меж небом и нами / Повис на цепях золотых он / И кружится вихрем! / Я Танталу старому там бы / Надгробную б песню провыла» (Or. 982–985, пер. И.Ф. Анненского).

Если герой «Аллегии о Тантале» тянется струною между божественным и человеческим, то в эссе о Сфинксе добавляется третье измерение — животного. Пселл исходит из старой идеи Аристотеля о принципиальном различии между простыми и составными сущностями (ср., например, *Metaph.* 9.10), нашедшей широкое применение в христианском богословии. Божественное просто и нераздельно, человеческое и вообще живое — это синтез, состав, сложение, потому и подвержено разложению и смерти. Чудовище Сфинкс, совмещающее в себе все три измерения, — прекрасный символ *condition humaine* «между ангелом и зверем». «Себе самим мы — Сфинкс единый оба» (снова Вяч. Иванов, пусть эта строка и не о человеке вообще, а о двух любящих). Отметим, что и в «Аллегии о Сфинксе» Пселл опирается прежде всего на Еврипида, хотя уже на другую трагедию, а именно «Финикиянок».

Последние два эссе, как уже сказано, демонстрируют тесную связь между ранним неоплатоником Порфирием Тирским и поздним — Михаилом Пселлом. «Аллегория об Итакийской пещере у Гомера» представляет собой, по сути, парафраз Порфириевого трактата «О пещере нимф» (ее даже используют для установления текста Порфирия). В настоящей публикации мы не отслеживаем подробно текстуальных расхождений между Порфирием и Пселлом, зато серьезно изменяем перевод вводной цитаты из «Одиссеи» (*Od.* 13.102–112) с целью гармонизации текста комментаторов с гомеровским. Кроме того,

стараясь не слишком отклоняться от известного русского перевода «О пещере нимф» (Тахо-Годи 1999, выполнен по Nauck 1896), мы вместе с тем в первую очередь ориентируемся на новые издания текста трактата (Westerink et al. 1969 и Simonini 1986).

Первое критическое издание отобранных для настоящей публикации четырех аллегорий — о Тантале, Сфинксе, пещере нимф и Кирке — заслуга Ж.Ф. Буассонада (Boissonade 1851: 341–371). Русский перевод выполнен по стандартным на сегодня изданиям малых произведений и речей Пселла, подготовленным, соответственно, Дж.М. Даффи (Duffy 1992) и Э.Р. Литлвудом (Littlewood 1985). Разбивка текста на абзацы немного отличается от установленной в этих изданиях.

Аллегория о Тантале¹

Обратно увлекаете меня вы к вратам поэзии — едва мы только довлачили до философского двора. И я бы, может быть, и воздержался от палинодии подобной, когда бы та проблема, что вы передо мной воздвигли, к исследованию не сподвигала: но добровольно сам я нипочем за голый миф не стал бы браться. Однако если миф скрывает под собою мысль (ἔννοια) лучшую, чем кажущийся смысл, которая могла бы подстегнуть оставить философии высоты, я бы дал волю языку излиться, словно поток, стекающий по склонам. Не только сущее неумоимо философу пристало изучать, но и до мифа приклоняться (φιλόμυθον) и к детским быть внимательным забавам (παίγνια). Ведь миф — история в приятном изложении (λέξις ἐπιτερπής καὶ ἱστορία), которая развеивает душу или щемит ее, напротив, — философу — игра (παιδία).

Сыграем же и мы, если угодно, о Тантале, Зевесом порожденном, представим на словах наглядно, как он порхает в воздухе всё время, *терзаясь ужасом из-за скалы нависшей*, подвешенной будто на вервях стальных, чуть-чуть до головы ему не достающей. Он опасается спуститься вниз — вот и не спустится никак. И продолжает страхом изводиться, по справедливости *платя за невоздержность* и баламутство языка (τῆς ἀκολάστου γλώττης καὶ ξύγκλυδος)².

¹ Ор. 43, Duffy 1992: 153–157: Τοῦ αὐτοῦ ἀλληγορία εἰς τὸν Τάνταλον. В русской передаче имени Τάνταλος ударение не закреплено на первом либо втором слоге: ср. Тántал в одноименной трагедии Вячеслава Иванова (1905), но Тантáл в стихотворении Федора Сологуба «Муки Тантала» (1887); здесь мы придерживаемся более традиционного Тантáл.

² Курсивом отмечены лексические совпадения с зачином Еврипидова «Ореста» (Ор. 5–10), передаваемым здесь Пселлом; любопытно, что имени поэта он так и не

Но прежде, чем заняться сыном, его отца рассмотрим — Зевса. Мне кажется, стоит отметить неопределенность, с какой актер о роде сына заявляет в этой драме: «Рожденный Зевсом, как гласит молва» (*Or.* 5). На этот счет теорий вижу много, но думаю, что к этому рассказу нужно как к таинству (τελετή) найти подход. У таинств есть телесные покровы, но если вникнуть внутрь, в затвор (ἄδύτων), там — чистый свет и чувств разоблачение (ἀπογύμνωσις τῶν αἰσθητῶν). Итак, у эллинов о Зевсе сложилось несколько различных представлений. Иные мыслили его творцом всего и потому Дзеном (Ζῆνα) и Диом (Δία) называли: одним названием он как податель жизни (ζωῆς) нарекался, другим же — как причина (αἰτία), что проникает совокупность сущих; и от Единого считали его третьим. Единое же — то, как говорят, что вслед за всем и всего прежде (τὸ ἐκ τῶν πάντων καὶ πρὸ τῶν πάντων), после него идеи (ιδέας) ставят, далее — творца, который непосредственно уже вершить назначен дело³. Дру-

упоминает. Преступление Тантала, «невоздержность» (ἀκολασία) его языка поясняется в схолиях к трагедии: принятый в общество богов и допущенный разделять их трапезы, Тантал спускается на землю и выдает людям тайные замыслы богов (*Σ Or.* 5.01); Зевс наказывает его *молчанием*, подвесив в воздухе и тем самым полностью изолировав — заказав ему любое общение и с богами на небе, и со смертными на земле, и даже с обитателями Аида (*Σ Or.* 7.01). Впрочем, не очень понятна столь острая реакция богов, которым так или иначе необходимо доносить до смертных свои замыслы. Можно предположить, что речь тут шла о каком-то конкретном — кошунственном — разоблачении: ср. «неудачную шутку о свете и тьме» Коровьева-Фагота в «Мастере и Маргарите» М.А. Булгакова, которая, по-видимому, отсылает к «расширенной версии» начальной строки гимна на страстную пятницу Венанция Фортуната в зачине 34 песни Дантова «Ада»: *Vexilla Regis prodeunt inferni*.

³ Ζῆνα и Δία — равно употребляемые еще с гомеровских времен аккумулятивы к Ζεύς (первый от номинатива Ζῆν, омонимичного τὸ ζῆν 'жизнь'). В диалоге «Кратил», на который здесь опирается Пселл (*Cra.* 395d–396b), Платон начинает как раз с толкования имени Тантала, откуда переходит, как и наш автор, к Зевсу и Крону: «имя Зевса есть как бы целое выражение (ἀτεχνῶς γὰρ ἔστιν οἶον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα), а мы, расчленив его на две части, пользуемся то одной, то другой» (пер. Т.В. Васильевой); тут же Платон замечает, что величать Зевса (Δία) «сыном Крона» — это, возможно, «дерзость» (ὕβριστικόν), приличней — «отпрыском некой великой мысли» (μεγάλης τινὸς διανοίας ἔκγονον): дело в том, что имя Крона применялось в просторечье к выжившим из ума старикам (ср. *Pl. Euthd.* 287b, *Ar. Nu.* 929 и *V.* 1480), а здесь толкуется из «чистоты и непорочности его ума» (τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ). В выражении «податель жизни», широко применявшемся и неоплатониками, и христианскими авторами (в том числе и Проклом в комментарии к этому месту «Кратила», *In Cra.*

гие мысль о Зевсе как причине отвергали и отдавали это имя явлению природы, а именно второй планете (ее же звездочеты называют Зевсом), которая под той другой, губительной рожденьям, бывает, встанет: расположившись и настроившись на них, она от той что-то дурное заберет и что-то из прекрасного добавит⁴. Такое вот у эллинов второе представление о Зевсе. А третье, видимо, к истории и истине всех ближе. Считается, что Зевс и Крон, его отец, в одном и том же месте родились — на Крите; но места на земле, где первый погребен, никто не знает, а вот могильный холм второго показывают люди. Впоследствии их, превзошедших, как предполагалось, природу смертную, к семени сущности, которая превыше, отнесли и приобщили к виду божества. И Трисмегист Гермес с подобным изложением согласен: перебирая также и другие мифы, он только этот принимает в чистом виде, и даже собственного сына Тата толкает к подражанию ему⁵.

Итак, если рассматривать наш миф, склонившись к исторической основе, нетрудно будет допустить телесное рождение Тантала — раз жребий его нашему под стать. Давайте не тянуться к звездам и сделаем предмет наш достойным философских рассматриваний; ведь звездочетству сущности (ὕπαρξις) не важны, но схемы только звезд и свойства. А стало быть, теперь допустим, что Зевс есть бог — податель жизни для всего, Тантал же есть огонь

78.8–12 Pasquali), значение слова χορηγός давно уже сместилось от «хоровожатого» к «спонсору» или «продюсеру» хора.

⁴ Очевидно, имеются в виду планеты Зевс-Юпитер и Крон-Сатурн, которым астрология традиционно приписывает, соответственно, положительное и отрицательное влияние на «рождения», и об их «великом соединении», то есть максимальном сближении, примерно раз в 20 лет, которому древние и средневековые астрологи придавали большое значение. Возможны, впрочем, и другие толкования этого места — текст крайне эллипсичен.

⁵ «Третье представление» классифицируется как *Herm. fr.* TH 29a Litwa. Слова ἀρχισπόρους ποιοῦσι τῆς οὐσίας τοῦ κρείττονος отсылают к *R.* 3, 391e, где Платон приводит фрагмент из Эсхиловой «Ниобы» (*fr.* 162 Radt: οἱ θεῶν ἀρχισπόροι, etc.); главная героиня трагедии Ниоба обращается здесь, как считают, к своему отцу *Танталу*; τὸ κρείττων же, к сущности которого возводится семя Зевса и Крона, — обозначение высшего существа в герметической традиции (ср., например, *СН* 18.1), а затем и в христианской («Всевышний»). Ср. *СН* 10.5, где Гермес Трисмегист, впрочем, побуждает сына своего Тата (*sc.* Тота) не к подражанию мифу Зевса и Крона, но к сверхчувственному созерцанию, иногда достигаемому во сне: возможный намек на «сон Крона», то есть заточение его в узилище сна Зевсом, ср. *Plu. De facie* 26 = *M.* 941f–942b, а также *De def. or.* 18 = *M.* 420a (русский перевод см. Гараджа 2022: 313); здесь же Трисмегист называет сыну *Урана* и *Крона* «нашими предками».

эфирный, поскольку распростерт (τέταται) по всем, сколько ни есть их, сферам, и прядать вверх и вниз природа его тянет. Тантал трагедия, в воздухе парящий, — этот огонь эфирный потому, что сферы воздуха начало к сферы огня пределу примыкает: огонь же легче воздуха, и вот — он будто в колеснице (ὀχήματι) воспаряет⁶. А что касается скалы, над головой его висящей, то это сфера Эмпедокла — или, как мы бы то назвали, сфера неподвижных звезд. Так, значит, воздух под огнем идет, огонь — под сферой неподвижных звезд⁷, которая как камень жмет и появлению огня мешает, даже начатка — будто головы. Сфера неподвижных звезд своим стремительным движением по кругу огонь как будто угнетает, и ничего родиться нового не может в этом вихрении безудержном стихий. Впрочем, огонь та сфера не уничтожает, а лишь сжимает и стесняет, и заставляет как бы *содрогаться* (ὥσπερ ὑποπέφριξε) (мифу простительна такая вольность). И, обвиваясь вокруг него кольцом, она и *страх* мало-помалу забирает, всё время жизнь поддерживая в нем, но никогда не убивая.

Меня же навела на эту мысль та неопределенность в словах актера о рождении Тантала. А кое-кто из стоиков, как знаем, пытались с огненной природою связать творца всего⁸. Конечно, Академия, и Древняя, и Новая, эту теорию не приняла, отвергла, определив огонь как бестелесный и совершенно непохожий ни на какой из элементов. Отсюда неопределенность, с которою на сцене подается происхождение Тантала; если ж принять огонь как порож-

⁶ Неожиданное вступление темы огня находит параллель в ведийской мифологии, где место Тантала может занимать бог огня Агни в роли творца всего, который «растягивает» из самого себя пространство и время (его тайное имя — Tanūparāt ‘сын себя самого’), или жертва этому богу, которая призвана воспроизвести и поддержать акт сотворения мира. См. подробнее о ведийских параллелях Тантала Топоров 1989: 78–80, в частности о его «тантрической» функции связующей нити между небом и землей, богами и смертными (скр. tāntra ‘нить, цепочка, ряд’, в современном санскрите — ‘компьютерная программа’). Этимологические игры перекликаются с текстом Еврипида: τέταται — τεταμέναν (Or. 982b), ὀχήματι — ὀχοῦμεθ’ (Or. 69).

⁷ Emp. fr. 31 B 27 DK (собственно, у Эмпедокла σφαῖρος, а не σφαῖρα, и Пселл воспроизводит этот термин). Похожее описание концентрических сфер — неподвижных звезд, эфирной (семи планет), огненной и воздушной — приводится в Пс.-Аристотелевом трактате «О мире» (Mund. 392ab).

⁸ Ср. Eus. PE 3.9.9 = SVF 2.1032: «И стоики утверждали, что ведущее начало мира представляет собой огненную и горячую сущность, что бог является телом и он же является творцом, и не чем иным, как силою огня» (пер. А.А. Столярова с изменениями).

дение творца, это простор дает для домыслов простецких (δημώδεσι). А философия относится всерьез и к театральным постановкам, и если открывает в мифе какие-то несостыковки в сравнении с доподлинным рассказом, на свалку черни всё это относит (τῷ τοῦ πλῆθους συρφετῷ δίδωσιν).

Но как Тантал мог человеком быть? Как мог с богами вместе жить, если на свет рождением явился? А если вместе с ними жил, как получилось, что их тайны из общего он вынес дома и потому подвешен оказался и устрашаем камнем? Что же, огонь, я утверждаю, начало есть всего, что нарождается на свете, поскольку, думается мне, в состав телесной сущности свой вносит вклад огонь, наиглавнейшею являясь частью этого состава. И всё воспринимаемое чувствами природным свойством видимым быть обладает, даже когда вид заслоняет какое-либо тело, и свойство видимым быть это само причастно сущности огня. Сферу неподвижных звезд (ἀπλανῆ) мыслители из эллинов предполагают пятым элементом (πέμπτον σῶμα), от какового, думают они, в мире рождения нам пользы никакой⁹. Поэтому и говорится, что Зевсов сын Тантал — кого мы как огонь истолковали — есть человек, чей жребий — оставаться на земле, коль скоро между нами, людьми, живет огонь и первым элементом служит в составе наших тел. Но и с богами эллинов пребыть огню назначен жребий, и если боги в их глазах — планеты, тогда при них на том же уровне огонь, так что Тантал с богами пребывает вместе. Он высветил их тайны потому, что человеку (φωτὶ) всё схватить возможно: божественное — божеским, телесное — телесным светом¹⁰. А *невоздержан* у огня язык постольку, поскольку среди элементов этот — единственный, который по природе неумолчно трещит и отдается эхом. Земля тиха и неизменна и звука лишена. Вода, если не взбалтывать ее, спокойной остается, как только пролилась на землю. Воздух «бесшумною грядет походкой»¹¹, как говорится у поэта. Огонь же духом, что заложен в нем, всегда тесним и выпираем — и уши всех, кому случится подойти, он трубным гласом наполняет.

Такой вот сокровенный смысл (διάνοια) нашего мифа. Но сказанное мною здесь как непреложный догмат вам принимать не надо. Смыслы (φύσεις) имен мы подобрали на пользу рассуждения только об этом мифе, а если взять другой — тот, например, где Крон рождает Зевса и узником тот делает отца, —

⁹ Об аристотелевском «пятом теле» — квинтэссенции — ср. трактат Пселла *De omnifaria doctrina* 126.

¹⁰ Пселл обыгрывает здесь одинаковое написание в дательном падеже слов φῶς 'человек' и φῶς 'свет'.

¹¹ Eur. *Tr.* 887–888.

то как-то по-другому истолковать мы можем сына Крона. Допустим, мы изобразим как время (χρόνον) Крона, как делали уже в другой работе, и подчеркнем, как он проглатывает всех, кто был от чресл его рожден. Вот так и время расточает сущность всех чувственно воспринимаемых вещей. Ему назначено сплошным потоком вместе с природой нашей вровень течь и погибать (παραρρεῖν τε καὶ παραπόλλυσθαι). Однако жизнь наследующих сущих (ἡ ἐκ διαδοχῆς τῶν ὄντων ζωή), которую в том мифе Зевсом называют, это течение (ῥοήν) старается сдержать — как бы связать, чтобы не сгинуть. А раз жизнь каждого и движется, и протекает (παραρρέουσα), миф Зевсу в матери назначил Рею. Казалось бы, Крон проглотил и Зевса тоже, а вот и нет — не проглотил. Конечно, как и наши жизни уничтожает время, нас с истечением отмеренного срока истребляя, так же и Зевса, выхватив, отправил к себе в глотку Крон. Впрочем, жизнь сущих пожрана была не вся и остается для наследников (ταῖς διαδοχαῖς) сохранна — а сыну от отца-детоубийцы освободиться удалось¹².

Итак, мы вам теперь впервые путь к эллинским открыли мифам и показали, как их толковать аллегорически, под заданный канон. Так что давайте, взявши остальные мифы, уже вносите собственный свой вклад.

*Аллегория о Сфинксе*¹³

В так называемых мистериях затворное (τὰ ἄδυστα) внутри держалось, на что и имя указывает, снаружи же завесы полагались, благодаря которым происходившее в затворе незримым оставалось. На Элевсинских празднествах затворное разоблачалось и тайное раскрытым представало. Раз в год происходило это, так что не слишком часто заповедное (τὰ ἀβέβηλα) могло

¹² Крона как время и Рею как природу Пселл толкует в «Аллегорическом слове о рождении Зевса» (Op. 47 Duffy), где он несколько ближе к тексту мифа, изложенному в Гесиодовой «Теогонии» (Th. 453–506): вместо младенца Зевса Рея подсовывает Крону камень; одолев впоследствии отца-детоубийцу, Зевс заставляет того извергнуть братьев и сестер своих, но «Первым извергнул он камень, который последним пожрал он» (Th. 497, пер. В.В. Вересаева). В нашей аллегории Пселл явно намеревался связать этот камень — «зрак подлинного Зевса» (Op. 47.53 Duffy) — с Танталовым камнем, но замысла своего в полной мере не исполнил — концовка выглядит «смазанной». Но списывать это на порчу текста едва ли возможно, поскольку весь этот абзац за исключением вступительных фраз почти дословно воспроизводится в «Аллегории на Гесиодову „Теогонию“» Иоанна Галена (Flach 1876: 333).

¹³ Op. 44, Duffy 1992: 158–161: Τοῦ αὐτοῦ ἀλληγορία περὶ τῆς Σφίγγος.

непосвященных взорам быть доступно. Вы же по многу раз на дню всё понуждаете иерофанта рвать оболочки мифа, чтоб вам заполучить и проглотить за раз неизъяснимое (τὸ ἀπόρρητον), укрытое покровом. И я бы не отважился на это, когда бы древние мистерии не упразднились, а божие учение не укрепились, завесы растворив и посвященного внутрь заповедного вводя по многу раз. Поэтому пускай же разорвется и оболочка мифа этого о Сфинксе, пускай раскроется под нею скрытое, с неизъяснимой философией своей¹⁴.

Сей миф рисует деву миловидную — не с головы до пят, а только до пупа: внизу густою шерстью вся покрыта, и ноги зверя дикого у ней, и длинный хвост. Язык же у нее аттически изыскан и изрекает о вещах загадкой, в пифагорейском стиле. Она ведь к человеку относит свое слово, хотя по-разному, как вам известно, другими именами, его и описала. Это и есть чудовище (τέρας), которое показывает миф, и пусть позволено поэтам лепить из этого всё что угодно, философ же пускай направит ум не к явному «чудовищу», но к скрытому загадочным покровом. Так и мое о Сфинксе слово¹⁵.

¹⁴ «Рвать оболочки мифа» (τὰ κελύφανα τοῦ μύθου περιρρηγνύειν): ср. Arist. *HA* 551a23, 601a5–6. «Иерофантом», как назывались верховные жрецы Элевсинских мистерий, Пселл называет здесь себя как толкователя мифа, приравненного к мистерии. Элевсинские мистерии прекратились в результате эдиктов императора Феодосия I (379–395) и разорения Эллады готами Алариха в конце царствования Феодосия; последним легитимным иерофантом был Несторий (см. Eun. *VS* 7.3.1–5).

¹⁵ Σφίγξ по-гречески женского рода, то есть правильней передавать имя этого существа как «Сфинга», как и делает, например, В.Н. Ярхо в своем переводе трактата Палефата (4 в. до н.э.) «О невероятном»: «О кадмейской Сфинге рассказывают, что была она чудовищем (θηρίον) с телом собаки, крыльями птицы, с женской головой и лицом, а голосом человеческим» (Ярхо 1988: 231). Далее Палефат дает рационалистическое толкование мифа, называя Сфингу амазонкой и первую женою Кадма, начавшей мстить последнему после того, как тот, овладев Фивами, взял в жены Гармонию; «загадку» же ее (ἀίνιγμα) Палефат разъясняет как «кадмейское» (то есть беотийское) слово для «засады» (ἐνέδρα). Для нашего текста, впрочем, уместней сохранить традиционное «Сфинкс». Согласно Гесиоду, Φίξ (беотийская форма имени) — дочь Химеры и Орфа, детей Ехидны и Тифона (*Th.* 319–327), хотя текст Гесиода можно истолковать и в том смысле, что матерью Сфинкса была Ехидна: так понял его Еврипид, называя ее «исчадием Ехидны», а также «крылатой девой» (πτερόσση παρθένος) или «полудевой» (μειξοπάρθενος) (*Ph.* 1019–1042, 806–810). Пселл при описании Сфинкса очевидно опирался в первую очередь именно на «Финикиянок» Еврипида (ср. также *Ph.* 1353 и 1731 о ее «загадочности»). Пс.-Аполлодор тоже называет Сфингу дочерью Ехидны (и Тифона, а не Орфа), приписывает ей «лицо женщины, грудь, лапы и хвост льва, а крылья птицы», а загадку ее излагает так: «Какое существо, имея один и тот же голос, становится поочередно четырехногим, двуногим и трехногим?» (3.5.8, пер.

Сфинкс есть не что иное, как человек, слагаемый из разнородных составных частей. Суть или сущность наша многомерна: мы полагаемся на силы разума, но вместе с тем причастны также природе неразумной. Итак, в нас есть Единое, после него — ум, далее — рассудок, двойной природы (διφυῆς διάνοια), истинное мнение и умозаключение рассудка; разумно и божественно всё это¹⁶. Воображение и чувство (αἰσθησις) вместе с тем, и всё, существование чего без тела невозможно, — вне разума, звероподобно и тяготеет к внешнему. Итак, пусть каждая часть именем различена, склад (πλάσις) человека всё сливает вместе и делает до времени неясным.

Если кому на ум приходит вдруг по-философски рассуждать, чтобы познать, что значит ум и для чего душа, он, от материи и тела отвернувшись, чувства замкнув, воображение послав куда подальше, стремится первым делом душу охранить в присущем ей притине (ἐπὶ τῆς οἰκείας οὐσίας), затем отступит внутрь к уму и, наконец, чрез ум соединится с богом. Если ж кому случилось в мире становления застрять, только на чувства опираться и жизнь в воображении вести, по собственному выбору тот откатился к жизни скотской. А оказавшись в ней, он будет думать, что ничего по-настоящему и нет, что существует только то, за что руками можно крепко ухватиться¹⁷. В Писании священном такую жизнь вменяют *псам тупым, свиньям лесным и диким одицам*, и коням, *ржущим на соседских жен*; в другой же жизни называют *ангелами* нас и *бога чадами*, даже скажу — *богами*¹⁸. Между двумя, однако, разница большая — меж богом и скотом зияет пропасть, — и жизни нам струну приходится между обоими тянуть (δεῖ καὶ μέσῃν ἀμφοτέροισι δοῦναι ζῶν), от по-

В.Г. Боруховича). Итак, к египетским и ближневосточным сфинксам героиня эллинского мифа имеет такое же опосредованное отношение, как, например, беотийские Фивы к египетским, а вот образ похищающей мужчин хищницы дал переносное значение ее имени: в текстах комедиографов древней и средней комедии (5–4 вв. до н.э.) «сфингами» называются проститутки (Call. Com. fr. 27 и Anaxil. fr. 22.22–31 Kassel-Austin); Анаксил в том же фрагменте приводит и соответствующую нескромную пародию на загадку Сфинкса, разгаданную Эдипом.

¹⁶ Во фразе ἡ τε ἀληθὴς δόξα τὸ τῆς διανοίας συμπέρασμα, раскрывающей двойственность рассудка, между τὸ и τῆς, по-видимому, пропущено τε.

¹⁷ Ср. Pl. *Tht.* 155e.

¹⁸ Ср. в Синодальном переводе *Ис.* 56:10: «все они немые псы, не могущие лаять, бредящие лежа, любящие спать»; *Пс.* 79:14: «Лесной вепрь подрывает ее [лозу], и полевой зверь объедает ее»; *Иер.* 5:8: «Это откормленные кони: каждый из них ржет на жену другого»; *Пс.* 81:6 «вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы»; *Ин.* 10:34: «вы боги». *Лк.* 16:26: «между нами и вами утверждена великая пропасть».

лусвета к полутьме, как сказано в «Оракулах халдейских», согласно склонности и близости к одной либо другой из этих крайностей¹⁹. Такое просто человеческим (ἀνθρωπίνην) я бы назвал.

Итак, у нас тройная жизнь, как показало наше толкование: звериная и человеческая и божеская тоже. В звериной всё телесно, божественного — ноль; в божественной — по-философски жить, от внешних отрешаться чувств²⁰; посередине человечья жизнь — смесь (σύμμιξις) из обеих названных других: здесь мы — ни зверь, ни бог, но то и это, однако не вчистую то и это. В какой же из трех этих жизней мы Сфинкса можем обнаружить? Конечно, в средней, человеческой. Хотя Сфинкс — не всецело человек, но зверь ниже пуга, но вместе — и не зверь всецело, поскольку от пуга вверх — человек. Она же низменное всё — то, что с рождением сопряжено, — оставить позади хотела и полностью стать милой девой; воображаемая жизнь (ἡ φαντασιώδης ζωή), однако, ей не давала улететь от тела, отягощая (ἀπεκτίνωσε) ее нижней частью. И потому же человеческий голос у нее, но говорит неясно и невнятно — поскольку не вполне мудра (σοφῇ), чтобы быть ясной (σαφής): ведь «мудрость» (σοφία) объясняется отсюда, как Аристотель в «Теологиях» и учит²¹. От жизни скотской убегая, членораздельный голос обрела, но это в божескую жизнь вполне перенестись ей не дало — из-за ее неясных, путаных звучаний.

Вот как неизъяснимое для вас я проясню. В уме содержатся идеи всего, что только есть²². А есть ли у всего рожденного душа, как кто-то утверждает, —

¹⁹ От полусвета (ἐτεροφάη) к полутьме (ἐτεροκνεφῇ): те же выражения в «Толкованиях Халдейских оракулов» Пселла (Op. 38, 127.7 O'Meara; русский перевод см. Гарджа 2024: 392: «Лунная область с одной стороны светла (ἐτεροφάης), с другой темна (ἐτεροκνεφῇ), то есть одна половина ее сияет светом, а другая наполнена тьмою»); Синезий (Insomn. 10.1) говорит о двух «крайних жребиях»: «сумрачном» (ἀμφικνεφής) и «рассветном» (ἀμφιφάης). «Такое» относится к положению человека, condition humaine посередине — на средней струне (μέση) — между божественным верхом и звериным низом Сфинкса (см. далее).

²⁰ Ср. CH 13.7, 203.5 Nock-Festugière (Duffy ошибочно указывает 10.5).

²¹ Едва ли ἐν ταῖς Θεολογίαις — отсылка к так называемой *Theologia Aristotelis* — арабской парафразе «Энеад» Плотина с комментариями Порфирия; но такая этимология приводится комментатором Аристотеля Асклепием: Σοφία δὲ οἶονεῖ σάφειά τις οὖσα (In Metaph. 3.30–31 Hayduck). Ср. Eur. Or. 397: σοφὸν τοι τὸ σαφές, οὐ τὸ μὴ σαφές. Современные исследователи затрудняются дать надежную этимологию и σαφής, и σοφία. Наиболее интересные предположения формулирует В.Н. Топоров, возводя σοφία к и.-евр. *sʕobh-, дававшему, в частности, рус. особь, способ, свобода и т.д. (см. Топоров 1995).

²² Возможная отсылка к «Тимею» Платона (Ti 29d7–30c1).

другой вопрос, его нужно рассматривать отдельно. Воображение — скользкая вещь (πλάνον χρήμα), умом как таковое оно не постижимо (άνόητος καθ' έαυτήν). Воображение с умом оторваны, я утверждаю, друг от друга — разрыв, как между ангелом и зверем; ум почти всё способен познавать, свои источники имея свыше, воображение же ничего из существующего мыслить и не станет (λογίσαίτο). А в человеке смешаны та и другая сила, так что одна другую заражает: ведь ум воображением чреват (φαντασιούται), воображение же в умствованья входит (γενόωται). Поэтому когда мы, люди, пускаем в дело ум, то умозрение у нас не без фантазий; когда же что-либо воображаем, то от умных энергий не свободны. И так будет всегда, пока тело и дух ведут в нас бой: победа тела нас препроводит всецело в мир фантазий (φανταστικοί πάντη γινόμεθα), победа духа — в мир умной (νοεοί). Ну а пока одна из двух сторон другую силой не осилит, мы вот кто: чисто сфинксы (σφίγγες έσμέν άτεχνώς).

Само название «Сфинкс» показательное: когда душа пытается от тела улететь, верхняя часть у ней действительно бежит, но нижнюю сжимает (σφίγγεταί) как-то воображение, и к порождению влечет. Поэтому та часть, что улетела, и стала девой миловидной, ничем не замутненной, чистой, нагой без внешней оболочки; задержанная часть при этом соделалась звериной, с шерстью покрытыми ногами и яромощными когтями²³. Вот Сфинкс во всей своей красе: фантазия, причастная уму, или же ум, влекомый к порождению вниз. Отсюда и неясность и неотчетливость природы Сфинкса, как и звучанья голоса ее.

Отсюда же ее загадка, которая рисует человека чудовищем двуногим, четвероногим и трехногим. И вот какой в ней смысл. Числа показывают вещи — так думают пифагорейцы. Числа идеи (εἶδη) суть вещей — впрочем, не то, чтобы неразличимы (άχώριστοι) с ними, как полагает Аристотель²⁴, но различимые (χωριστοί) и сами по себе. Число четыре, четырехугольник, пифагорейцам представлялось изображением божественной природы, в силу того, что сходно с единицей. Однако же, как четное число, им низ и порождение являлось, коль скоро делимое (διαίρετός) оно. И в нашем случае пускай оно показывает в нас природу худшую — телесную, стихийную. А тройка, отстоя от четырех на единицу, лучше и совершеннее четверки. Двойка же пусть двусмысленный указывает выбор, как клонятся весы и направляют жизни к одной из двух сторон. Родившись, человек сперва под властью четверицы — вполне телесен и стихийен, и об умном ни в зуб ногой, к земле припав на четвереньках. Когда же прикоснулся разумению (φρονεῖν),

²³ Ср. Eur. *El.* 470–472 с упоминанием когтей сфинксов на шлеме Ахилла.

²⁴ Cf. Arist. *An.* 1.2, 404b24–28; *Metaph.* 13.8, 1083b8; *Phys.* 3.4, 203a6–7.

он подпадает двоице и может уже сам вниз или вверх тянуть весы, жизнь направляя к худшей доле, как говорю я, либо к лучшей. Состарившись и в возраст вразумления войдя, себя находит человек троичным, то есть по сути совершенным и свершенным (ἀπληκριβωμένος τῷ ὄντι καὶ τέλειος). И старику как посох чистый ум извне²⁵, как то, что голове пасть не дает и суть природы нашей держит крепко (συνέχει τὴν οὐσίαν τῆς φύσεως). Вот почему четвероногий, двуногий и трехногий — человек.

Не знаю, правда ли наш миф именно это и имел в виду. Но даже если лишнего надумал, всё это в философском духе и даже по-пифагорейски.

*Аллегория об Итакийской пещере у Гомера*²⁶

Вы задавали мне вопрос, какой смысл в «Одиссее» загадки о пещере нимф, которую поэт в таких словах озвучил:

Где залив, во главе, длиннолистая есть там олива.
Возле оливы — пещера прелестная, дымкою скрыта.
В ней — святилище нимф; наядами их называют.
Много кратеров и амфор в пещере находится этой
Каменных. Пчелы туда запасы свои собирают.
Много и каменных длинных станков, на которых наяды
Дивные ткut одеянья пурпура цвета морского.
Вечно журчит там вода ключевая. В пещере два входа:
Людам один только вход, обращенный к Борею, доступен.
К Ноту же вход, что на юг, он божественней: этой дорогой
Люди, однако, не ходят, но лишь для бессмертных открыта
(Hom. Od. 13.102–112)²⁷.

Такие вот слова поэта о пещере. По эллинским поверьям, пещера та освящена (ἀφωσίωται) для душ, которые нисходят в мир рожденья (εἰς γένεσιν). Наяды нимфы представляют эти души: их мир священ, *прелестен*, хоть и *дымкой скрыт*, то есть скорее сумрачной природы и темной полон мглы. *Кратеры каменные* здесь и *амфоры* — символы водных нимф, которые, вестимо, плоть сотворяют тут в костях и на костях: ведь *пурпура морского цвета одеянья* — это из кровей сотканная плоть; хитон же — это тело, что душу облекает, вещь

²⁵ «Извне» (ἐξωθεν) отсылает, очевидно, к высшей, божественной реальности.

²⁶ Op. 46, Duffy 1992: 162–164: Ἀλληγορία τοῦ παρ' Ὀμήρῳ Ἰθακησίου ἄντρου.

²⁷ Пер. В.В. Вересаева со значительными изменениями. Далее Пселл вкратце излагает трактат Порфирия «О пещере нимф», начиная с *Antr.* 10.9–10, возвращаясь к начальным главам только в самом конце.

дивная, как ни смотри: и составление его чудесно, и сопряжение души с ним тоже²⁸.

Итак, вход северный, к Борею, — для нисходящих в мир рожденья душ, поэтому он и *доступен людям*. Но южный, к Ноту, вход — не для богов, а именно для тех, кто до богов восходит. Поэтому Гомер и не сказал, что южный вход назначен для богов: нет, он сказал *божественней*, и оба — для душ, просто какие-то исходят к людям, другие до богов восходят. У богословов эллинских небесных врат считалось двое — у Рака и у Козерога; Платон их обозначил как «два устья»²⁹. Вратами Рачьими те души, которые спускаются, идут, а Козерожьими — которые восходят. Знак Рака — северный и вниз ведет (καταβατικός), знак Козерога — южный и возводит вверх (ἀναγωγός). А входов ни восточных, ни западных, ни в точках равноденствий, в Овне или Весах, поэт не положил, но только южный, Нотов, и северный, Бореев, — только они для душ рождения и прерождения (γενέσεως καὶ ἀπογένεσεως) уместны. Еще и потому Борей для душ подходит, к рождению грядущих, что дуновение его даже тому, кто умереть готов,

Сызнова дух (θυμὸν) оживляет, дышавший нечасто и тяжело (Нот. II. 5.698)³⁰.

А дуновение Нота души расточает (διαλύει): оно теплей и направляет к теплу божественного их. Поскольку наше обиталище по большей части в северных краях, то и зачатые здесь души должны быть связаны скорей с Бореем, а с Нотом — те, кто удаляется отсюда. В том и причина, что Борей, едва поднявшись, сразу же силен, а Нот — когда уже готов уняться. Первый немедленно бросается на нас, кто под Медведицей живет, второй летит из дальних далей, так что воздушному потоку издалека достичь нас дольше, и достигает полной

²⁸ В русском переводе Порфирия (Тахо-Годи 1999) γένεσις и ἀπογένεσις (неоплатонический неологизм) переданы как «становление» и «уход [в мир бытия]». «Плоть сотворяют тут в костях и на костях» (ἐν ὅστοις καὶ περὶ ὅστᾳ ἡ σαρκοποιία): кости (ὅστᾳ) = камням, но и ткацкие станки (ἵστοι), по Порфирию, каменные. «Одеянье» (φᾶρος) — верхняя одежда (плащ, платье в широком смысле), а хитон — нижняя, на голое тело.

²⁹ Под «эллинскими богословами» подразумеваются Нумений и Кроний, на которых Порфирий ссылается в *Antr.* 21 (cf. Numen. fr. 31 Des Places; Cron. fr. 5 Lakmann). Говоря, что южный вход «божественней» (θεώτεροι), Пселл ближе к гомеровскому тексту: Порфирий заменяет θεώτεροι на ἀθανάτων («дорога бессмертных»). В мифе об Эре у Платона говорится о двух парах «расселин» (χάσματα) или «устьев» (στόμα), одна в земле, другая в небе (R. 10, 614c2, 615d5).

³⁰ Пер. В.В. Вересаева с изменениями (речь идет о Гекторе).

силы не раньше, чем накопит свой напор³¹. И Рак, и Козерог — это «ворота Солнца», оно ведь между ними переходит, от северного ветра опускаясь к южным пределам и оттуда вновь поднимаясь к северным краям. Эти два знака Зодиака — пределы Млечного пути: север удерживает (ἐπέχει) Рак, юг — Козерог³². Кроме того, в южных краях тела рождаются размером невелики, тогда как в северных размер их возрастает. И, соответственно, смертному роду, рождению подвластному, обитель — север, а юг — для более божественного рода, как и восточные края — богов обитель, а западные — демонов места.

Еще поэт изображает два сосуда (πίθοι), которые, он говорит,

Полны даров, — счастливых один, а другой — несчастных (Ном. II. 24.528)³³.

И у Платона в «Горгии» душа уподобляется сосуду (πίθου), какая-то разумна, другая неразумна, но души все —местилища различных образов действия и состояний. У Гесиода тоже говорится о двух сосудах: один плотно закрыт, другой страсть наслаждения раскрыла и расплескала всюду всё, что содержалось в нем, осталась лишь надежда. Рассеиваясь, скверная душа благими лишь надеждами питаться может³⁴.

³¹ Похожее о северном и южном ветрах, Борее и Ноте, сообщает Пс.-Аристотель (Pr. 26.39, 944b30–38).

³² В начале песни 24 «Одиссеи» Гермес ведет души убитых женихов в Аид «Мимо ворот Гелиоса и мимо страны сновидений» (Od. 24.12). Для Гомера «ворота Солнца» подразумевали точки восхода и заката. Порфирий же вслед за Нумением перетолковывает их в точки летнего и зимнего солнцеворотов. Это перетолкование отражает смещение точки зрения в мистической астрономии от «субъективного» человеческого гороскопа к «объективной» *genitura mundi* (например, у Фирмика Матерна и Веттия Валента). Тропик Рака и тропик Козерога — самые северная и южная широты, на которых Солнце в полдень может подняться в зенит, названные так по зодиакальным созвездиям, в которые Солнце некогда вступало в моменты солнцеворотов (прецессия равноденствий сместило эти зодиакальные координаты). См. Buffière 1956: 447–449 и Simonini 1986: 215–216).

³³ Пер. В.В. Вересаева. Предыдущий стих (Ном. II. 24.527): «Глиняных два кувшина есть в Зевсовом доме великом».

³⁴ Платоновский Сократ в «Горгии» сравнивает душу с сосудом, который у кого-то крепкий и наполняется всевозможными ценными субстанциями, а у других — дырявый или надтреснутый и ничего в себе не держит (Grg. 493b–494a). О различии «действий и состояний» (ἐνεργεῖν τε καὶ ἔχειν), то есть деятельности и склада души, см. Arist. EN 1.9, 1098b33. У Гесиода, собственно, в Op. 94–98 говорится только об одном сосуде, а именно Пандоры, но Порфирий, а за ним и Пселл, контаминирует эти

Нам остается лишь прибавить, что может означать символ оливы, растущей при пещере там — причем не просто *возле*, а *где залив* и *во главе* его. С оливой этой вся загадка пещеры и срослась. Если принять, что мир рожден не просто так и не случайно, но мыслью (φρονήσεως) бога и умной природой предопределен, олива та, растущая перед пещерой, которая, по мне, есть образ мира, символизирует мысль бога. Она же — дерево Афины, которая есть мысль по эллинским поверьям. Афина рождена из головы — поэтому поэт и освящает оливу во главе залива. Отделена олива от пещеры, но близ нее насаждена и в части головной всего залива. Олива вечно зелена, и это качество ее вполне под стать круговращениям душ в мире, которым и посвящена пещера. Летом олива светлой стороной вверх обращает листья, зимою же листву светлейшей частью обратно поворачивает вниз³⁵.

Вот аллегория стихов Гомера. Он явно те места не сам разведаль, а лишь по памяти то, что услышал, передал: никто из землеописателей Итаки не вспоминал ни о какой пещере. На самом деле мир наполнен людьми и существами природы лучшей, но указанием на Итакийскую пещеру нас вряд ли можно убедить, что здесь — путь нисхожденья для людей и восхождения — для лучших³⁶.

Вполне возможно, мне по силам эти речения как надо подогнать под истину воззрений наших, однако, думается мне, тому, что ложно и превратно, не следует вид правды придавать: их собственные выводы (ἀναγωγαίς), напротив, нужно позору предавать, публиковать — те, за которые так славится Порфирий, истолкователь этих строк³⁷.

строки с приведенной выше гомеровской; удержание надежды объясняется тем, что дурные души, подверженные рассеянию в материи, только ею и могут питаться.

³⁵ Древние авторы, отмечавшие такую особенность гелиотропических растений — оливы, липы, вяза, серебристого тополя, ивы, — акцентировали именно *поворот* листьев после летнего солнцестояния (ср. Thphr. *HP* 1.10.1; Varro *Nat.* 1.46; Plin. *Nat.* 2.108, 16.87).

³⁶ Здесь Порфириевы «боги» (θεῶν) замещаются Пселлом на «существ лучшей природы» (κρείττονων φύσεων).

³⁷ Под «истиной воззрений наших» (τὰς ἡμετέρας εἰλικρινεῖς θεωρίας) подразумевается, конечно, христианство.

*Аллегория о Кирке*³⁸

Преобразить и Одиссея хочет Кирка и в хлев его свиной загнать³⁹. У ней и киклон готов, замешан весь состав, что силу превращать имеет. Но замысел ее не удастся: герой, меч выхватив, к ней приступает, так что еще немного — и жизни бы лишилась. Она переменяется в лице, как видишь, а он дерзает еще пуще, и устрашающим взирает взором. Но о товарищах своих еще не мыслит: теперь готов он защитить себя, а те пока как есть пусть остаются. Ба! Что у них за лица! Художество их расписало точно: один уж превратившимся показан, другой — еще в процессе только, третий — на грани превращения. И, соответственно, у одного нос вытянут и вид — свинья-свиньей; глаза переменились у другого, расплылись все черты лица, пусть нос еще не заострился в рыло; у третьего лицо раздуто, но превращение его — пока в самом начале.

Так почему же смесь та одолела их, а Одиссей сумел ее осилить? Послушай слово философское, дитя, и не пеняй чрезмерно за оболочку (περιβολήν) мифа. Что в философии неизъяснимо (τὰ ἀπόρρητα), язык поэзии в ином обличье прячет, так что как похоть просто (ἡδονὴν ἀντικρὺς) нам надо мыслить Кирку, которая преображает души согласно страсти той, что каждой из них движет. И киклон, замешанный напиток, по-настоящему — забвенья чаша: ведь души забывают достоинство свое, пригубив этой влаги. И потому разраумляют разум (ἀλογώσασαι λόγον), присущий от природы им, и вынуждены в скотский перемениться облик. Такими вот владеет Кирка, и кажется им страшной, и грозною, и рьяной (βλοσυρά τε καὶ σοβαρά) своею красотой. Но души-полубоги, меж смертным телом и душою незамутненною качаясь, ни превращений Кирки слишком не страшатся, ни облику ее в плен не сдаются: взгляд бросив благородно на нее, они действительно ее боятся, но превращения в собственные страсти они, конечно, избегают⁴⁰.

³⁸ *Op.* 33, Littlewood 1985: 127–129: "Ἐκφρασις ἡ ἀλληγορία. Заголовок этого эссе в оригинале Кирку не упоминает. Предыдущее, «Царю Дуке» (*Op.* 32 Littlewood), толкует изображение Одиссея и Кирки и адресовано ученику Пселла Михаилу Дуке, будущему императору Михаилу VII (1071–1078, годы жизни ок. 1050 – ок. 1090); очевидно, и в данной аллее Пселл продолжает говорить на ту же тему, обращаясь к тому же адресату (ср. Παπαϊωάννου 2013: 12, п. 34).

³⁹ Следует пересказ *Hom. Od.* 10.316–323, 391.

⁴⁰ Ср. Porph. *De Stygo* 382 F Smith (русский пер. Гараджа 2025: 486–487).

Вот философия — божественная вещь и демоническая тоже (θεῖον καὶ δαιμόνιον). Она не только в чистых родниках черпает воду для питья себе, но даже из скалы гранитной умеет сладкий мед извлечь⁴¹.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Гараджа, А.В., пер. (2022) “Плутарх. Об угасании оракулов 1–23 (перевод и комментарии)”, *Платоновские исследования* 17.2: 291–320.
- Гараджа, А.В., пер. (2024) “«Толкование Халдейских оракулов» Михаила Пселла (перевод и комментарии)”, *Платоновские исследования* 21.2: 388–417.
- Гараджа, А.В., пер. (2025) “«О Стиксе» Порфирия Тирского (перевод и комментарии)”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.1: 468–488.
- Тахо-Годи, А.А., пер. (1999) “Порфирий. О пещере нимф”, in Id. и А.Ф. Лосев, *Греческая культура в мифах, символах и терминах*, 577–591. СПб.: «Алетейя».
- Топоров, В.Н. (1989) “Миф о Тантале (об одной поздней версии — трагедия Вячеслава Иванова”, in В.П. Нерознак (ред.), *Палеобалканистика и античность*, 61–110. М.: «Наука».
- Топоров, В.Н. (1995) “Еще раз о др.-греч. σοφία; происхождение слова и его внутренний смысл”, in Id., *Святость и святые в русской духовной культуре. Том 1: Первый век христианства на Руси*, 67–90, 221–235. М.: «Гнозис»; Школа «Языки русской культуры».
- Ярхо, В.Н., пер. (1988) “Палефат. О невероятном”, *Вестник древней истории* 186.3: 216–237, 187.4: 219–233.
- Boissonade, J.F., ed. (1851) *Tzetzae Allegoriae Iliadis. Accedunt Pselli Allegoriae quarum una inedita*. Lutetiae: apud Dumont, bibliopolam, a l'Institut.
- Buffière, F. (1956) *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Duffy, J.M., ed. (1992) *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 1: *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Flach, H., ed. (1876) *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie*. Leipzig: Druck und Verlag von B.G. Teubner.
- Garadja, A., tr. (2022) “Plutarchus. On the Obsolescence of Oracles 1–23 (A Translation and Notes)”, *Platonic Investigations* 17.2: 291–320. (In Russian.)
- Garadja, A., tr. (2024) “Michael Psellus' *Commentary on the Chaldaean Oracles* (A Translation and Notes)”, *Platonic Investigations* 21.2: 388–417. (In Russian.)
- Garadja, A., tr. (2025) “Porphyry of Tyre's *De Stygo* (A Translation and Notes)”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.1: 468–488. (In Russian.)
- Littlewood, A.R., ed. (1985) *Michaelis Pselli Oratoria minora*. Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.

⁴¹ Только Boissonade 1858: 365 оставляет этот последний абзац в тексте, а Littlewood 1985: 129 выносит его в аппарат. Ср. *Втор.* 8:15 и *Иез.* 3:3.

- Nauck, A., ed. (1896) *Porphyrii philosophi Platonici Opuscula selecta*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- O'Meara, D.J., ed. (1989) *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 2: *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*. Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Papaioannou, S. (2013) *Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium*. Cambridge University Press.
- Simonini, L., ed. (1986) *Porfirio. L'antro delle ninfe. Testo greco a fronte*. Milano: Adelphi Edizioni.
- Westerink, L.G. et al., eds. (1969) *Porphyry. The Cave of the Nymphs in the Odyssey. A Revised Text with Translation by Seminar Classics 609*. Buffalo: State University of New York.