

УФИМСКОЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО
ИМ. А.Ф. ЛОСЕВА

АЛЬМАНАХ

ГОФИЯ

ВЫПУСК II

П. А. ФЛОРЕНСКИЙ И А. Ф. ЛОСЕВ:
РОД, МИФ, ИСТОРИЯ

УФА – 2007

УДК 1:21
ББК 87
С 68

СОФИЯ: Альманах. Вып. 2: П. А. Флоренский и А. Ф. Лосев: род, миф история. – Уфа: Издательство «Здравоохранение Башкортостана», 2007. – 364 с.

По благословению Архиепископа Уфимского и Стерлитамакского Никона

Альманах выходит под общей редакцией протоиерея Романа Хабибуллина

Редакционная коллегия:

Д. Ю. Васильев (ответственный редактор),
Р. Р. Вахитов (зам. ответственного редактора),
А. П. Соловьев (уч. секретарь),
В. П. Троицкий,
Т. А. Шутова

Выходит с 2005 г.

Издание осуществляется при финансовой поддержке Мережко Сергея Николаевича

Доходы от продажи альманаха поступят на нужды прихода Крестовоздвиженского храма г. Уфы (РПЦ, Московский патриархат)

По вопросам, связанным с работой Уфимского РФО им. А. Ф. Лосева, а также по вопросам распространения альманаха обращаться по адресу:

e-mail: rvahitov@ufacom.ru
bashkir7@yandex.ru
artem.solovev@mail.ru

На обложке: Ильинская церковь в Сергиевом Посаде, в которой в 1922 г. священник Павел Флоренский венчал Алексея Федоровича и Валентину Михайловну Лосевых. Фото В. П. Троицкого, 2007 г.

Дизайн обложки: Студия компьютерной графики УГНТУ, 2007

ISBN 978-5-8372-0154-7

© Коллектив авторов, 2007
© Редакционная коллегия, 2007
© ООО «Издательство «Здравоохранение Башкортостана», 2007

ПОГАШЕНО

дор. Но если предшественников Артемидора мы не знаем, то предшественников Лукана мы знаем, и мы можем сказать, что его онейротопика – это следствие не только полемики с традицией, но и определённого следования ей.

Поэтика каждого из четырёх жанров (устного героического эпоса, книжного эллинистического, мифологическо-исторической поэмы римского классицизма, и исторического эпоса эпохи господства «нового стиля»), самым непосредственным образом влияла на онейротопику, в том числе и божественную. Но это влияние – не единственное, изображение сновидений определялось не только жанровыми ожиданиями. Конкретные верования, представления о богах, реальная мифология, всё это было тем необходимым субстратом, который влиял на характер изменений в онейротопических описаниях от одного автора к другому. Разве случайно, что в гомеровских сновидениях действуют именно те боги, которые *участвуют* и в основных событиях? Разве случайно, что те боги, которые влияют на основные события, *не участвуют* в сновидениях («Аргонавтика»)? Разве случайно, что в сновидениях «Энеиды» действуют либо *чисто римские божества*, либо те, которые *выполняют волю высших*? И наконец, разве случайно, что в снах «Фарсалии» остаются лишь *безликие боги, судьба и манья*? Так что, с одной стороны, сновидение – одно из тех художественных средств, где проявляется *поэтика жанра*, здесь проявляется и *смена мировоззрений*, и если бы от эпических текстов в виде фрагментов сохранилась бы только онейротопика, этого было бы достаточно, чтобы судить как об одном, так и о другом.

ЭТИМОЛОГИЯ И АЛЛЕГОРИЯ В ТОЛКОВАНИИ МИФА (у досократиков и ранних стоиков)

Д. О. Торшилов

Аллегорическим толкованием мифа мы, не совсем корректно – и потом будет сказано, почему, – называем всю традицию, которую обычно начинают с имени Феагена из Регия. Можно сразу перечислить тексты, которые в эту традицию входят. Из периода досократической философии это те несколько строк, которые мы знаем о Феагене и Метродоре из Лампсака, а также Дарвенийский папирус². Затем это фрагменты стоиков и, наконец, два сочинения, дошедших полностью – «Гомеровские аллегии» (или просто «Гомеровские изыскания») Гераклита Эфесского³ и «Краткое изложение преданий греческого богословия» Корнута⁴. Неоплатоников в этих тезисах мы совсем не коснемся.

Под этимологией здесь имеется в виду то, что называлось этимологией в древности, а именно объяснение и истолкование имени (в текстах, о которых мы будем говорить, всегда имени, а не другой части речи, причем имени собственного) через другое слово, чаще – целое выражение, часто прихотливое и могущее возникнуть только в данном контексте, т.е. обусловленное мыслью истолкователя. Мы не называем здесь этимологией все контексты, в которых можно усмотреть игру словами, но те, в которых автор эксплицитно обращается к этой фигуре речи, не только видя в ней, если можно так выразиться, фигуру выражаемой мысли, но и не оставляя читателю возможности ее не увидеть⁵.

¹ Штаерман Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 52.

² Der orphische Papyrus von Derveni // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 47 (1982).

³ Héraclite. Allégories d'Homère / Ed. F. Buffière. Paris, 1962.

⁴ Cornuti theologiae Graecae compendium / Ed. C. Lang. Leipzig, 1881. Так мы приблизительно передаем по-русски длинное и сложное название трактата – Ἐπιδομή τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων.

⁵ Об этимологических пассажах в греческой поэзии см., например, Levin S. The Ancient Quatrel Between Philosophy and Poetry Revisited: Plato and the Greek Literary Tradition. Oxford, 2001.

Роль этимологии в таких сочинениях обычно считают подсобной и аргументирующей. Предполагается, что исходным пунктом толкования является философская система толкующего¹. Главка из посвященной истории аллегорезы книги Бюффьера называется «Этимология, средство экзегезы»². Она может быть даже центральным средством, в чем многие согласны относительно Корнута³, но все равно средством, а не исходной точкой и тем более не целью. Этот тезис в целом верен: этимология иллюстрирует понимание образа, полученное другими путями. Нимало не собираясь опровергнуть это положение, мы хотим его уточнить и проверить, и, в идеале, найти случаи, когда древняя этимология, созвучие, наоборот, является исходной точкой и толчком для мысли.

Этимология распространена по указанным текстам неравномерно. Как непредвзятое рассмотрение источников, так и современная литература, с особенной четкостью А. А. Лонг⁴ и Г. У. Мост⁵ – рисуют такую картину: чем меньше у автора этимологий, тем больше он нацелен на задачу собственно аллегорического истолкования Гомера, а чем чаще он предается этимологизацией, тем скорее предметом его исследования будет Гесиод, изобилующий именными списками. К тому же значительная часть этих списков семантически прозрачна, что заставляет искать семантику и в оставшейся половине. Именно это, второе направление мысли можно было бы называть толкованием мифа в узком смысле слова, мифа, а не литературы, что и делает Лонг. Но необходимым посредником между древним исследователем и этим «мифом самим по себе», противопоставленным гомеровской поэзии, обычно оказывается гесиодовская поэзия. В пределе можно даже было бы представить аллегорическое толкование и этимологизирование имен богов двумя разными традициями, подошедшими в стоицизме к сращению, но так окончательно и не скрестившимися. Указанное различие базируется в основном на двух дошедших целиком сочинениях: Гераклите и Корнута. Мы попробуем проследить его на фрагментах более ранних аллегористов⁶.

В самом деле, два первых известных персонажа истории аллегорического толкования мифов занимались только Гомером. Все, что мы знаем о Феагене из Регия – это то, что этот основатель европейской филологии (примерно так называет его схолиаст Дионисия Фракийского⁷), толковал аллегорически «битву богов» (XX – XXI песни «Илиады»). Хотя текст схолии можно понять и так, что приведенная трактовка этой сцены не принадлежит Феагену лично, но просто типична для традиции, основателем которой считается он, все же приведем его. Изложив общие принципы физической, четырехэлементной аллегории, схолиаст переходит к конкретике:

F 2 DK (= schol. Hom. B ad Y 67): ...μάχας δὲ διατίθεσθαι αὐτόν, διονομάζοντα τὸ μὲν πῦρ Απόλλωνα καὶ Ἥλιον καὶ Ἥφαιστον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδάωνα καὶ Σκάμανδρον, τὴν δ' αὖ σελήνην Ἄρτεμιν, τὸν ἀέρα δὲ Ἥραν καὶ τὰ λοιπά. ὁμοίως ἔσθ' ὅτε καὶ ταῖς διαθέσεσιν ὀνόματα θεῶν τιθέναι, τῇ μὲν φρονήσει τὴν Ἀθηναίαν, τῇ δ' ἀφροσύνην τὸν Ἄρεα, τῇ δ' ἐπιθυμίαι τὴν Ἀφροδίτην, τῶν λόγων δὲ τὸν Ἑρμῆν, καὶ προσοικειοῦσι τούτοις· οὗτος μὲν οὖν <ὁ> τρόπος ἀπολογίας ἀρχαίος ὡν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ρηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὀμήρου, τοιοῦτός ἐστιν ἀπὸ τῆς λέξεως.

¹ Ср. Протопопова И. А. Философская аллегория, поэтическая метафора, мантика: сходства и различия // Труды РАН. Вып. 1. М., 2004.

² Buffière F. Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris, 1956. P. 60.

³ Most G. W. Op. cit. P. 2027. *Cornutus has a methodology for analyzing his data, it is not allegory (to which he never refers), but etymology* – Long A. A. Op. cit. P. 53.

⁴ Long A. A. *Stoic Readings of Homer // Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epics Earliest Exegetes* / Ed. by R. Lamberton & J. J. Keaney. Princeton, 1992. P. 41–66.

⁵ Most G. W. *Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. 2.36.3 (1989). P. 2015–2065.

⁶ Терминологической проблемы «ὀνόματα ἢ ἀλληγορία» мы не касаемся.

⁷ F 1a DK.

[Гомер] изображает битвы, называя огонь Аполлоном, Гелиосом и Гефестом, воду Посейдоном и Скамандром, луну Артемидой, воздух Герой и так далее. Подобным образом иногда он и сстояниями [духа] дает имена богов, разумение называя Афиной, неразумие Аресом, возжелание Афродитой, речь Гермесом, – [ведь] они изначально сродны. Таков этот способ оправдания, весьма древний и [восходящий] к Феагену из Регия, который первым написал о Гомере, – он [исходит] из способа выражения.

Таким образом, мы не знаем, какова была аргументация отождествлений Феагена. Однако, если верить постоянству традиции, о котором говорит и схолиаст, то мы можем обратиться к толкованию битвы богов Гераклитом (55–59). Оно совпадает с приведенным кроме некоторых деталей: Аполлон – не просто огонь, но солнце, Афродита – не ἐπιθυμία, возжелание, но ἀκολασία, распущенность, безнаказанность. Гераклит прибегает к этимологии спорадически, может привести ее, но не остановить на ней внимания, и в основном использует ее там, где не находит других оснований отождествления. Ни нам, ни ему не нужна этимология, чтобы увидеть в Посейдоне и Скамандре воду, в Гефесте огонь, в Аполлоне и Артемиде солнце и луну, в Афине и Аресе благоразумие и безрассудство и т.п. Хотя этимологизированное имя Гермеса от ἐριγυεύω (или иначе) достаточно распространено, все же отождествление бога-вестника с речью также держится не на этимологии. Зато в фигуре Геры мы не видим ничего общего с воздухом, и ее совершенно устойчивое в традиции отождествление с этим элементом, повидимому, держится только на не менее устойчивой этимологии ΗΡΑ/ΑΗΡ¹ и на необходимости объяснить странный гомеровский миф о подвешенной Гере (O 18 sq.). Но и здесь этимологической аргументации Гераклит предпочитает смысловую: воздух, дескать, есть элемент мягкий и будто бы женственный (15, 3). Наконец, о Лето мы вообще знаем слишком мало, чтобы начинать толкование с какой-то черты ее образа; и вот тут, когда необходимо найти антагониста Гермесу-языку, Гераклит открыто и подчеркнуто обращается к этимологии, – Ἀτρώ οἰοεὶ Ἀτρώ, – и толкует ее как забвение и молчание.

Пожожа тактика обращения к этимологии комментатора Дервенийского папируса. Явная этимология дана в его комментариях дважды: имя Крона объясняется как κροῦόντα τὸν Νοῦν πρὸς ἄλλη[α], Ум, сталкивающий [вещи] друг с другом (col. 10 l. 7), а Δηώ, эпиклеса понятию как земля Деметры, толкуется: ὅτι ἐδη[ώθη] ἐν τῇ μείξει, потому что она разрывается в смешении (col. 19 l. 13). В первом случае нет ясного основания отождествлять Крона с Умом, во втором обнаруживается редкое имя собственное, нуждающееся хоть в какой-нибудь трактовке.

Метродор из Лампсака предложил вариант аллегорической интерпретации Гомера (F 4 DK), звучащий наиболее непривычно, совершенно не нашедший последователей и даже названный Татианом самым глупым (F 3 DK). Удобно предполагать, что ученик Анаксагора находился под влиянием его учения об Уме-Νοῦς'е, совершенно отдельном от организуемых им вещей, и разработал интерпретацию Гомера, в которой νοῦς-смысл в наибольшей степени отделен от его словесного выражения. Такая интерпретация и наиболее подходит к термину ὑπόνοια, смысл, находящийся под [словами], которым тогда обозначали аллегорическое толкование. В таком случае Метродору и не пристало пользоваться этимологией, которая как раз связывает форму и смысл слов в органическое целое, и, хотя у нас нет возможности доказать, что он ею не пользовался (тогда как обратное может быть доказано обнаруженными фрагментами его сочинения), все же вероятность этого велика. В самом деле, в отличие от всех привычных пониманий, Метродор вовсе не богов считал внешними по отношению к человеку природными феноменами, но героев: Агамемнон есть эфир, Ахилл – солнце, Гектор – луна, Елена – земля, а Парис – воздух. Основания интерпретации очевидны и несколько не нуждаются в этимологии: Агамемнон есть эфир, потому что он выше всех, Ахилл и Гектор – главные «светила» двух противоположных лагерей (и Ахилл

¹ Однако никак нельзя согласиться со Сьюзен Левин (Levin S. Op. cit. P. 54), что уже «Гомер производит имя Геры от ἀήρ» в E 775-6 и тем более Z 282.

ярче), за Елену, как за землю, идет война, а покоится она в объятиях Париса-воздуха. Боги же, в полном разрыве с традиционным мифологическим пониманием, трактуются Метродором не как внешние по отношению к человеку силы, но как внутренние органы: Аполлон это желчный пузырь, а Деметра и Дионис – печень и селезенка. Как бы ни были неясны основания этой интерпретации¹, нам кажется, что они не были этимологическими.

Не разбирая здесь посвященную этимологии часть платоновского «Кратила», отметим, что связь этимологизирования с генеалогией гесиодовского образца прослеживается в ней несомненно (396а – 409б). Не затрагивая и вопроса об источниках этого корпуса этимологий или этой традиции и о возможной связи с Гераклитом, мы сразу перейдем к фрагментам стоиков и обнаружим картину, сходную скорее с «Кратилом», чем с досократической аллегорезой. Главный объект их толкования – «Теогония» Гесиода, а редкие имена, которыми она изобилует, систематически этимологизируются.

Как кажется, уже у Зенона был последовательный разбор «Теогонии»: четыре гесиодовских первоначала он толковал как четыре элемента, причем Хаос понимал как воду, сопоставляя с *χέεσθαι*, *литься* (SVF I 103); Гея, конечно, земля; Эрот – это огонь, без этимологии (или она не сохранилась?), но по понятной метафорической связи (SVF I 104, 105); а Тартар, который Гесиод к тому же называл *ἡερόεντα*, *темным* (букв. – *воздушным*), это воздух, который все время возмущается (*ταράττειν*) ветрами (sch. Hes. Theog. 119)². Киклопов (букв. *круглоглазых*) Зенон объяснял как *круговые, циклические* (*ἐγκύκλιος*) *обращения* (*περιφοράς*): *ведь в некоторое время были циклические обращения огня и воздуха* (*ἐν χρόνῳ γάρ τιμ ἐγένοντο ἐγκύκλιοι περιφοραὶ τοῦ πυρός καὶ τοῦ ἀέρος*, SVF I 118). Вероятно, следует признать, что физический смысл объяснения нам неясен³. Список имен титанов Зенон также подверг этимологизации (SVF I 100), начав с объяснения Коюс как диалектного *ποῖος*, *какой*, и поняв его как качественное различие (возникающий стихий?). Многочисленные, ведущие к физической аллегории этимологии гесиодовских имен и мифов включены и в собрание фрагментов Хрисиппа (SVF II 1084–1100).

Стоики этимологизируют и имена тех богов, которых можно свести к стихиям без этимологии: Посейдон, потому что он *πέσιν ἀναπέμπειν τῷ δάει, ἥγουν τῷ ἡλίῳ*, *посылает титые светочу, то есть солнцу* (этимология Зенона, SVF I 121; имеется в виду распространенное в греческой натурфилософии и закрепленное стоиками представление, что солнце «питается» испарением моря), и имена, понятные сами по себе (Эвтерпа от *ἐπιτερπής*, этимология Хрисиппа, SVF II 1099). Также и в трактате Корнута изобилует всеми этими видами этимологии.

Перечислим их: 1) этимология понятного имени, 2) этимология непонятного имени, носитель которого обладает чертами, позволяющими истолковать его и без этимологизирования, 3) этимология непонятного имени, о носителе которого мы ничего, кроме этого имени, не знаем. Толчком к этимологизации первого типа мы можем считать либо привычку к этому занятию, либо убеждение в его философской значимости; толчок к этимологии второго типа – желание, иногда необходимость, соотносить имеющийся мифологический и литературный образ с некой системой знаний. Только в третьем случае толчком, исходной точкой является само имя – но не его звучание, а его непонятность, неизвестность его носителя и, опять-таки, желание вписать его в некую систему. Можно ли найти случаи, в которых само созвучие, суть древней этимологии, было бы толчком к осмыслению, а не использовалась для него?

¹ Метафора совершенного государства как здорового организма (RE s.v. Metrodorus)?

² Арним не включает в свое собрание (потому в схолиях в этом месте нет имени Зенона), но связь кажется очевидной. Может быть, именно здесь можно искать объяснение тезису Зенона, что «Гомер одно говорит согласно истине, а другое – мнению (*δόξα*, SVF I 274): элементы, названные прямо, как земля – это сказано «согласно истине», а названные аллегорически – согласно мнению?»

³ В русском переводе пропущено (Фрагменты ранних стоиков / Перевод и комментарии А. А. Столярова. М., 1998. Т. 1. С. 60).

Для того, чтобы слово оказалось впереди мысли, нужна работа с фиксированным текстом, и, может быть, искомыми случаями можно считать примеры филологической работы основателей стоической школы, особенно Клеанфа. В его наследии есть примеры вполне традиционной для стоиков этимологии (второго типа, по приведенной выше схеме): Ферсефону Клеанф объяснял как $\delta\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\nu\ \phi\epsilon\rho\acute{\sigma}\mu\epsilon\nu\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \phi\alpha\nu\epsilon\upsilon\acute{\beta}\mu\epsilon\nu\ \tau\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, *пневму, содержащуюся в плодах и гибнущую в них*. Но есть и два примера того, как Клеанф обращается к Гомеру, а не к Гесиоду, и не к именам собственным, а к нарицательным, и вообще будто бы предлагает филологическую контексту – но на самом деле мы имеем дело с аллегоризирующей этимологией.

Клеанф сопоставлял $\acute{\omicron}\lambda\omicron\acute{\omicron}\phi\rho\omega\nu$, букв. *с гибельными мыслями*, эпитет Атланта в «Одиссее» (α 52), и $\acute{\omicron}\lambda\omicron\acute{\omicron}\phi\rho\omega\nu$, *мыслящий о целом* (SVF I 549), и таким образом понимал миф о том, как он *неутомимо* (это реальная этимология имени *Атлант*, от $\acute{\alpha}$ - $\tau\lambda\acute{\alpha}\omega$) держит небосвод, как неуспынное попечение мирового разума-пронои о вселенной ($\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\lambda\omega\nu$). Неясно, предлагал ли он, как филолог, на самом деле читать в этой строке Гомера $\acute{\omicron}\lambda\omicron\acute{\omicron}\phi\rho\omega\nu^1$, или же, как этимолог, предлагал понимать $\acute{\omicron}\lambda\omicron\acute{\omicron}\phi\rho\omega\nu$ *будто бы* ($\sigma\acute{\iota}\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}$, $\acute{\omega}\varsigma$, говорят греческие этимологи, *quasi*–латинские) $\acute{\omicron}\lambda\omicron\acute{\omicron}\phi\rho\omega\nu$. Неясно и то, делал ли он различие между этими понятиями.

Однако если эта этимология еще похожа на толкование непонятных имен у Гесиода (неясно, почему Атлант назван *имеющим гибельные мысли*, и применение к нему этого эпитета – $\eta\alpha\rho\alpha\varsigma\ \iota\epsilon\theta\epsilon\mu\epsilon\omicron\nu$), то другая явно исходит из чистого созвучия, а не из необходимости комментария. Это предложение Клеанфа молитву Ахилла из «Илиады»

$Z\epsilon\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\alpha\ \Delta\omega\delta\omega\nu\alpha\acute{\iota}\epsilon\dots$ (Π 233)

Зевс, владыка Додонский...

как

$Z\epsilon\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\alpha\delta\omega\delta\omega\nu\alpha\acute{\iota}\epsilon\dots$

(примерно: *Зевс владыкадодонский...*),

потому что $\tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\eta\varsigma\ \gamma\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\alpha\theta\upsilon\mu\acute{\iota}\omega\mu\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\epsilon\rho\alpha\ \delta\acute{\iota}\alpha\ \tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\delta\omicron\sigma\iota\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\delta\omega\delta\omega\nu\alpha\acute{\iota}\omicron\nu\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, *испаряющийся от земли воздух из-за своего выделения* ($\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\delta\omicron\sigma\iota\varsigma$, от глагола $\acute{\alpha}\nu\alpha\delta\acute{\iota}\delta\omega\mu\iota$) *является $\acute{\alpha}\nu\alpha\delta\omega\delta\omega\nu\alpha\acute{\iota}\omicron\nu$ (непереводимо – Д.Т.: SVF I 535)*. Имеется в виду уже упоминавшееся стоическое учение о круговороте элементов: часть земли переходит в более разреженное состояние.

Следующие обстоятельства убеждают нас в том, что именно созвучие подтолкнуло Клеанфа к этой филологической, этимологической и натурфилософской операции. И вокатив $\acute{\alpha}\nu\alpha$, и Додона появляются в «Илиаде» еще и не нуждаются в объяснении, т.е. филологической необходимости в этом нет. Нет и философской необходимости, которая заключается в том, чтобы истолковывать Зевса как элемент системы; ведь как элемент системы Зевс является огнем, а здесь Клеанф получает воздух. Воздух можно называть Зевсом, потому что все стихии – формы пневмы и могут быть названы Зевсом (ср. гимн самого Клеанфа и начало поэмы Арата), но необходимостью, заставляющей этимологизировать, как в случае с 4-мя элементами зеноновской трактовки Гесиода, здесь нет. Проведя эту этимологически-аллегорическую процедуру, Клеанф получил результат не необходимый, не запланированный заранее, и, вполне возможно, новый для его системы.

Наконец, окончательно убеждает нас в том, что толчком для Клеанфа служило именно созвучие, то, что в другой строке «Илиады», начинающейся с $Z\epsilon\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\alpha$, молитве Менелая (Γ 351) нельзя не услышать все слово $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\delta\omicron\sigma\iota\varsigma$, ключевое для рассуждения Клеанфа:

$Z\epsilon\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\alpha\ \delta\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\acute{\iota}\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota\dots$

Зевс-владыка, дай отплатить...

¹ Ср. у Корнута р. 48 l. 15 Lang.

Поэтому приводящий эту анекдотическую конъектуру Плутарх безусловно убежден, что Клеанф смеется и прикадывается дурачком (καταειρωνεύεται ... προσποιούμενος) и резонно называет *идуткой*, παιδία, этот начинающийся с каламбура ход мысли, который через 400 лет Прокл в комментарии на «Кратыла»¹ назовет превосходящей логику Аристотеля *высшей диалектикой* и уподобит принесенному Прометеем огню, вряд ли помня при этом о стоической огненной пневме.

**БИБЛЕЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ
В БАШКИРСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ «УРАЛ-БАТЫР».
ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА.
ЧАСТЬ 1**

Протоиерей Роман Хабидуллин

1. Вступление

Знаменитый башкирский поэт Мустай Карим писал: «Узнавание – залог понимания. Одного человека спросили: “Когда ты ощущаешь себя счастливым?” Он ответил: “Когда меня понимают”»². Представляется, что эти слова удивительно точно указывают на то искомое в общении людей, которое действительно является условием понимания друг друга – «узнавание – залог понимания». На самом деле, мы можем понять другого лишь тогда, когда узнаем в нем нечто знакомое, а значит и понятное для себя. Очевидно при этом, что темами, порождающими такое узнавание между носителями культур и вероисповеданий, могут и должны быть не только экология, воспитание детей и молодежи, внешняя политика и терроризм, но и вопросы может быть менее актуальные, но не менее глубокие и мировоззренческие.

В свете сказанного знакомство с культурным наследием башкир подсказывает нам интересную тему. Обращение к ней подтверждает слова, произнесенные в 2002 году на X Международных Общеобразовательных Рождественских Чтениях: «принципиально важным представляется нам также диалог народных культур, хранящих бесценные сокровища фольклора и глубинной мифологической памяти народов. Именно народные культуры свидетельствуют, что душа человеческая по природе христианка. В них действительно нет материала для межнациональной розни и политических распрей»³.

Одним из признанных сокровищ башкирской культуры является «Урал-батыр» – кубайр (героическая песнь – эпос с мифологической основой⁴). С точки зрения исследователей башкирской культуры, он является «основополагающим текстом для всей башкирской культуры»⁵. Действительно, для башкирского народа связь с древними историческими преданиями всегда была актуальна. И хотя в настоящее время чтение нараспев башкирских эпосов ушло, видимо, из семейного обихода, тем не менее, башкирские предания остаются до сих пор основой башкирского народного духа и прежде всего это касается «Урал-батыра».

Корни этого эпоса уходят в глубокую древность, а его сюжеты и темы перекликаются с сюжетами и темами знаменитых эпических произведений других народов. В научной литературе имеется целый ряд высказываний о сходстве отдельных элементов башкирского кубайра «Урал-батыра» с мотивами шумерского эпоса о Гильгамеше, герой которого отправляется в

¹ Procl. in Cratyl. 2.

² Мустай Карим. Залог понимания // Памятники отчества. 1997. № 38 (2). С. 8.

³ Ниситин В. А. От диалога конфессий к диалогу культур.

⁴ Надршина Ф. Великое творение народа // Урал – батыр. Башкирский народный эпос. Уфа. 2003. С. 28.

⁵ Абдуллин А. Культура и символ. Уфа, 2001. С. 85.