Плутарх

ЗАСТОЛЬНЫЕ БЕСЕДЫ

Великие мыслители

Великие мыслители

Плутарх

Застольные беседы

«Алгоритм»

ББК 87.3

Плутарх

Застольные беседы / Плутарх — «Алгоритм», — (Великие мыслители)

Плутарх (ок. 46 – 120 гг. н. э.) – древнегреческий писатель-моралист, историк и общественный деятель. Пользовался большой популярностью и занимал ведущее место в кругу друзей и учеников, образовавших небольшую академию, которая просуществовала еще около ста лет после его смерти. Плутарх получил всемирную известность благодаря своим «Сравнительным жизнеописаниям» – биографиям выдающихся исторических деятелей Греции и Рима от мифических времен и почти до своего времени. А его философские сочинения и произведения по различным отраслям науки объединены под общим заголовком «Моралии». В настоящем издании представлены «Застольные беседы» Плутарха, где в девяти книгах даются его непринужденные рассуждения о самых разнообразных предметах: об удобоваримости пищи, о числе муз, о видах танцев и т д., причем все они переплетаются с обильными и удачными цитатами из поэтов и прозаиков.

ББК 87.3

© Плутарх
© Алгоритм

Содержание

Плутарх, очерк жизни и творчества 6
Книга первая 29
Вопрос I 30
Вопрос II 33
Вопрос III 37
Вопрос IV 38
Вопрос V 41
Вопрос VI 43
Вопрос VII 45
Вопрос VIII 46
Вопрос IX 48
Вопрос X 50
Книга вторая 52
Вопрос I 53
Вопрос II 59
Вопрос III 60
Вопрос IV 63
Вопрос V 64
Вопрос VI 66
Вопрос VII 67
Вопрос VIII 68
Вопрос IX 69
Вопрос X 70
Книга третья 72
Вопрос I 73
Конец ознакомительного фрагмента. 76
Комментарии

Плутарх
Застольные беседы

© ООО ТД «Издательство Мир книги», 2010
© ООО «РИЦ Литература», состав, 2010

* * *

Плутарх, очерк жизни и творчества

[1]

Биография Плутарха весьма скудна и может быть изучаема по преимуществу на основании сочинений самого же Плутарха, в которых он нередко делится с читателем воспоминаниями из своей жизни.

Прежде всего, в точности совершенно неизвестны годы его жизни, и представление о них можно получить только из косвенных данных. Согласно этим косвенным данным, можно с полной уверенностью утверждать, что Плутарх родился в конце 40-х гг. I в. н. э. и умер в промежутке 120– 125 гг., то есть прожил всего около 75 лет. Отец его был, несомненно, зажиточный человек, но он не был аристократом. Он обладал некоторой образованностью и даже занимался философией. Это дало возможность Плутарху рано приступить к школьным занятиям и еще в юном возрасте стать высокообразованным человеком. Не будучи аристократом, Плутарх не возводил свой род к слишком большой старине и не приводил никаких знаменитых героев из своих предков. Известно только, что его прадед был свидетелем жестокостей солдат Антония в борьбе этого вождя с Октавианом. Но в какой должности был этот прадед – неизвестно. По-видимому, весь род Плутарха всегда принадлежал к классу образованных людей, любителей литературы, мифологии и разного рода преданий и легенд как вообще из истории Греции и Рима, так, в частности, из истории родного города Плутарха – Херонеи.

Этот городок, Херонея, всегда был довольно захолустным и малопопулярным местом. Но была одна историческая дата, благодаря которой этот городок прославился навсегда. Дело в том, что в 338 г. до н. э. при Херонее произошло то знаменитое сражение греков с македонянами, в результате которого греки потерпели окончательное поражение, и Греция навсегда осталась в подчинении македонским и последовавшим за ними властителям. Греческая область Беотия, где находилась Херонея, никогда не славилась своей культурой или высокими нравами. Населявшие ее эолийцы всегда отличались большой свободой в нравственном отношении, склонностью к несдержанной и чувственной жизни, а также грубостью и жестокостью. Надо полагать, что культурная обстановка детства Плутарха и строгость нравов в его семье были причиной того, что Плутарх оказался человеком довольно далеким от этих отрицательных сторон окружавшей его общественности и даже прямым моралистом, который активно боролся с такими чертами.

Из юности Плутарха до нас дошел только один эпизод, получивший громкую известность, но не имевший значительных последствий. В 66–67 гг. император Нерон был в Греции и в Дельфах присутствовал при религиозно-философских беседах, в которых участвовал учитель Плутарха Аммоний, а с этим последним и сам Плутарх. Философ в течение всей своей жизни помнил решение Нерона дать полную свободу Греции, в результате чего стала опять бурлить общественная жизнь в ее отдельных областях и городах на манер давно прошедших времен греческой классики. Правда, это нероновское торжественное «освобождение» оказалось пустой шумихой, потому что вскорости оно было целиком отменено Веспасианом, который боялся, что такие фантастические свободы приведут к неугодным для Рима политическим результатам. В период пребывания Нерона в Греции Плутарху было уже не менее 16–17 лет.

Говоря о раннем периоде жизни Плутарха, можно упомянуть еще о его двух братьях, которых он горячо любил, один из них был даже философом из школы Аристотеля. Теме братской любви Плутарх в свое время посвятил целый трактат. И вообще все сведения и о раннем, и о зрелом, и о старом Плутархе носят весьма возвышенный характер, который на современного исследователя-скептика может производить даже впечатление какой-то наро-

читости или преувеличенности. Все представители его семьи обязательно образованны и культурны, обязательно высоки духом и отличаются безупречным поведением. О своей жене Тимоксене Плутарх нередко говорит в своих сочинениях, и всегда говорит в самом высоком тоне. Она была не только любящей женой, но ей претили разные женские слабости вроде нарядов, хотя бы эти наряды и были приняты у тогдашних женщин при посещении храмов, жертвоприношений и театров. Ее любили за простоту нрава, за естественность поведения, за ее умеренность и внимательность.

У Плутарха было четыре сына и одна дочь, которая, как и один из сыновей, умерла в младенческом возрасте. Плутарх настолько любил свою семью, что посвящал ее членам даже свои сочинения, а по случаю смерти дочери он написал нежное и возвышенное утешительное послание к собственной жене. Неудивительно, что жена Плутарха, как и он сам, тоже была посвящена в таинство Дионисий. И вообще сведения о семейных отношениях Плутарха настолько возвышенны, что можно верить Плутарху в тех его словах, где он говорит об отсутствии всяких ссор с женою в течение всей жизни.

Говорится о многих путешествиях Плутарха, несомненно расширявших его и без того обширные умственные горизонты. То, что Плутарх, как представитель науки и философии, бывал в Александрии, центре тогдашней образованности, куда съезжалось много ученой публики, – это ясно само собой. И то, что такой пламенный патриот, как Плутарх, получал образование также и в Афинах, – это тоже вполне естественно. В Афинах он был много раз и даже был почтен гражданством леонтийской Филы в Аттике. Он даже чуть было не попал в руководители Платоновской Академии. Бывал он и в Элевсине, знаменитом афинском пригороде, где совершались популярные во всем греческом мире мистерии. Бывал он, конечно, и в Спарте, богатой для тогдашнего историка своими традициями и преданиями, и в Платеях, где уже несколько столетий праздновалась известная победа греков над персами, и в Коринфе, у Фермопил. Два раза он бывал и в Риме, где, между прочим, читал публичные лекции и приобрел много друзей. Говорили и о том, что он будто бы воспитывал и обучал Траяна, хотя точных сведений об этом не имеется. Имеются сведения о посещении им и других исторических мест Италии. Добрался он и до малоазиатских Сард. Его многочисленные разъезды объяснялись необходимостью для него как для историка собирать исторические материалы в разных местностях Греции и Рима, а также его лекционной деятельностью и выступлениями на философские, исторические и особенно моральные темы. Имеются сведения о его моральной авторитетности, заставившей многих его слушателей обращаться к нему за советом в своих нравственных трудностях.

Больше всего, однако, Плутарх любил свою родную Херонею, где вначале он даже занимал должность надзирателя за общественным порядком в городе и за городским строительством В дальнейшем в той же Херонее он занимал должность архонта-эпонима. Должность эта была самой высокой в городе, с разнообразными функциями организационно-общественного, организационно-бытового, юридического, судебного и филантропического характера. Был он распорядителем при жертвоприношениях и следовавших за ними играх. Но под конец жизни Траян пожаловал ему ни больше ни меньше как звание консуляра. И возможно, он был даже прокуратором всей Греции, так что в его подчинении оказалась вся греческая администрация. Насколько Плутарх относился к этой должности деловым образом и насколько это было для него только почетным званием, судить трудно. И это тем более потому, что в старости он стал жрецом знаменитого Дельфийского святилища Аполлона, причем известно, что в этой должности он был много лет.

Наконец, что касается биографии, то имеются сведения об основанной им в Херонее философско-нравственной школе и даже указываются малоизвестные нам имена его учеников.

Даже если исключить подложные и сомнительные сочинения Плутарха, все же список вполне достоверных и притом дошедших до нас сочинений является, по сравнению с другими писателями, огромным. До нас дошли, во-первых, сочинения историко-философского характера: два сочинения о Платоне, шесть – против стоиков и эпикурейцев. Кроме того, имеются сочинения, посвященные проблемам космологии и астрономии, психологии, этики, политики, семейной жизни, педагогики, антикварной истории. Плутарх написал несколько трактатов религиозного и религиозно-мифологического содержания. Большую ценность представляют его сочинения, посвященные Дельфийскому оракулу. Помимо рассыпанных повсюду теоретических и исторических художественных тем, у Плутарха был и специальный трактат о музыке. Особенно нужно выделить его сочинения моралистического содержания, где он анализирует такие, например, человеческие страсти, как сребролюбие, гневливость, любопытство. Если иметь в виду вообще все сочинения, где разрабатывается у Плутарха моралистическая тематика, их придется насчитать больше двух десятков. К весьма сложным по своей тематике можно отнести застольные и пиршественные беседы, составляющие, можно сказать, особый литературный жанр, а также собрания изречений.

Все эти сочинения представляют собой один общий раздел, обыкновенно носящий малопонятное название Moralia. В этом разделе моральные сочинения, правда, представлены очень широко, и без этой морали у Плутарха не обходится почти ни один трактат. Тем не менее указанное общее название огромного раздела сочинений лучше понимать как указание на проблемы вообще человеческой мысли и жизни. К этому же типу сочинений необходимо относить и филологические комментарии к Гомеру, Гесиоду, Арату, Никандру, дошедшие до нас только в отрывках.

Особый раздел сочинений Плутарха, и тоже огромный, тоже весьма популярный во все века, и, может быть, даже более популярный, чем Moralia, – это «Сравнительные жизнеописания». За небольшим исключением Плутарх брал здесь одного греческого героя, а другого – римского, потому эти попарные жизнеописания он и назвал «Сравнительные жизнеописания». В полном смысле параллельных жизнеописаний до нас дошло сорок шесть, и четыре жизнеописания – единоличные. Кроме того, восемь жизнеописаний до нас не дошло. Характер жизнеописаний по своему стилю и по своей методике чрезвычайно сложен, как и все то, что писал Плутарх. Здесь можно найти и строго исторические данные, и моралистику, и увлечение искусством портрета, и философию, и беллетристику.

Все это огромное литературное наследие Плутарха по своим размерам превышает то, что осталось от самых плодовитых греческих писателей. Тем более внимательно и тщательно необходимо стараться найти правильную ориентацию во всех этих пестрейших проблемах мировоззрения и творчества Плутарха.

Творчество Плутарха ввиду своей оригинальности, разнообразия и обширных размеров является предметом весьма нелегким не только для исследования, но также и для простого фактического обозрения. Особенно трудно это делать в рамках краткого очерка. Можно наметить разве только некоторые тенденции этого творчества, которые могут принять совсем другой вид в условиях более пространного анализа. Кроме того, даже и для краткого очерка является научной необходимостью ориентировать Плутарха не только вообще в истории зарубежной литературы, но и в пределах одной только античной литературы, без чего, однако, всякая характеристика Плутарха рискует оказаться слишком общей и чересчур банальной.

Плутарх – это писатель античной литературы. Но что такое античная литература? Всем известно, что античность вырастала на первых двух социально-исторических формациях, сначала на общинно-родовой и впоследствии – на рабовладельческой. Однако мало кто умеет связывать античную культуру с этими двумя формациями. Тем не менее связь эта и безусловная и очевидная.

Обе указанные формации не дают полного простора для развития личности и общества. И личность, и общество оказываются здесь слишком связанными с чисто физическим использованием человеческих возможностей, что, однако, является не только недостатком античной культуры, но также и ее большим преимуществом. Произведения античной культуры уступают произведениям новоевропейской культуры своей недостаточной научной разработкой и отсутствием полной свободы для рассудочных построений. Но, с другой стороны, античность превосходит Новое время простой наглядностью и конкретно-жизненным подходом ко всей действительности человека и природы. Об этом убедительно рассуждает Энгельс, и подобная характеристика античной культуры является для нас аксиомой.

Но если поставить конкретный вопрос о содержании античного мировоззрения, то этот физически-человеческий подход приводил к такому же человеческому, то есть и разумному и одушевленному, но в то же время и чисто физическому обоснованию всей действительности на путях особого рода *космологии.* Античные люди признавали основой всего видимый, слышимый, осязаемый и вообще чувственно-ощущаемый космос, то есть неподвижную землю и над ней огромный небесный свод с его правильным движением небесных светил и с красотой вечно-неизменного, хотя в то же самое время и вечно-подвижного мироздания. Не одни античные материалисты считали все человеческое только произведением материального и правильно-подвижного космоса, но и идеалист Платон тоже считал необходимым для правильного устроения человеческой души вечное и нерушимое, всегда гармоничное подражание движениям небесного свода. Живой, одушевленный, разумный, но обязательно чувственно-материальный космос – вот чем богата античная философия и вообще античное мировоззрение. И это навсегда наложило на все античное мировоззрение печать резких, но в то же время живых очертаний, то есть печать архитектурно-скульптурного понимания всей действительности.

Однако в таком прямолинейном и принципиальном виде античная космология могла быть мировоззрением только весьма суровым и далеким от реальных потребностей человеческого субъекта. И такой прекрасный и в то же время такой суровый космос был достоянием далеко не всех периодов античного мировоззрения. В своей объективной разработке он представлен перед нами в те века античной культуры, которые обычно считаются античной *классикой* и которые определяли собой время приблизительно VI–IV вв. до н. э. Уже в IV в. обозначились черты распадения того греческого полиса, в пределах которого развивалась древнегреческая классика. А полис этот распадался ввиду прогрессирующего развития частной инициативы, требовавшей для себя и для своего производственного размаха уже обширных военно-монархических организаций, начало которым и положил Александр Македонский, завоевавший прежде всего Грецию, а в дальнейшем и все другие страны, вплоть до Индии. Для образования таких империй одинаково были необходимы и огромная частная инициатива, то есть углубленное развитие отдельного человека, и огромные просторы, которые обеспечивали достаточно обширное развитие его индивидуальных способностей.

С конца IV в. до н. э. начинается та обширная эпоха, которая в науке называется не эпохой эллинства, но эпохой *эллинизма,* то есть такой эпохой, когда и многочисленные завоеванные народы, и сама Греция создавали заново культуру классики, внося в нее именно эти недоставшие прежде классике элементы субъективистского развития. Термин «эллинизм» одни понимают очень узко, относя его только ко времени III–I вв. до н. э. Другие называют эллинизмом вообще все века античного мира после падения древнегреческой классики и до наступления Средних веков в V–VI вв. н. э. Нужно сказать, что такая историческая терминология всегда будет условной; и мы едва ли погрешим, если III–I вв. до н. э. будем считать ранним эллинизмом, а I–V вв. н. э. – поздним эллинизмом. С этой точки зрения Плутарха, очевидно, нужно относить к самому началу позднего эллинизма.

Эллинизм есть личностное воспроизведение суровообъективистских идеалов греческой классики. Но это значит, что субъект, выдвинутый в эллинизме на первый план как социально-историческая сила, отнюдь не мог воспроизвести и воплотить в себе всю древнюю историю, отошедшую в далекое прошлое. Этим далеким прошлым он овладевал только постепенно и окончательно овладел им в конце античной истории, который по этому самому и оказался эпохой максимальной общественно-политической и философской реакции. При этом характерный для эллинизма субъективизм ни в коем случае нельзя понимать на новоевропейский лад. Античный человек, воспитанный на объективной и притом даже чувственно-материальной космологии, никогда не мог отказаться от нее целиком, а мог только по-разному ее интерпретировать на основании то одной, то другой способности человеческого субъекта. Объективная космология никогда не умирала в античном мире. Но античный субъект в разные времена мог по-разному ее интерпретировать, выдвигая в ней то одни, то другие стороны. Это ни в какой мере не было разрушением старого объективизма, а было только постепенным переводом его на рельсы того или иного человеческого понимания.

Что такое *ранний эллинизм?* Это была первая попытка понять объективную космологию интимно-внутренне, аффективно-интимно, психологически-свободомысленно. Это свободомыслие, конечно, было весьма разнообразным. Человеческий субъект, пожелавший видеть во всем отражение своей интимной жизни, стал рисовать эту жизнь тоже весьма разнообразно, но всегда с моментом человеческой пережитости и внутренней прочувствованности. Стоит только сравнить суровых героев Эсхила и Софокла, например, с красивыми, изящными и всегда претендующими на интимность пастухами Феокрита. В период этого раннего эллинизма зарождается бытовая комедия, сентиментальные и романтические образы, авантюрные и даже фантастические представления. Зарождается непреклонный и твердокаменный характер стоического философа, желающего охранить свою личность и ее внутренний покой от неимоверно разросшихся просторов тогдашней культурно-социальной жизни. Только в этот период и могла зародиться такая школа, как эпикурейская, которая тоже стремилась оградить отдельную интимно-чувствующую личность от суровых требований разраставшихся империй.

Но это был именно первый период эллинизма, когда человеческий субъект, впервые противопоставивший себя космическому целому, еще не мог всю эту космологию перевести на язык субъективных переживаний. Выдвигая на первый план в объективном космосе то, что было необходимо для охраны своего субъективного и углубленного самочувствия, мыслитель этого времени и в самой природе подчеркивал только то, что ему нужно было для охраны субъекта. Так, стоики восстановили Гераклита с его первоогнем, с бесконечными перевоплощениями этого первоогня и с той закономерностью этих перевоплощений, которую уже и Гераклит называл логосом. Но у стоиков этот логос был интеллектуально-продуманным и доведенным до грамматически точной системы. А такой логос, выдвигаемый в космосе, уже не мог быть всесильным, каким он был у Гераклита, а стал таким логосом, который не мог больше претендовать на абсолютность, что и заставило стоиков выдвинуть на первый план вместе с логосом также и судьбу, так что судьба впервые стала здесь философски-обоснованным понятием. Эпикурейцы, погруженные в свое интимно-внутреннее эстетическое самонаслаждение, тоже, как античные люди, не могли отрицать объективной реальности космоса. Но они должны были защитить свою теорию наслаждения, а это значит, что ближе всего им оказалась старая атомистика, освобождавшая человека от всяких суеверий. Даже и богов эпикурейцы не отрицали, но в целях освобождения интимно-чувствующего субъекта они лишили этих богов права участия в человеческой жизни и превратили их только в идеалы самонаслаждающихся эпикурейцев.

Таков был этот первый период эпохи эллинизма. Очевидно, Плутарх жил и действовал тоже в атмосфере ранней ступени эллинизма, но, конечно, не только в ней, потому что жил

он и действовал, по крайней мере, через двести лет после упомянутой нами начальной эпохи эллинизма. В чем же тогда сущность мировоззрения и творчества Плутарха?

Прежде всего интересно то, что Плутарх всячески стремится подражать классическому образу мышления, и именно в той его завершительной форме, которую создали Платон и Аристотель. У Плутарха – масса неоплатонического, что и отрывает его самым решительным образом от греческой, чисто объективистской классики, и о нем мы будем говорить дальше. Но прежде, чем рассуждать о специфике Плутарха в связи с его временем, необходимо в первую очередь указать на его приверженность главным образом к философии именно классической Греции. Такую приверженность, очевидно, нельзя именовать просто классикой, поскольку эта последняя миновала уже за двести – триста лет до Плутарха. Это было попыткой восстановить классику, а не самой классикой, то есть это было классицизмом, а не классикой. В дальнейшем мы увидим, что все второе столетие нашей эры тоже было классицизмом, тоже было реставрацией давно минувшей греческой классики. Здесь было много крупных имен, о которых нам еще придется сказать в последующем изложении. Но Плутарха нельзя зачислять в этот век реставрации классики, в этот век многочисленных попыток восстановить содержание и стиль древней классики. Плутарх, и не он один, как писатель I в. н. э., представлял собой переходное звено от самой ранней ступени эллинизма, о которой мы выше сказали, именно к этому классическому возрождению в греческой литературе II в. н. э. Поэтому высказанное нами сейчас утверждение о склонности Плутарха к философии классики, и прежде всего к Платону, вызвано тем специальным обстоятельством, что весь I в. н. э. и был переходом от эллинизма начальной поры к эллинизму греческого возрождения во II в. н. э. Итак, в чем же заключается эта платоническая классика Плутарха? А уже ответ на этот вопрос впервые создает для нас возможность исторически оценить и переходные моменты в творчестве Плутарха.

В жизнеописаниях Плутарха, а именно в жизнеописании Брута, говорится о платонизме Брута, но слова эти о платонизме гораздо более применимы к самому Плутарху. Плутарх пишет о Бруте, что, испытывая приверженность к последователям Платона, он особенно восхищался Антиохом из Аскалона. Однако Антиох из Аскалона как раз был таким платоником, который старался примирить платонизм с другими философскими школами, и прежде всего со стоиками. Но об этом – дальше. Сейчас же нам необходимо уточнить, что же находил Плутарх в классическом платонизме.

Плутарх находил в классическом платонизме в первую очередь учение о божестве, но не в виде наивного вероучения, а в виде продуманного требования бытия, и притом единого бытия, которое является пределом и возможностью для всякого частичного бытия и для всякой множественности. Плутарх глубоко убежден в том, что если имеется бытие частичное, изменчивое и несовершенное, то это значит, что имеется бытие единое и цельное, неизменное и всесовершенное. «Ведь божественное не есть множественность, как каждый из вас, представляющий разнообразную совокупность из тысячи различных частиц, находящихся в изменении и искусственно смешанных. Но необходимо, чтобы сущее было одним, так как существует только единое. Разнообразие же по причине отличия от сущего оборачивается небытием» («Об “Е” в Дельфах», 20): «Вечно неизменному и чистому присуще быть единым и несмешанным» (там же). «Насколько возможно найти соответствие между переменчивым ощущением и умопостигаемой и неизменной идеей, настолько это отражение дает так или иначе какое-то призрачное представление о божественной милости и счастье» (там же, 21). Таким отражением божественного совершенства является прежде всего сам космос. Об этом говорится уже и в цитируемом у нас сейчас трактате (21): «Все, что присуще так или иначе космосу, божество объединяет в своей сущности и удерживает слабую телесную субстанцию от уничтожения».

Но космологической проблеме Плутарх посвящает целые два трактата в связи со своими комментариями на платоновского «Тимея». В трактате «О происхождении души в “Тимее” Платона» Плутарх развивает в чисто платоническом духе учение об идее и материи, о вечном, но беспорядочном существовании материи, о превращении божественным Демиургом этой материи в красоту, строй и порядок существующего теперь космоса, о создании вечного и неизменного движения небесного свода с помощью упорядочивающей деятельности мировой души и о вечной красоте живого, одушевленного и разумного космоса. Действительно, и сам Платон в своем построении идеально прекрасного космоса, как это мы находим в его диалоге «Тимей», был на высоте именно классического представления о космосе. И такое же классическое представление является мечтой и Плутарха, на все лады восхваляющего красоты совершенного, хотя и вполне чувственно-материального космоса.

Но уже и здесь, на высоте своего теоретического мировоззрения, Плутарх начинает проявлять некоторого рода неустойчивость и даже двойственность своей общефилософской позиции. Когда Платон строил свой космос, ему и в голову не приходило противопоставлять добро и зло. Для него было достаточно уже того одного, что вечный божественный Ум со своими вечными идеями оформил раз навсегда бесформенную и неупорядоченную материю, откуда и появился тоже вечный и тоже навеки прекрасный космос. Совершенно новый оттенок вносит Плутарх в этот классический оптимизм. В указанном трактате о происхождении души по «Тимею» он вдруг начинает рассуждать о том, что отнюдь не вся беспорядочная материя была приведена в порядок Демиургом, что значительные ее области остаются беспорядочными и до настоящего времени и что эта беспорядочная материя (будучи, очевидно, тоже вечной) и теперь и всегда будет началом всякого беспорядка, всяких катастроф и в природе и в обществе, то есть, попросту говоря, *злой душой мира.* В этом смысле Плутарх толкует и всех главнейших старых философов – Гераклита, Парменида, Демокрита, даже Платона и даже Аристотеля. Между прочим, в отношении Платона Плутарх совершенно прав, хотя базируется он на самом позднем сочинении Платона, именно на «Законах» (V 896e–897a). Дело в том, что поздний Платон, как вообще во многом, отступает от высокой классики, приближаясь к эллинизму, так и в области учения о душе, после того как мировая душа представлялась ему абсолютно доброй и благой, вдруг начинает учить о злой душе мира, впадая тем самым в антиплатонический, или, точнее сказать, в антиклассический, дуализм.

Что касается нашей исторической оценки этого предмета, то такая новая позиция позднего Платона и такое коренное убеждение Плутарха имеет под собой совершенно естественное основание. Зародившийся в эпоху эллинизма капризный и своенравный субъект никак не мог примириться ни с какой законностью или естественностью зла. Эпикурейцы вовсе не обращали внимания на это. Что же касается стоиков, то их маломощный логос уже обязательно требовал категорию судьбы, поскольку сам мог объяснить все только логически, но не окончательно, не субстанциально. Правда, стоики и здесь нашли выход для своего субъективизма. Они стали проповедовать и требовать «любовь к року». Но эта «amor fati» была у них возможна только благодаря тем чудовищным требованиям, которые они предъявляли к индивидуальному человеку в целях достижения им полного бесстрастия и бесчувствия. Плутарх был для этого слишком мягким и благодушным человеком, и потому такая богатырская любовь к року не была ему свойственна. Он так и остался, несмотря на весь свой религиозно-философский оптимизм, чрезвычайно чувствительным человеком, страдавшим от исповедуемого им мирового зла весьма глубоко и трагично и не находившим окончательно оптимистического вывода.

Является огромной темой освещение зависимости Плутарха от *Платона.* Гнаться за этой темой для нас в настоящем очерке, конечно, невозможно. Все же, однако, необходимо подчеркнуть, что платоновские материалы у Плутарха чрезвычайно широки и разнообразны. В своих многочисленных сочинениях Плутарх то и дело указывает на Платона, на

его биографию и на всякого рода отдельные суждения. У Плутарха имеется целый трактат под названием «Платоновские вопросы», в котором обсуждаются и Платон в целом, и большое множество отдельных вопросов.

И все же многого Плутарх никак не мог осилить у Платона. Самое время, в которое жил Плутарх, как переходное, не было в силах понять платоновское учение о первоедином, которое выше не только всего, но и выше космического ума, то есть выше всех смысловых закономерностей космоса. И это, вероятно, было не случайно, а вполне естественным образом связано с неумением преодолеть указанный у нас выше дуализм доброй и злой мировой души. С этим связано также и то, что Плутарх, так любивший рассуждать, и иной раз даже излишне многословно, нигде не проявил сколько-нибудь живого интереса к платоновской диалектике. И вообще платонизм переживался Плутархом в смягченной форме, что, между прочим, явствует из его симпатии к позднейшей истории Платоновской Академии, когда такие академики, как Аркесилай и Карнеад, прямо проповедовали скептицизм и теорию вероятности вопреки абсолютизму первоначального платоновского учения об идеях. В этом отношении интересно такое суждение Плутарха о самом себе («Об “Е” в Дельфах», 7): «Ведь в это время я со страстью изучал математику, впрочем, намереваясь во всем отдавать предпочтение принципу «ничего чрез меру», так как я был учеником в Академии». Если это было действительно так, то понятно, почему виртуозная категориальная диалектика платоновского «Парменида» казалась Плутарху чем-то «чрезмерным» и почему чрезмерным оказалось для него платоновское учение о беспредпосылочном принципе в VI книге «Государства» Платона.

Из философов греческой классики Плутарх, конечно, не мог пройти мимо *Аристотеля.* Но, по-видимому, многое и в Аристотеле казалось ему лишенным меры. Филологи уже давно подсчитали, что Плутарх в своих сочинениях ссылается на тексты Аристотеля всего только шесть раз, что, несомненно, указывает на слабую зависимость Плутарха от Аристотеля, того самого Плутарха, который написал несколько тысяч страниц. «Метафизику» Аристотеля Плутарх определенно недолюбливал. В жизнеописаниях («Александр», 7) Плутарх прямо пишет: «В самом деле, сочинение о природе было с самого начала предназначено для людей образованных и совсем не годится ни для преподавания, ни для самостоятельного изучения». И нетрудно догадаться, почему «Метафизика» Аристотеля не отвечала вкусам Плутарха. Как мы убедимся еще не раз ниже, Плутарх был философом больше популярного направления, чем изысканноутонченного аристотелевского типа. Определенно можно

говорить только о сочувствии Плутарха сочинениям Аристотеля по вопросам нравственности, особенно в таком его трактате, как «Об этической добродетели».

Чтобы покончить с привязанностью Плутарха к идеалам классики, необходимо упомянуть еще о *пифагорействе,* в отношении которого у Плутарха можно найти весьма много сочувственных отзывов. Нельзя сказать, чтобы здесь было какое-либо существенное увлечение пифагорейством, но, во всяком случае, у Плутарха имеется целое рассуждение о монаде и неопределенной двоице, где монада есть принцип всякого единства и порядка, а двоица – всегда принцип двоения, делимости, роста и убывания и вообще становления («Об упадке оракулов», 35). Эта пифагорейская теория, по-видимому, проводилась у Плутарха всерьез, как всерьез он говорит об использовании чисел при сотворении упорядоченного космоса из беспорядочной материи («О происхождении души в “Тимее” Платона», 33). Можно с полной уверенностью утверждать, что, как и во всем античном пифагорействе, так и у Плутарха, здесь необходимо находить не столько просто учение о числах, сколько вообще античный метод отчеканенной мысли, хотевшей представлять себе всякую действительность обязательно структурно, раздельно или, лучше сказать, единораздельно. Никакие личные и обывательские симпатии, которые мы будем находить у Плутарха, не помешали ему везде в при-

роде и обществе обнаруживать точную структурную цельность. Эта общеантичная черта и классическая и эллинистическая, причем черта и раннего и позднего эллинизма.

Однако мышление Плутарха не отличалось такой строгой выучкой, чтобы не находить те или другие числа в совершенно случайных областях и обстоятельствах. В цитированном у нас выше трактате «Об “Е” в Дельфах» имеются целые главы о том, какое огромное значение принадлежит пятерке (6–16). И для иллюстрации этого указывается, например, на пять правильных геометрических тел, на пять чувств, на пять физических элементов (земля, вода, воздух, огонь, эфир) и т. д. Подобного рода курьезную классификацию отдельных чисел едва ли нужно понимать буквально даже у самих пифагорейцев, у которых это было скорее просто свидетельством отчеканенного характера их зрительных и умственных представлений. Тем более нет необ-

ходимости приписывать эту буквальность Плутарху, во всяком случае прошедшему через эллинистический скептицизм. И все же эти арифметические операции то и дело попадаются у Плутарха.

После краткого обозрения тех философов классики, которых Плутарх с большим жаром признавал, необходимо сказать несколько слов и о том периоде философии, который предшествовал Плутарху непосредственно. Классика не предшествовала Плутарху непосредственно. Между классикой и Плутархом прошло не меньше трехсот лет, в течение которых развивался уже *эллинизм,* о котором мы упомянули выше, и притом ранняя ступень эллинизма – ступень стоицизма, эпикурейства и скептицизма. Эти три главнейшие школы раннего эллинизма возникали в силу того, что после развала классического полиса на социально-историческую сцену вышел теперь единичный субъект, основной целью которого была защита углубленной внутренней жизни личности, защита ее покоя и внутренней свободы перед лицом растущей громады эллинистически-римских военно-монархических организаций.

Стоики противопоставили себя этой громаде при помощи учения о бесстрастии и бесчувствии человеческой личности. Мог ли умеренный и мягкий Плутарх стать на позицию такого морального ригоризма? Конечно нет. Он никак не хотел изгнать из человеческой личности всю ее интимную жизнь и ограничить ее только умением спокойно и без всяких волнений переносить все трагедии окружающего мира. Плутарху пришлось здесь признавать нечто вроде аристотелевской метриопатии, то есть учения об умеренности человеческих страстей и об их постоянном педагогическом развитии, но никак об их полном искоренении. Об эпикурейцах и скептиках нечего было и говорить. Та внутренняя свобода, которую преследовало эпикурейское наслажденчество или скептическая «эпохэ» («воздержание от всякого суждения»), переживалась Плутархом как чудовищная односторонность и отбрасывалась прямо с порога. Труднее обстояло дело со стоиками.

То, что стоическая мораль с ее чудовищным ригоризмом не устраивала Плутарха, это ясно и понятно. Но что касается теоретической философии, здесь не обходилось без

путаницы, причем весьма существенной. Стоики, понимавшие космос как отражение своих субъективных взглядов, стали проповедовать такой же ослабленный логос в космической действительности, который представлялся этому уединенному индивидуализму, принужденному базироваться на ограниченных способностях человеческого духа. Этот логос, по учению стоиков, пронизывал собою огненную стихию, которая, еще по древним учениям, лежала в основе мира и истечениями из которой мыслились теперь все вещи. Платоника Плутарха такой логос никак не устраивал. Во-первых, он был для него слишком телесен и был не чем иным, как просто семенем вещей, откуда и знаменитое учение стоиков о сперматических (то есть «семенных») логосах. Признавая платоновские идеи, Плутарх, конечно, никак не мог понимать их вместе со стоиками как сперматические логосы. Во-вторых, если в космосе ничего не было, кроме этих сперматических логосов, то, следовательно, и все зло

в мире проистекало именно из них же. А тогда получалось, по Плутарху, что боги являются виновниками зла, поскольку боги – это не больше как аллегории все тех же сперматических логосов-идей. Выходило, что Плутарх и против материализма стоиков, и против их пантеизма, и, конечно, против фатализма, который не мог не вытекать из всемогущества огненных логосов. На самом деле, однако, Плутарх далеко не обладал такой силой диалектической мысли, чтобы преодолеть эти стоические противоречия, хотя он и посвящал им целые трактаты.

Разделываться Плутарху с материализмом стоиков было трудно потому, что сам он не очень четко представлял себе диалектику идеи и материи. Платон на свой лад умел объединять идеи и материю в один прекрасный космос, и чувственно-материальный, и идеально прекрасный. Но Плутарх увидел в сперматических логосах у стоиков только одну материальную стихию, забывая, что логосы, взятые сами по себе, хотя и находятся в материи, но еще не есть сама материя. В значительной мере в этом неумении пользоваться диалектикой виноваты были и сами стоики. Но стоики – не платоники, а Плутарх – платоник. Кто же, в таком случае, путается в проблеме сперматических логосов – Плутарх или стоики? Нам кажется, больше Плутарх, чем стоики. Ведь Плутарх, как и все античное язычество, не мог не базироваться на полном пантеизме. Но платонический пантеизм – диалектический, многоступенчатый, иерархийно отработанный. У стоиков же вся мировая действительность была просто разно-напряженным сплошным истечением одного и того же исходного бытия, именно первоогня. Насколько сам Плутарх является тоже таким вещественно-эманационно мыслящим философом, свидетельствует такое, например, очень резкое его суждение о душе: «Будучи причастна уму, рассуждению и гармонии, [душа] является не только произведением бога, но и частью его; и произошла она не через него, но от него и из него» («Платоновские вопросы», II, 2). Таким образом, о мировой душе сам Плутарх, во всяком случае, рассуждает вполне пантеистически. Диалектика заставляла Плутарха возражать против пантеизма и материализма стоиков. Но по существу дела возразить против пантеизма стоиков он не смог.

Имеются еще и другие моменты в критике стоицизма у Плутарха. Эти моменты тоже не свидетельствуют об очень глубоком и беспристрастном его отношении к стоикам. Так, стоические боги, по Плутарху, являются проводниками не только добра, но и зла, а то, что все существующее есть только излияние сперматических логосов, свидетельствует, по Плутарху, о фатализме, не совместимом ни с промыслом божиим, ни со свободной волей человека. Плутарх здесь забывает, что у стоиков было еще весьма интенсивное учение о судьбе, которая трактовалась у них даже не как предмет веры, а как философски необходимая категория. Если отбросить это учение о судьбе, то стоические боги действительно окажутся окончательными причинами всего существующего, и доброго и злого. Если же все злое считать результатом судьбы, то имеется полная возможность толковать богов как проводников только одного добра. То же самое нужно сказать и о фатализме. Если отделить судьбу от богов, то боги у стоиков, как разумные существа, нисколько не будут противоречить свободной воле человека. Кроме того, избегая по мягкости своего мировоззрения слишком суровой идеи судьбы, Плутарх, как мы видели, нисколько не боится признавать наряду с доброй душой мира также и злую душу мира. А это ничем не лучше концепции злых богов и фатализма.

Впрочем, нужно будет сказать, что дело здесь вовсе не в отдельных деталях стоической философии Дело в том, что из всей этой критики стоицизма, как и из многих других источников, явствует, что Плутарх вообще избегал слишком суровых контуров философской мысли, будь то в эпоху классики, будь то в период эллинизма. Начальный период эллинизма с его тремя философскими школами – стоицизмом, эпикурейством и скептицизмом – оказался для него слишком суровой философской позицией. Как философ эллинизма, Плутарх, конечно,

тоже выдвигал на первый план человеческую личность и тоже хотел дать лично продуманную и интимно пережитую картину объективной космологии. Но указанные три основные школы начального эллинизма явно были для него слишком суровы и требовательны, слишком абстрактны и бескомпромиссны. Но этим еще далеко не решается вопрос об отношении Плутарха к начальному периоду эллинизма. Выше мы уже сказали, что выступивший в те времена интимный человеческий субъект был не так суров, как у стоиков, не так принципиален, как у эпикурейцев, и не так безнадежно анархичен, как у скептиков. Человеческий субъект проявил себя здесь весьма разнообразно, начиная от своих повседневно-бытовых установок и кончая разнообразными формами сентиментализма, романтизма и любых психологических капризов. Было две таких тенденции раннего эллинизма, которые не только имели положительное влияние на Плутарха, но часто даже превышали собою прочие формы субъективной ориентации человека у Плутарха.

Первая такая тенденция у Плутарха – это *бытовизм* и вполне *обывательская* личная ориентация. Этот бытовизм заполнял у Плутарха решительно все его настроения и доходил до полной непринужденности, до повседневной ограниченности, до бессодержательного многословия и, прямо можно сказать, до болтовни. Читатель, знакомый с античной литературой и впервые взявший в руки такое сочинение Плутарха, как «Пир семи мудрецов», безусловно, тотчас же настроится на платоновский стиль. Он будет ожидать методической разработки какой-нибудь глубокой темы, стройного ряда речей на эту тему, завораживающего ораторского искусства произносимых здесь речей и потрясающей картины сократовского искусства повивать человеческие души в их стремлении к истине и красоте. Ничего подобного невозможно найти в «Пире» Плутарха. Здесь нет никаких красиво и глубокомысленно построенных речей, здесь даже трудно точно формулировать какую-нибудь определенную тематику. Здесь все построено на разговорах, на бесконечно разнообразных разговорах и часто попросту на какой-то болтовне, на каждом шагу мешающей отделять главное от второстепенного. Когда в раннем эллинизме появилась так называемая новоаттическая чисто бытовая комедия, то там это, во всяком случае, приводило к изображению нравов и характеров, и, в отличие от строго принципиальной комедии Аристофана, к анализу чисто бытовых ситуаций, и ко внутренней психологии обывателя.

Но от Менандра до Плутарха прошло все-таки несколько столетий, и чисто бытовые анализы во времена Плутарха уже устарели. Какой же был, в таком случае, смысл десятки и сотни страниц отводить праздной болтовне на темы повседневности и случайным анекдотам? А для Плутарха здесь крылся очень даже большой смысл. На почве такого сплошного бытовизма выступала психология *маленького человека,* выступала тенденция обезопасить себя от грандиозных и слишком суровых проблем. Или, вернее сказать, суровые проблемы здесь не снимались, но создавалась психологическая возможность переживать их не очень болезненно и не очень трагически. Менандр – не платоник, а живописатель быта. Но Плутарх – платоник, и вместе с платонизмом вырисовывался для него длинный ряд глубоких, часто трагических и часто невыносимых проблем. Он умудрялся выносить и переносить эти большие проблемы, часто для него значительные и даже торжественные, но всегда требовательные и ответственные. Бытовизм малого человека как раз и помогал Плутарху сохранять спокойствие духа и не падать ниц перед неразрешимым и невозможным. Вот почему даже в своих «Сравнительных жизнеописаниях» Плутарх, изображая великих людей, не только не избегает никаких бытовых деталей, но часто даже придает им глубокое значение.

Бытовизм начального периода эллинизма имел огромное значение и для мировоззрения, и для писательской манеры Плутарха. Но в этом начальном эллинизме была еще одна, тоже новая и замечательная и тоже огромная по своей силе, тенденция, воспринятая Плутархом глубоко, раз и навсегда. Эта тенденция, или, лучше сказать, эта духовная стихия, была тем, что мы сейчас должны назвать *морализмом.*

Это было безусловной новостью для греческой философии и литературы потому, что все классическое и уж тем более все до-классическое никогда не знало никакой специальной моралистики. Дело в том, что вся классика живет героизмом, а героизму нельзя было научиться, героизм давался только самой природой, то есть только богами. Все древние герои были либо прямыми, либо косвенными потомками только самих же богов. Совершать героические подвиги можно было, конечно, только после прохождения предварительной героической подготовки. Но сделаться героем было нельзя. Можно было только родиться героем и усовершенствоваться в героизме. Но древнегреческий классический героизм – это область не педагогическая, не воспитательная и потому неморалистическая. Героизм в те времена был явлением природно-человеческим, естественно-человеческим или, что то же, божественным. Но вот классика кончилась. И что же?

А то, что теперь, в период эллинизма, выступил уже самый обыкновенный человек, не потомок богов, не герой по природе, а просто человек. Этого обыкновенного человека нужно было очень многому учить, бесконечно учить. Для своих повседневных дел такой человек должен был специально воспитываться, специально обучаться и тренироваться, всегда консультироваться у старших и опытнейших. И вот тут-то как раз зародилась та моралистика, которая была неизвестна классическому герою. Чтобы стать приличным и достойным человеком, нужно было знать тысячи личных, общественных и, вообще говоря, моральных правил. Нужно было все время упражняться в достижении соответствующих правильных форм жизни. Даже и сама поэзия в те времена нередко становилась ученой поэзией, со своим умением соблюдать сотни и тысячи ученейших правил. Риторику греки всегда любили, не исключая Платона и Аристотеля; даже и риторические руководства то и дело появлялись уже в период классики. Но что сделалось с этой риторикой в период эллинизма?

Она превратилась в дотошную и скрупулезную дисциплину с бесконечными терминологическими различиями и с тончайшими стилистическими наставлениями. И эта ученая педагогика в риторических делах была по преимуществу тоже созданием начального периода эллинизма, поскольку ученость тоже была одной из популярных тенденций раннеэллинистического субъективизма.

И вот Плутарх – моралист. И не просто моралист. Моралистика – это его подлинная стихия, беззаветная тенденция всего его творчества, никогда не угасающая любовь и какое-то педагогическое наслажденчество. Только бы учить, только бы наставлять, только бы разъяснять трудные вопросы, только бы поставить своего читателя на путь вечного самоанализа, вечного самоисправления и неотступного самосовершенствования. Многие считают, что даже «Сравнительные жизнеописания» писались Плутархом исключительно ради морально-поучительных целей. Дальше мы увидим, что это было совершенно не так. В «Сравнительных жизнеописаниях» было множество других тенденций и методов, других образов, других писательских приемов. Но что морализм пронизывает собою все эти «Жизнеописания» (наряду со многим другим), – об этом спорить невозможно.

Итак, бытовизм и морализм – это те две стихии, которые перешли к Плутарху из начальной ступени эллинизма. Интереснее всего, однако, то, что эти две стихии, взятые и раздельно, и даже вместе, вовсе не характерны для Плутарха, если в нем находить что-нибудь специфическое. И бытовизм и морализм выступали у него в таком небывалом переплетении со всеми другими тенденциями его творчества, что часто принимали прямо-таки неузнаваемый вид. Но чтобы формулировать то новое, что обнаруживается у Плутарха наряду с начальным эллинизмом, для этого нужно твердо помнить о том положении, которое было характерно для него в переходную эпоху от начального эллинизма ко II в. н. э., к тому, что обычно зовется во всех ходовых руководствах греческим возрождением, или второй софистикой. Кроме того, необходимо учитывать еще и то, что переходность эпохи Плутарха совсем не избавляет нас от необходимости находить для этой эпохи свою специфику. В

истории только ведь и существуют одни переходные эпохи, все эпохи в истории – переходные. Если не искать точной формулировки для переходного периода, тогда придется вообще отказаться от истории как научно осмысленной дисциплины. Итак, в каком же направлении специфицируются для Плутарха такие две коренные стихии его творчества, как бытовизм и морализм? Этот вопрос есть вопрос о том, что такое есть греческое возрождение и что такое вторая софистика II в. н. э.

Сказать, что греческая литература этого времени отличалась подражательным характером, – это значит не сказать ничего. Даже сказать, что здесь реставрировалась греческая классика и что восстанавливались прославленные и давно минувшие литературные методы, – это тоже ничего не сказать. Если взять эту эпоху по ее существу, то специфика эта заключалась именно в отказе от буквального следования классическим образцам в их духовном существе. На очереди во II в. н. э. стояло превращение классики в *чисто эстетическую предметность,* погружение в *бескорыстное и самодовлеющее созерцание* ее когда-то бывших реальными форм, восторженное любование старинными художественными приемами без малейшего желания пользоваться ими реально-жизненно, пользоваться ими всерьез и на самом деле.

Было целое литературное направление, которое в самом прямом смысле было продуктом коллекционерства, ученого собирательства и архивного суммирования красот древности. Этим эстетическим любопытством к давно минувшей старине отличался и Павсаний с его «Описанием Греции», и Аполлодор или Антонин Либерал с их коллекционированием старинных мифов, и Диоген Лаэрций с его беспредметным любованием исчезнувшими формами философской мысли. Возникла целая прослойка риторов, которые составляли речи не для политических выступлений, не для философской проповеди, не для религиозной пропаганды, а просто ради словесного блеска, виртуозного владения старыми риторическими формами, но лишенными всякого жизненного содержания и превращенными в блестящую и виртуозную словесность, в артистическую декламацию и в пафос чисто моральной условности. Были писатели, как, например, два родственника – Филостраты, которые рисовали тончайшие словесные портреты никогда не существовавших героев, портреты сложнейше психологические и рассчитанные на остроту переживания, на изощренную моду художественных изысков.

Среди этих явлений литературы греческого возрождения стоит упомянуть еще *роман,* который вообще характерен для последних веков античной литературы и разные варианты которого стали появляться уже во II в. н. э. Дошедшие до нас греческие романы преследуют чисто эстетические цели в том смысле, что обычно бьют на интерес развертывания фабулы, на забавность и развлечение подробностями рассказа, на приключенчество и преодоление искусственно раздутых противоречий и на всякого рода неожиданности, граничащие с фантастической и сказочной тематикой. Все это делало новый жанр романа в первую очередь, несомненно, предметом самодовлеющего эстетического интереса, предметом увлечения самим ходом рассказа и внимания не к изображаемой жизни, но к самому процессу ее изображения. В знаменитом романе Лонга «Дафнис и Хлоя» дается острая психология, наивная, но по преимуществу своему весьма изысканная культура сексуальности, становящаяся предметом почти, можно сказать, какого-то декадентского смакования. Предметом изображения оказался здесь не самый секс, которого достаточно было и в классической литературе, но доставляемое им щекотание эстетических нервов.

Само собой разумеется, всем этим мы рисуем опять-таки только самый принцип греческого возрождения II в. н. э., а не всю эту литературу целиком. Вся эта возрожденческая греческая литература, взятая целиком, конечно, отличалась и всякими другими тенденциями. Несомненно, бывали случаи и существенных, причем весьма удачных попыток совмещать самодовлеющее любование с реально-жизненным использованием созерцаемого пред-

мета. Дион Хризостом после долгих исканий все-таки пришел к такой ступени творчества, когда старательную изысканность стиля он пытался осуществлять для целей вполне жизненного морализма. Марк Аврелий был такой философ, который умел совмещать общеизвестный и никому не доступный стоический ригоризм с вполне мирным, вполне умиротворенным и спокойно-созерцательным, хотя в то же самое время и с принципиально-ценностным рассмотрением своей совести, вне всякой театральности и вне эстетически беспринципной игры, вне всякой моды. Целостное, интимно-жизненное отношение Лукиана к античной мифологии трудно распознать, и оно не лишено для нас загадок. Тем не менее юмористическое эстетство Лукиана в отношении древней античной мифологии не подлежит никакому сомнению, и это в нем – стихия возрожденческая, а не классическая.

И вот теперь мы спросим себя: если греческое возрождение II в. н. э., на подступах к которому и в начальные моменты которого жил и творил Плутарх, было в основном периодом созерцательно-самодовлеющего любования на старинные ценности, давно уже ставшие беспредметными или искусственно придуманные, то в чем же следует находить влияние на Плутарха этой восходившей в его времена возрожденческой литературы и как это последнее отразилось на тех стихиях его творчества, которые уже были констатированы нами? Прежде всего как это отразилось на отмеченном выше увлечении Плутарха классической космологией с ее прекрасным, вечно живым и материальночувственным космосом?

Отойти от такого космоса Плутарх, конечно, не мог; но этот космос стал для него гораздо мягче, доступнее, выразительнее и внешне красивее. Стоит прочитать такие тексты, как конец трактата «О происхождении души по “Тимею” Платона». Однако возрожденческое свободомыслие у Плутарха, несомненно, сказалось и здесь. Он гораздо ярче и свободнее рисует все плохо упорядоченное, дурное и безобразное, что существует в космосе наряду с его красотой как результатом божественного гармонического творчества. Мало того, в одном трактате («О мясоядении», I, 2) рисуется целая картина бушующего хаоса, которого еще не коснулась рука Демиурга. Но самое главное, на что мы, между прочим, уже указали выше, – это теория злой души мира, действующей наряду с его доброй душой. И мы уже раньше заметили, что это было результатом весьма свободного индивидуального самочувствия, которое отсутствовало в период классики и могло возникнуть только в эпоху эллинизма. Греческое возрождение, взывающее к самодовлеющему и вполне изолированному любованию на эстетическую предметность, избегало прямо заговаривать о злой душе мира. Но этому возрождению, во всяком случае, было свойственно то свободомыслие, благодаря которому можно было и усомниться в оптимистическом монизме платоновского космоса. Благодаря такому свободомыслию Плутарх и усомнился в этом монизме, который только в описательном смысле оставался для него монизмом; в объяснительном же смысле он никак не мог обойтись без теории злой души мира.

Далее, мы выставили бытовизм и морализм как две сильнейшие тенденции в мировоззрении и в творчестве Плутарха. Могли ли они остаться в своем абсолютном виде и в виде ничем не ограниченной теории и творческой практики? Ни в каком случае. Хотя все трактаты Плутарха и содержат в себе множество бытовистских и моралистических страниц, все это пересыпано у него бесконечными уклонениями в сторону, более или менее подходящими примерами, претендующими уже на самостоятельную эстетику, острыми словцами, афоризмами, ссылками на мифологию и литературу, иной раз даже не без риторики. Бытовизм и морализм всегда упорно боролись у Плутарха с чисто художественными приемами, рассчитанными уже не на быт и не на мораль, а на заинтересованность читателя литературой самой по себе, языком и вообще словесностью самими по себе и мифологией в ее самостоятельной и самодовлеющей предметности. В результате всего этого в Плутархе мы находим такое совмещение несовместимого, что теоретически можно в этом сколько угодно сомневаться; но практически – факт остается фактом. Плутарх всегда и везде остается бытовиком

и моралистом, вплоть до обывательщины, вплоть до ограниченного провинциализма, вплоть до плоского наставительства, вплоть до популярщины и самоуверенного дилетантства. А с другой стороны, Плутарх пишет всегда интересно, а часто даже глубоко, часто забавно и смешливо, почти всегда игриво и остроумно, всегда многознающе и даже учено, всегда с расчетом заинтересовать, увлечь и даже переделать читателя, всегда изящно и многогранно. Это приводит к тому, что с точки зрения наших ходячих абстрактно-теоретических взглядов в литературе для нас почти всегда оказывается невозможным определить тот жанр, в котором писал Плутарх. Его «Сравнительные жизнеописания» не являются ни фактографической историей, ни беллетристикой, ни моральной тенденциозностью, ни безоценочным описательством того, что фактически было[1]. Но это касается также и всех таких его трактатов, которые, казалось бы, уже по самому существу своей тематики должны были состоять из нравственных рецептов.

Однако в этом невообразимом смешении философскоэстетических жанров и стилей прямое воздействие эстетики греческого возрождения у Плутарха все-таки было.

Его необходимо констатировать и в застольных беседах, и в трактате «Как юноше слушать поэтические произведения», и во многих других местах. Оказывается, например, что учить молодых людей понимать поэзию – это не значит просто учить их жизни, которая в поэзии изображена. По Плутарху, это значит в первую очередь понимать самый метод поэтического изображения, когда содержание становится интересным не просто в силу красоты изображаемого предмета, но в силу той виртуозности, которой отличается изображение в сравнении с изображенным предметом. Плутарх прямо проповедует подражание как самостоятельную, самодовлеющую и вполне изолированную поэтическую стилистику в связи с предметами изображения. Конечно, с точки зрения Плутарха, такая поэтически изолированная и самодовлеющая предметность тоже имеет огромное воспитательное значение; и тут Плутарх отличается от тех писателей греческого возрождения, которые никуда не шли дальше изолированного самодовления поэтической предметности. Конечно, это было не только то услаждение филологически беспредметными дистинкциями, которыми прославился Атеней; это не было также и утонченным психологизмом «Картин» обоих Филостратов. Изолированная и самодовлеющая поэтическая предметность для Плутарха тоже имеет огромное жизненное значение. Но ни Платон, ни Аристотель, ни стоики никогда не настаивали на изолированной поэтической предметности и на самодовлеющей подражательности, как это мы находим у Плутарха[2].

Однако, если говорить о более частом и более глубоком влиянии литературных стилей греческого возрождения на творчество Плутарха, то оно больше всего выразилось в художественном осложнении его бытовизма и его морализма. Этот бытовизм и морализм лишь очень редко оставляется Плутархом в чистом виде, и в этих случаях он действительно бывает не лишен и скуки, и даже беспредметной болтовни. В общем же этот бытовизм и этот морализм буквально испещрены всякими посторонними элементами, что и сделало Плутарха таким популярным писателем даже в Новое и Новейшее время. В кратком очерке невозможно и перечислить все эти типы бесконечно разнообразного морально-художественного переплетения идей, стилей и жанров у Плутарха. Для нас здесь остается только одна доступная возможность – это приведение ряда конкретных примеров. По этим примерам можно будет достаточно правильно судить и о Плутархе вообще.

Возьмем трактат Плутарха «О любопытстве». Начинается он вовсе не прямо с вопроса о любопытстве. Начинается он с картины, которая, казалось бы, ничем не мотивирована и

---

[1] В этом смысле талантливое изображение литературного стиля «Сравнительных жизнеописаний» находится в книге С. С. Аверинцева «Плутарх и античная биография» (М., 1973. С. 119–256).

[2] Анализ учения Плутарха о самодовлеющей поэтической предметности подробнее рассмотрен в нашей книге «Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н. э. (М., 1979. С. 127–148).

никакого отношения к любопытству не имеет. Оказывается (1), что «душное, темное, холодное или нездоровое жилье лучше всего, конечно, покинуть». «Но уж если привязывает к месту привычка, тогда, переделав окна и сменив лестницу, а двери одни отворив и другие заперев, можно устроить так, чтобы в доме стало больше света, свежего воздуха и тепла». И дальше еще долго Плутарх рассуждает на эту тему, не скупясь на приведение интересных примеров, прежде чем переходит к анализу изучаемого им порока – любопытства.

Определение любопытства дается сначала путем аналогии. Пример сказочной Ламии, становящейся зрячей лишь вне своего дома, позволяет показать и психологию любопытного, чье недоброе внимание обращено ко всему внешнему и чужому, но не к собственной душе (2). Свои советы и положения Плутарх часто сопровождает литературномифологическими реминисценциями. Так, в пример приводится Одиссей, который, прежде чем расспросить свою мать и других женщин в Аиде о судьбе Тиро, Хлориды, Эпикасты, сначала все же узнает от прорицателя о цели своего посещения царства теней. Одиссей приводится здесь Плутархом как пример мудрой предусмотрительности, необходимой удовлетворению любопытства. Подробно говорится о Сократе, опять же как о примере положительной любознательности, и об Аристиппе, который, услышав от Исхомаха лишь бледный пересказ Сократовых речей, заболел от желания услышать его, пока не удовлетворил свое желание и, приехав в Афины, не услышал Сократа лично (3). Как пример порочного любопытства изображается поведение курицы, которая, хотя пища у нее и рядом, ищет ее в другом месте.

Для иллюстрации ненужного стремления любопытных к разным секретам и тайнам Плутарх приводит слова некоего египтянина, ответившего на вопрос, зачем он обернул свою ношу со всех сторон: «Чтобы не знали зачем!» Стремление любопытных узнавать ненужное рисуется Плутархом ярко и гиперболически в таком отрывке: «Ибо подобно кровососным банкам, которые вытягивают из тела наихудшие соки, уши любопытных извлекают отовсюду самые пустые и скверные речи. А еще верней: подобно неким мрачным и проклятым вратам, какие служат в городах для вывоза мертвецов, для выноса нечистот и скверны – причем ничто чистое и ничто святое через них не входит и не выходит, – уши любопытных не впускают ничего ни полезного, ни порядочного, зато проникают в них и там располагаются кровожадные бредни, принося с собой нечистые, скверные россказни». Здесь бытовая картина и моральная идея доведены до самого настоящего ораторского пафоса.

В другом месте любопытство рисуется как некоего рода сложная психология. Ведь человек, обуреваемый желанием услышать о чужом несчастье и горе, охвачен злорадством, а злорадство – вырастает из зависти и клеветы. По Плутарху, зависть – это когда сожалеешь о чужом благе, злорадство – когда наслаждаешься чужим горем, и оба эти порока связаны со злобой, которая представляет собой грубую и дикую страсть (6). Такая драматическая психология порока далека не только от правоверных стоиков вроде Эпиктета или Сенеки, но даже и от типичного моралиста греческого возрождения, каким был углубленный самосозерцатель Марк Аврелий.

Любопытные, считает Плутарх, должны быть лишены всякого доверия. Тайну лучше доверить иноземцу или рабу, чем другу или родственнику, страдающему любопытством. Примером того, как можно удержаться от любопытства и невоздержанности, которая, собственно, и питает любопытство, служит Беллерофонт, который не коснулся ни письма царя, ни его жены. Невоздержанность питает не только любопытство, но и распутство. Чем иным можно назвать стремление, не жалеющее затрат, к женщине, содержащейся взаперти, а случается – и некрасивой, когда кругом столько и общедоступных, как не крайней одержимостью и сумасшествием. И здесь же Плутарх проводит аналогию с любопытным, который так же, пренебрегая многими прекрасными зрелищами и занимательнейшими рассказами, отвергая благородный досуг и просвещенную беседу, стремится совсем к другому – к рас-

печатыванию чужих писем, тайнам соседа, сплетням с его рабами и прислужницами, и все это – подвергая часто себя опасности и всегда – позору (9).

Вот то немногое из многого, что выражено Плутархом в его трактате «О любопытстве». И не стоит умножать приведенных у нас примеров, чтобы читателю в ясной форме предстала художественно-моралистическая манера Плутарха. Этот простой и скромный человек, почти провинциал, почти азбучный и прописной моралист, при более внимательном анализе его литературного творчества сразу приобретает весьма заметную и даже волнующую значимость, которая доводит его бытовизм и моралистику до ораторского пафоса, до искусного и проницательного психологического анализа, до бурной драматургии человеческих страстей и до захватывающей живописности и картинности. Сразу делается видным, какое большое значение имело для Плутарха греческое возрождение с его постоянной склонностью к изолированной и самодовлеющей поэтической предметности и в каком отношении Плутарх не имеет ничего общего с этим греческим возрождением II в. н. э. При этом надо иметь в виду, что указанные черты его философско-литературного стиля промелькивают у него как бы только случайно, как бы только невзначай – всегда легко и непринужденно, без всяких претензий на крупную форму и на специально эстетическую целеустремленность. А в результате этот скромный и маленький человек вдруг оборачивается писателем мирового масштаба.

Возьмем трактат «О сребролюбии». Предпочитая расточительство роскошествующего стяжательности мелочного скряги, Плутарх мотивирует это тем, что ядовитые змеи, насекомые и скорпионы вызывают у нас большую неприязнь, чем львы и медведи, так как первые убивают людей, ничем не пользуясь (б). В своем учении о том, что подлинная добродетель находится посредине между двумя крайностями, как, например, правильное употребление денег между безудержной расточительностью и излишней склонностью к стяжательству, Плутарх ссылается на подобное же учение Аристотеля. Сетуя на то, что праздновавшиеся в старину Дионисии, сопровождавшиеся всенародным весельем с амфорой вина, веткой виноградной лозы, козленком, корзиной фиг и завершавшиеся шествием фалл, уступили место совсем другим обычаям – непременным золотым украшениям, драгоценным одеждам, парным запряжкам ряженых, Плутарх с грустью замечает, что при этом необходимая и полезная мера богатства погребена под грудой бесполезного и излишнего. Поведение Телемаха, которому, кстати, следует большинство людей, Плутарх объясняет отсутствием у него художественного вкуса, вспоминая эпизод, когда Телемах, посетивший дом Нестора, оснащенный вещами прежде всего полезными и необходимыми, не стал восхвалять его, но, увидев в доме Менелая золото, янтарь и слоновую кость, в изумлении воскликнул, что такое жилище достойно Зевса. Подобной реакции Плутарх противопоставляет реакцию Сократа или Диогена, которые сказали бы, сколько излишнего и ненужного в доме Менелая и что вид этих богатств вызывает смех.

Конец всего этого трактата удивляет своим энтузиазмом и тоже каким-то почти ораторским пафосом. Здесь утверждается, что благополучие, приносимое богатством, всегда рассчитано на зрителя, на свидетеля, без которых оно превращается в ничто. Когда богач обедает в кругу домашних, то он не заботится о том, чтобы на его столе была непременно золотая и дорогая посуда и близкие его были бы одеты непременно в пурпур и драгоценные одежды. Все это появляется, когда приходят гости и когда начинается действо, которое Плутарх называет «торжественным и театральным». Тогда только начинается демонстрация богатства. Но оно ничто против истинных ценностей. Что же это за истинные ценности? Это то, что можно назвать духовной сферой человеческой деятельности. «…Благомыслие, философия, познание того, что нужно знать о богах, – все это, даже и оставаясь незаметным для всех людей, светит собственным светом и создает в душе великое озарение и радость,

близкую ей и саму по себе, ибо она стремится к добру, видит ли это кто-либо или это остается скрытым для всех

богов и людей». Могут ли сравниться все достояния богачей с добродетелью, истиной, красотой математических наук – геометрии и астрологии? – спрашивает Плутарх. И ответ находит только один: конечно же нет. И дальше – красноречивое прославление этого высокого идеала, несоизмеримого с таким ничтожеством, как порок сребролюбия (10).

В трактате «О доблести женской» Плутарх сам формулирует тот принцип, который делает его сочинения не сухими предписаниями моралиста, а высокохудожественными произведениями, учитывающими как дидактический опыт античности, так и ее ораторское мастерство. «Коль скоро в самой природе моих примеров, – пишет Плутарх, – заложено свойство не только убеждать, но и доставлять удовольствие, мое рассуждение не оттолкнет помощи, предлагаемой прелестью рассказов, и не убоится

На помощь Музам сладостных Харит призвать,
Прекраснейшим союзом сочетать богинь, –

как говорит Еврипид».

Итак, чтобы исследовать в данном случае сходство и различие женской и мужской добродетели, «не найти лучшего средства, – говорит Плутарх, – нежели сопоставить с жизнью и деяниями одних – жизнь и деяния других, как сравнивают творения большого мастерства, и рассмотреть, одинаковый ли облик и черты имело стремление к великим делам – у Семирамиды и Сесостриса, проворство ума у Танаквилы и царя Сервия, душевное величие – у Порции и Брута, у Тимоклеи и Пелопида». Излагая рассказы, известные и забытые, мифологические сказания и исторические факты, подчас не лишенные литературной обработки, Плутарх считает своим долгом ознакомить читателя со множеством отличных друг от друга видов отваги, рассудительности и справедливости, «коль скоро частные различия не отнимают ни у одной из этих добродетелей присущего ей наименования».

В самом начале трактата, только еще выдвигая тему для рассуждения, Плутарх уже обращается за помощью к предшественникам, формулируя свое понимание добродетели через несогласие по этому поводу с Фукидидом и восхваление мысли Горгия. В примерах женской доблести, приводимых Плутархом, история незаметно переплетается с вымыслом и мифологическими элементами. Рассказ о Тимоклее приурочен к реальному факту – взятию Александром Фив, но сама Тимоклея представлена как грозная Клото – отмстительница, явившаяся в образе смертной фиванки. Рассуждая о скромности и гражданском долге, Плутарх упоминает целый ряд исторических имен и событий, которые живо иллюстрируют его морализующие наставления. «Если бы Фемистокл таился от афинян, Камилл – от римлян, Платон – от Диона, то Эллада не одолела бы Ксеркса, не устоял бы город Рим и Сицилия не была бы освобождена».

Этот приведенный сейчас нами трактат содержит очень большое количество примеров, привести здесь которые значило бы переписывать целые страницы из этого сочинения. Таким образом, можно сказать, что Плутарх делает заключение не просто на основе сухих логических рассуждений, но и при помощи пестрого и разнообразного переплетения исторических фактов, вымысла и мифологии, – данных, которым Плутарх одинаково доверяет и которые делают его повествование высокохудожественным и занимательным. Изображаются или упоминаются женщины троянские, фокидские, хиосские, аргосские, персидские, кельтские, мелосские, этрусские, ликийские, салмантикийские, милетские, кеосские, куда присоединяются еще и другие отдельные имена. Это уже не моралистика, а какой-то художественный альбом.

Примером этому является также и трактат «Наставление супругам». Плутарх строит все это сочинение из отдельных конкретных пожеланий в супружеской жизни, причем, следуя своему принципу, он ярко расцвечивает, казалось бы, нравоучительные наставления образными и оригинальными примерами. «Поначалу особенно следует молодоженам остерегаться разногласий и стычек, глядя на то, как даже склеенные горшки сперва легко рассыпаются от малейшего толчка, зато со временем… ни огонь, ни железо их не берут» (3). «Подобно огню, который в тростнике, соломе и заячьем волосе легко вспыхивает, но быстро угасает, если не найдет себе другой пищи, любовь ярко воспламеняется… но скоро угаснет, если ее не будут питать душевные достоинства и добрый нрав юных супругов» (4).

О женах, «которые предпочитают помыкать глупым мужем, чем слушать умного», Плутарх говорит, что они напоминают тех, «кто в пути предпочитает вести за собою слепца, чем идти за человеком зрячим и знающим дорогу» (6). Иногда Плутарх обращается к мифологическим именам, ставшим почти нарицательными: «Алчной была Елена, сластолюбив был Парис, разумен Одиссей, верна Пенелопа. Потому и оказался один брак счастливым и подражания достойным, другой же Илиаду бедствий принес как эллинам, так и варварам» (21).

Помимо собственных сравнений и общеизвестных мифологических историй, Плутарх обращается и к примерам, взятым из жизни какого-нибудь авторитетного лица, и к обычаям других народов, которые ему кажутся разумными и правильными. Так, «Солон предписывает новобрачной, прежде чем уединиться с супругом в спальне, съесть плод айвы, вероятно, затем, чтобы первое впечатление от лица ее и голоса было сладостным и чарующим» (1). «Катон, – рассказывает Плутарх, – исключил кого-то из сената за то, что в присутствии дочери тот поцеловал собственную жену» (13), а Геродот был не прав, по мнению Плутарха, «сказав, что вместе с одеждой женщина совлекает стыд; напротив, женщина целомудренная, снимая одежду, и облекается в стыд» (10). Зато «прав был Еврипид, порицая тех, кто играет на лире во время попойки», ибо, по мнению Плутарха, музыка нужна, «чтобы укрощать гнев и смягчать горе» (38).

Из подобного рода суждений, историй, анекдотов, курьезных происшествий, благородных поступков и весьма условных по своим моральным свойствам примеров поведения персидских царей и людей свободного поведения состоит весь трактат «Наставление супругам».

Иной раз примеры Плутарха в контексте моральных наставлений принимают форму вполне самостоятельного рассказа, в котором не только выразительно обрисованы действующие лица, но где в сжатом виде на одной-двух страницах разыгрывается настоящая драма с захватывающим сюжетом и присущей именно драме патетикой. Так, в диалоге «Об Эроте» уже к самому концу беседы приводится один пример самоотверженной женской любви, относящийся ко времени императора Веспасиана и тем самым создающий особую остроту сопричастности рассказчика невыдуманным событиям.

Это рассказ о любви женщины по имени Эмпона (характерно переведенному на греческий язык как Героиня) к своему мужу Сабину, участнику заговора против императора Веспасиана. В конце концов Эмпона была все-таки казнена императором, но поразила всех своей твердостью и горделивой речью, уязвившей Веспасиана: свою жизнь во тьме под землей она провела лучше, чем он – царствуя на земле. И что же дальше? Оказывается, судьба распорядилась правильно, завершив этот трагический сюжет: весь род Веспасиана был истреблен, а один из сыновей беззаветно любившей мужа Эмпоны недавно, уже взрослым, побывал, как говорит рассказчик, «у нас в Дельфах».

Это счастливое завершение необходимо для Плутарха, в лице которого объединились и участник беседы, и почетный жрец Дельфийского храма, и сам многоопытный писатель, с

удовлетворением завершивший историю великой любви как раз в тот момент, когда собеседники диалога подходят, между прочим, к Феспиям, городу, где особенно прославлен Эрот.

Для предварительного и приблизительного ознакомления с мировоззрением и творчеством Плутарха, как нам представляется, приведенных материалов достаточно. Попробуем сделать общие выводы – не столько ради педантизма изложения, сколько из-за огромной пестроты плутарховских материалов, которые только с большими трудностями поддаются обобщительной формулировке.

Плутарх и античная литература. Античное мировоззрение и античная художественная практика опираются на интуиции живого, одушевленного и разумного космоса, всегда видимого и слышимого, всегда чувственно воспринимаемого, вполне материального космоса с неподвижной землей посредине и с небом как областью вечного и правильного движения небесного свода. Все это, безусловно, предопределено самим характером социально-исторического развития древнего мира. В то время как последующие культуры сначала исходили из личности, абсолютной или относительной, а также из общества и уже потом приходили к природе и космосу, античная мысль, наоборот, исходила из наглядной данности чувственно-материального космоса и уже потом делала из этого выводы для теории личности и общества. Это навсегда определило собою подчеркнуто материальную, то есть архитектурно-скульптурную образность античных художественных построений, что мы, безусловно, находим у Плутарха. Итак, *чувственно-материальная космология* – вот исходный пункт мировоззрения и творчества Плутарха.

Плутарх и классический период античной литературы. Поскольку античная литература просуществовала больше тысячелетия, она прошла много разных периодов своего развития. Космология периода классики, а именно высокой классики, – это учение о мироздании в платоновском «Тимее». Здесь дана ясная и отчетливая картина живого и материально-чувственного космоса со всеми предварительными идеальными принципами и со всеми подробностями материальной сферики космоса. Поэтому Плутарх в первую очередь *платоник.*

Плутарх и эллинизм. За классикой VI–IV вв. до н. э. последовала та переработка классики, которая обычно именуется не периодом эллинства, а периодом эллинизма. Сущность эллинизма заключается в субъективной реконструкции классического идеала, в его логической сконструированности и эмоционально-интимной пережитости и охваченности. Поскольку Плутарх действовал в эпоху эллинизма, его мировоззрение и художественная практика построены не на чистом платонизме, но на его субъективистской и имманентно-субъективной интерпретации. Плутарх – *субъективистски настроенный интерпретатор платонизма в условиях сохранения космологического объективизма в целом.*

Плутарх и начальный период эллинизма. Плутарх жил не в век начального эллинизма (III–I вв. до н. э.), а непосредственно после него. И тем не менее печать этого начального эллинизма решительным образом оказалась характерной для всего Плутарха. Этот начальный период эллинизма не повлиял на Плутарха своими тремя философскими школами – стоицизмом, эпикурейством и скептицизмом. Эти школы возникли как защитное мероприятие для появившегося тогда индивидуализма и субъективизма. Нужно было воспитать строгого и сурового субъекта и охранять его внутренний покой перед нараставшей тогда громадой эллинистически-римских империй. Плутарх оказался чуждым и сурового ригоризма стои-

ков, и беззаботного наслажденчества эпикурейцев, и полного отказа от всякого логического конструирования у стоиков.

Из всех аспектов нараставшего тогда субъективизма Плутарху оказалась ближе всего малая, скромная и простая человеческая личность с ее повседневными привязанностями, с ее любовью к семье и к родным местам и с ее мягким, сердечным патриотизмом. Короче говоря, от этого начального периода эллинизма к Плутарху перешел *бытовизм и добродушный морализм.* Другими словами, Плутарх был благодушным платоником, для которого гораздо ближе оказались бытописательно-моралистические формы вместо грандиозных и величественных форм классического платонизма и с интерпретацией его в духе мягкосердечно и искренне настроенного бытописателя и моралиста.

Наконец, кроме прямой критики трех философских школ начального эллинизма и кроме бытописательной моралистики малого человека, Плутарх унаследовал от раннего эллинизма еще и ту смелость прогрессировавшего субъективизма, которая потребовала всерьез учитывать зло в природе, личности и обществе вопреки безраздельному космологическому оптимизму. Именно скромный и обывательски настроенный Плутарх требовал признания не только доброй, но и злой души мира. В этом смысле он осмеливался критиковать даже и самого Платона. Итак, субъективистски настроенный интерпретатор Платона, Плутарх употребил эту интерпретацию *для защиты малого и скромного человека, для постоянного бытовизма и морализма и для признания за злом (а не только за одним добром) колоссальной космической силы.*

Плутарх и эллинское возрождение II в. н. э. Плутарх, живший на рубеже I–II вв. н. э., невольно оказывался не только под влиянием раннего эллинизма, но и под влиянием того более позднего эллинизма, который в античной науке получил название века эллинского возрождения. Необходимо отдавать себе строгий отчет в том, что такое это эллинское возрождение, в чем Плутарх с ним сходствует и в чем резко различествует.

Если брать эллинское возрождение как принцип, то это не могло быть буквальной реставрацией несколько столетий назад отжившей классики. Это было превращением классики не в буквальную, то есть не в буквально жизненную, но только в эстетическую предметность, в самодовлеющее и вполне изолированное созерцание давно минувшей красоты. Таким чистым эстетиком Плутарх никогда не был, и такая изолированная самодовлеющая эстетическая предметность всегда была ему глубоко чужда. Он не был способен на тонко-чувственный импрессионизм Филостратов, на захлебывание интересными филологическими пустяками Атенея, сухое и методическое описательство мифографов или беспардонную юмористику мифологических зарисовок у Лукиана.

Может быть, некоторым отдаленным результатом эллинского возрождения, характерно именуемого еще и как вторая софистика, было очень частое у Плутарха многословие, доходившее у него иной раз до какой-то праздной болтовни. Это была у него не просто болтливость, но опять-таки защитная мера для охраны прав обыденного человека на свое существование, на свои пусть мелкие, но зато чисто человеческие потребности и настроения.

Подлинная значимость эллинского возрождения для Плутарха. Эту подлинную значимость необходимо констатировать в том, каким методом пользуется Плутарх в своей склонности к возрожденческой методологии. Именно наглядно данная, созерцательно самодовлеющая и эстетически изолированная предметность никогда не использовалась Плутархом буквально, никогда не была для него «чистым» искусством, никогда не была искусством для искусства. В этом эстетически-изолированном самодовлении, с виду вполне бескорыстном и ни в чем жизненно не заинтересованном, Плутарх всегда черпал силы именно для жизни. Такое эстетическое самодовление всегда его оживляло, освежало, укрепляло, освобождало

от суеты и мелочей, всегда преобразующе действовало на психику, на общество, облегчая борьбу, просветляя суету и осмысливая житейские невзгоды и трагическую безвыходность. Вот почему бытовизм и морализм у Плутарха всегда пересыпаны мифологическими и литературными примерами, легендами, баснями и произвольно выдуманными ситуациями, анекдотами и острыми словечками, на первый взгляд как будто нарушающими ровно текущее изложение и как бы беспредметно уводящими в сторону. Вся эта мифология и литература, все эти анекдоты и остроумные ситуации никогда и нигде не имели для Плутарха самостоятельного значения, и в этом смысле они привлекались вовсе не для целей изолированного самолюбования. Все это внедрялось в жизненную практику реально действующего человека, все это разоблачало низкую и бездарную природу порочных людских страстей, и все это облегчало, освежало, возвышало и умудряло самого обыкновенного маленького человека. Таким образом, возрожденческо-эллинская теория искусства для искусства, не отнимая у человека его прав на повседневность, сразу и одновременно оказывалась и *эстетически-самодовлеющей,* и *возвышающей морально, укрепляющей духовно.* Платонизм в этом смысле претерпел у Плутарха еще новое преображение, и классическая космология, не теряя своей возвышенной красоты, стала оправданием для бытового человека.

Антиномико-синтетический характер мировоззрения и творчества Плутарха. В результате нашего обследования обширного литературного наследия Плутарха необходимо сказать, что в настоящее время для филолога является подлинным грехопадением сводить творчество Плутарха к какому-нибудь одному абстрактному принципу. Правда, его социально-историческая основа, хронологически весьма точная, повелительно требует рассматривать его как переход от начального эллинизма к более зрелому эллинизму, именно – к эллинскому возрождению II в. н. э. Но это уже слишком общий принцип. Ближайшее рассмотрение его мировоззрительных и творческих результатов свидетельствует о том, что Плутарх – это чрезвычайно осложненный платоник, не смогший подняться до платонического монизма, но зато использовавший его многочисленные идеологические оттенки, часто противоречивые и делавшие этот платонизм неузнаваемым. В приблизительном перечислении вот в каком виде можно было бы представить все эти противоречивые и в полном смысле слова антиномические черты Плутарха с его синтетизмом, если не всегда философским, то всегда ясным и простым, благодушным и добродушным, наивным и мудрым. Именно у Плутарха совмещались универсализм и индивидуализм, космологизм и бытовизм, монументальность и повседневность, необходимость и свобода, героизм и морализм, торжественность и бытовая проза, идеологическое единство и неимоверная пестрота изображений, самодовлеющая созерцательность и практическая фактография, монизм и дуализм, стремление материи к совершенству. Все искусство историка античной литературы и философии в отношении Плутарха в том и заключается, чтобы вскрыть и социально-исторически обосновать именно этот антиномико-синтетический характер его мировоззрения и творчества. Для такого искусства требуется привлечение огромных материалов, и сейчас к этому можно только отдаленно приближаться.

Плутарх и конец эллинизма. Плутарх находился под сильным влиянием эллинского возрождения, хотя использовал он его для обоснования прав повседневного человека. Но от чего Плутарх уж безусловно был далек – это от грандиозного завершения всего эллинизма в последние четыре века античности, когда зародилась, процветала и приходила в упадок философская школа неоплатоников. Эти неоплатоники тоже не могли признать в качестве окончательной теорию самодовлеющего созерцания. Они доводили до конца это чисто поэтическое самодовление, домысливая его до того логического конца, когда поэтический и чисто умственный образ вместо метафоры становился живой действительностью,

живой вещью и самостоятельно действующей субстанцией. Но поэтический образ, данный как самостоятельная материальная субстанция, есть уже миф; и неоплатонизм III–VI вв. н. э. как раз и стал именно диалектикой мифа. У Плутарха отношение к мифам было положительное, но не в смысле признания в них первичных субстанций самого бытия. Мифы для него, в конце концов, тоже остались на ступени метафорического морализма, хотя, конечно, все еще уходящими в космологические глубины.

Это был скромный человек. А завоевал мировую славу. Вот попробуйте-ка.

А. Лосев

Книга первая

[2]

Есть, Сосий Сенекион, такая поговорка: «За винной чашей не терплю я мнамона»[3]. Некоторые полагают, что это сказано против правоблюстителей как грубых и неприятных участников пирушки: ибо, как известно, сицилийские дорийцы называли правоблюстителя мнамоном. Другие же думают, что поговорка велит забывать, что говорят и как ведут себя твои сотоварищи за винной чашей: потому-то отеческие заветы и посвящают Дионису забвение и ферулу[4] – знак того, что надо либо ничего не вспоминать из допущенных кем-нибудь за вином нарушений благочиния, либо ограничиться самым легким наставительным воздействием[5]. Но ты и сам понимаешь, что если забвение дурного уже Еврипид признал делом мудрости[6], то забывать огулом все, что говорилось за вином, не только противоречит дружескому сближению участников застолья, но отвергается примером знаменитейших философов – Платона, Ксенофонта, Аристотеля, Спевсиппа, Эпикура, Притана, Иеронима, Диона Академика: все они сочли достойным труда записать речи, которые велись в симпосиях. Ты высказал мнение, что и нам следует собрать все заслуживающее этого из наших собеседований, происходивших и у вас в Риме и у нас в Греции за обеденным столом и за кубком. Взявшись за это, я уже послал тебе три книги, каждая из которых содержит десять вопросов; скоро пошлю и остальные, если ты найдешь посланное не совсем чуждым достоинству Муз и Диониса.

Вопрос I
Надо ли философствовать за вином

Участники беседы: Аристон, Плутарх, Кратон, Сосий Сенекион

1. На первом месте у нас стоит вопрос о философствовании за вином. Ты ведь помнишь, что в Афинах у нас как-то после обеда возник разговор о том, уместно ли, и в какой мере, за вином вести философские речи. Присутствовавший тогда Аристон воскликнул: «Ради богов, неужели есть люди, которые не уделяют философам место за пиршественным столом?» «Есть, друг мой, – ответил я, – и они еще высокомерно подшучивают, говоря, что философии, как матери семейства, не подобает выступать с застольными речами и что персы правы[7], развлекаясь вином и плясками в обществе наложниц, а не жен. Так, полагают они, надлежит действовать и нам, привлекая к симпосию музыку и поэзию, но не тревожа философию, ибо и ей неуместно принимать участие в пиршественном веселье, и мы в этой обстановке не настроены соответствующим образом. Ведь и софист Исократ, когда его на пирушке попросили сказать что-нибудь, не нашел ничего больше, как следующее: «В чем я силен, это сейчас не ко времени, а что сейчас ко времени, в том я не силен».

2. Тут громко вмешался Кратон: «Клянусь Дионисом, Исократ прекрасно обосновал свой отказ, ведь иначе он развернул бы такие периоды, что разогнал бы из этого симпосия всех Харит[8]. Но не одно и то же, исключать ли из симпосия риторику или исключать философию. У философии иное положение: ей, как учительнице жизни[9], подобает не чуждаться ни игры, ни какого-либо отрадного развлечения, но во все вносить меру и своевременность: иначе нам пришлось бы преградить доступ к застолью так же и благоразумию и справедливости, наглядно показывая тем самым нелепость высокомерного пренебрежения к философии. Итак, если бы нам довелось, уподобляясь гостеприимцам Ореста[10], молча есть и пить в законодательном собрании[11], то наша необщительность имела бы некоторое оправдание, вытекающее из обстановки; но если Дионис подлинно Лиэй-освободитель, и прежде всего отрешает от уз языки, предоставляя речам полную свободу, то было бы, полагаю, грубым неразумием именно там, где господствует свободоречие, лишиться наиболее необходимых речей. Ведь в философских рассуждениях мы разбираем и вопросы, касающиеся симпосиев, – какими качествами должны обладать их участники, каковы правила поведения за вином: как же нам из самих симпосиев устранять философию, будто бы она была неспособна подтвердить на деле то, чему она учит на словах».

3. На это ты заметил, что нет оснований возражать Кратону, но следует установить характер и направление философствования за вином, чтобы избегнуть той не лишенной остроумия насмешки, которую навлекают на себя спорщики, изощряющиеся в софистике:

Ныне спешите обедать, а там и к сраженью приступим[12], –

и призвал нас к обсуждению этих вопросов. Я высказал то мнение, что прежде всего надо учесть, каковы сами участники пиршества: если среди них большинство – люди ученые, Сократы, Федры, Павсании, Эриксимахи, как у Агатона, или Хармиды, Антисфены, Гермогены, как у Каллия, или другие, не уступающие этим, то мы предоставим им философствовать за кубком, сочетая Диониса с Музами в той же мере, что и с Нимфами[13]: ведь эти делают его милостивым и кротким для тела, а те – поистине отрадным и благодатным для души. Если даже в пиршестве участвует и несколько людей неученых, то и они среди большинства образованных, подобно согласным буквам в окружении гласных, приобщатся к некоему не совсем нечленораздельному звучанию и пониманию. Но если соберется мно-

жество таких людей, которым пение любой птицы, звучание любой струны, стук любой доски[14] приемлемее, чем голос философа, то в этих условиях надо последовать примеру Писистрата: когда у него возникли раздоры с сыновьями и он узнал, что его недруги злорадствуют по этому поводу, то, созвав народное собрание, объявил, что хотел образумить сыновей, но, видя, что они упорствуют, готов сам им уступить и последовать их требованиям. Вот так и философ в обществе собутыльников, для которых его речи недоступны, перестроится и снисходительно примет их времяпрепровождение, насколько оно не выходит из пределов благопристойности, понимая, что риторствуют люди в речах, а философствовать могут и в молчании, и в игре, и даже – Зевс свидетель – в насмешках, как направленных в других, так и метящих в них самих. Ведь если, как говорит Платон, «величайшая несправедливость – не будучи справедливым, казаться таким»[15], то, с другой стороны, высшая мудрость – философствуя, не казаться философствующим и шуткой достигать серьезной цели[16]. Подобно тому как у Еврипида менады без щита и меча ударами легких тирсов ранят нападающих на них[17], так шутливые насмешки истинных философов глубоко затрагивают тех, кто не вовсе неуязвим, и производят на них то или иное необходимое воздействие.

4. Есть, полагаю я, и некий род рассказов, подходящих для симпосия: один дает история, другие можно почерпнуть в повседневной действительности. Многие из них содержат примеры, располагающие к философии, многие – к благочестию; они пробуждают ревность к мужественным и великодушным деяниям, к благородству и человечности. Кто, ненавязчиво используя эти рассказы, воспитывает пирующих, тот намного сократит дурную сторону опьянения. А вот те, кто по примеру гомеровской Елены[18], которая приправляет вино чудесным зельем, примешивает к вину буглоссу[19] и окропляет пол настоем вербены и адианта, чтобы сообщить пирующим благодушие и дружелюбное настроение, упускают из виду, что это сказание, пройдя длинный путь из Египта, завершилось пристойными и подобающими обстановке речами: Елена рассказывает угощаемым об Одиссее, что он,

> Дерзкорешительный муж наконец предпринял и исполнил,
> Тело свое беспощадно иссекши бичом недостойным.

Вот что, очевидно, и было «бесскорбным» и безбольным зельем – речь, созвучная наличным переживаниям и обстоятельствам. Философы, умеющие ценить изящную тонкость даже и тогда, когда они открыто философствуют, ведут свою речь, опираясь более на наглядную убедительность, чем на принудительную силу доказательств. Посмотри, как Платон в «Пире», рассуждая о последней цели, о высшем благе[20] и вообще о божественном, не напрягает доказательства, не уподобляется борцу, натирающему руки песком, чтобы сделать охват более цепким и неотвратимым, но увлекает собеседников доходчивыми предположениями, примерами и мифами[21].

5. Далее, сами изыскания должны представлять общий интерес, не вдаваться в утомительную мелочность в постановке обсуждаемых вопросов, чтобы не обременить и не отвратить менее склонных к отвлеченному умствованию. Ведь тела участников симпосия принято упражнять пляской и хороводами[22], если же мы заставим их сражаться в полном вооружении или метать диск, то это не только не доставит удовольствия, но и расстроит симпосий: подобно этому только легкие изыскания согласуются с обстановкой застолья, плодотворно возбуждая души, а речи, подобающие «спорщикам» и «заковырщикам»[23], о которых говорит Демокрит, надо отбросить, ибо они утомляют и самих спорящих сложностью и темнотой поднятых вопросов и докучают всем присутствующим. Беседа должна быть столь же общим достоянием пирующих, как и вино. А те, кто выдвигает такие неудоборазрешимые вопросы, ничем не предупредительнее в общении, чем эзоповские журавль и лиса: лиса, размазав жидкую кашу по поверхности плоского камня, вместо того чтобы угостить журавля, поставила

его в смешное положение, ибо каша в таком виде была недоступна для его тонкого клюва. Журавль, в свою очередь пригласив лису на обед, подал угощение в узкогорлом кувшине, так что сам мог без затруднений доставать еду своим длинным клювом, а лиса была не в состоянии воспользоваться предоставленной ей долей. Так и философы, погружаясь за столом в диалектические тонкости, докучают остальным, которые не могут за ними следовать, и те в свою очередь обращаются к каким-то песенкам, пустой болтовне, пошлым и площадным речам: забыта цель застольного общения, и Дионис в обиде. Когда Фриних и Эсхил[24] стали вводить в трагедию мифы и страсти, им говорили: «При чем здесь Дионис?» Так и мне часто приходилось сказать тем, кто навязывает симпосиям софистические ухищрения: «Дружище, при чем здесь Дионис?» Распевать так называемые сколии вокруг винной чаши, возложив на себя венки, которые знаменуют освобождающую силу бога[25], это, может быть и ‹не самое яркое проявление дружественных взаимоотношений пирующих, но не чуждо ни Музам, ни Дионису; а вот вдаваться в запутанные словопрения – и›[26] некрасиво и не подобает симпосию. Что же касается самих сколиев[27], то их название – «кривые песни» – объясняют не их случайным и пестрым содержанием, а тем, что первоначально все участники пира исполняли хором пеан, прославляющий бога, в дальнейшем же стали передавать по порядку от одного другому миртовую ветвь, называемую эсаком[28], вероятно, в знак очередности в пении. Вместе с тем передавалась и лира, и кто имел музыкальное образование пел в сопровождении лиры, а далекие от Муз пропускали свою очередь – отсюда и название сколиев, указывающее на то, что пение – дело нелегкое и необщедоступное. Некоторые же говорят, что миртовая ветвь переходила не от соседа к соседу, а от одного застольного ложа к другому: спевший первым передавал ее первому возлежавшему на втором ложе, тот – первому на третьем; затем, в такой же последовательности, очередь переходила к занимавшим вторые места на ложах, и так далее, и этот извилистый путь миртовой ветви и дал повод, согласно такому объяснению, к возникновению названия сколиев.

Вопрос II
Должен ли хозяин дома указывать угощаемым их места за столом или предоставить выбор места им самим

Участники беседы: Тимон, отец Плутарха, Плутарх, Ламприй и другие

1. Мой брат Тимон устраивал большой прием. Среди приглашенных были и чужеземцы и граждане, родные и близкие, вообще самые различные люди, и Тимон просил всех располагаться и выбирать себе место на застольном ложе, где кому угодно. Когда собралось уже много гостей, в дверях пиршественного помещения появился, как щеголь из комедии[29], какой-то гость, в чрезмерно роскошной одежде которого и сопровождавшем его множестве рабов виден был недостаток благовоспитанности. Окинув взглядом присутствующих, он не пожелал войти и удалился. Многие побежали за ним вдогонку, но он заявил, что для него уже не остается в зале достойного места. Тут гости, среди которых иные уже успели в меру выпить, с громким смехом проводили его пожеланием – по Еврипиду –

На радость и на счастье сей покинуть дом[30].

2. Когда же обеденная часть приема подошла к концу[31], отец, окликнув меня издали со своего места, сказал: «Мы с Тимоном выбрали тебя судьей в нашем споре. Я все попрекаю Тимона по поводу случая с этим гостем. Ведь если бы места на ложах были заранее распределены, как я и советовал, то нам не пришлось бы держать ответ за порядок перед этим мастером:

Строить на битвы и быстрых коней и мужей щитоносцев[32].

Передают же о консуле Эмилии Павле[33], что он после победы над Персеем в Македонии проводил пиршества, поражавшие и своей роскошью и замечательно продуманным распорядком, говоря, что, кто умеет расположить войско мощным построением, тот умеет и построить симпосий наиболее приятным образом, ибо в том и другом случае необходима благоупорядоченность. И Гомер называет выдающихся царственных мужей строителями рати[34]. Да и вы, философы, говорите, что великий бог превратил беспорядочность в мировой порядок, ничего не убавив и ничего не прибавив к сущности вещей, и, поставив каждую вещь на подобающее ей место, привел природу от беспорядочности к прекраснейшему образу[35]. Но если все это более глубокое и важное мы узнаем от вас, то и сами можем усмотреть, что в деле устройства пира нельзя достигнуть чего-либо благоутешного и достойного свободных людей, не сообщив ему упорядоченности. Отсюда понятно, что смешно было бы, если бы мы, возложив на поваров и застольных служителей всю заботу о том, что подать на первое блюдо, что на второе, что на закуску, и даже, господи, заботу о благовониях, о венках, о кифаристке, о надлежащем порядке для всего этого, стали бы угощать приглашенных, разместив их в случайном порядке, без внимания к их возрасту, общественному положению и другим подобным обстоятельствам; необходимо установить пристойный чин, который воздаст почет старшему, в уважении к нему воспитает младшего, а для самого учредителя будет упражнением в чувстве и понимании приличия. Ведь предоставляется же более почтенному особое место, когда в собрании приходится сидеть или стоять: почему же лишать его этого преимущества при возлежании за обеденными столами? Да и здравицу угощающий произнесет прежде за старшего, чем за других, нельзя, значит, пренебрегать этим различием и в

назначении угощаемым мест за столами, чтобы не превратить симпосий с самого начала в какой-то, как говорится, «единый Микон»[36]. Так обосновал отец свое мнение.

3. Брат же сказал, что у него нет притязания быть умнее Бианта, который отказался от третейского разбирательства у двух своих друзей, и выступить судьей стольких близких и стольких товарищей, притом не в денежном деле, а в вопросе об их личном достоинстве, как будто пригласив их к себе не из дружеских чувств, а чтобы досадить кому-либо. «Странно, – сказал он, – поступил вошедший и в поговорку Менелай, явившись без приглашения на совет вождей[37], но еще более странно, принимая гостей, присваивать себе, помимо их согласия, положение судьи и распорядителя, решающего вопрос о том, кто из них выше или ниже кого по достоинству: ведь они не выступают на состязании, а пришли на обед. Да и нелегкая задача такая оценка, если одни выделяются по возрасту, другие по общественному положению, третьи по дружеской близости, четвертые по родству. В подобных условиях приходится как бы разрабатывать в разговоре отвлеченный вопрос (υπόθεσιζ), прибегая к таким пособиям, как «Топика» Аристотеля или «Решающие умозаключения» Фрасимаха, но ничего полезного этот труд не даст, и его единственным плодом будет перенос к симпосию пустой славы[38], приобретаемой на площади и в театре. Вместо того чтобы застольным общением заглушить чуждые ему страсти, мы возбудим высокомерную ревность, которую, полагаю я, надо гораздо усерднее изгонять из души, чем смывать грязь с ног, вступая в чистосердечную и непринужденную застольную беседу. Неужели мы, пытаясь устранить всякую неприязнь, которая могла возникнуть между приглашенными вследствие какого-нибудь случайного столкновения, станем в то же время разжигать в них честолюбие, принижая одних и возвеличивая других? Но если за почетным местом возлежания последуют еще повторные здравицы, особливые подачи, обращения с хвалебными речами, то симпосий окончательно превратится из дружеского в начальственный; если же во всем прочем мы будем соблюдать равенство между пирующими, то почему нам не начать с того, чтобы предложить приглашенным попросту, без чванства, выбрать себе любое место: пусть каждый уже в дверях сразу увидит, что пришел на демократический обед, что здесь нет какого-то акрополя для избранных[39], расположившись в котором богач будет с пренебрежением взирать на менее состоятельных».

4. Выслушав и это, присутствующие стали требовать заключительного суждения. Я ответил, что принимаю на себя обязанность не судьи, а только примирителя, и пойду по срединному пути. «Угощая молодых людей, сограждан и сверстников, – сказал я, – можно, как предлагает Тимон, предоставить им располагаться попросту и без чинов каждому на любом месте, запасшись уступчивостью как лучшей опорой в дружеском общении; если же мы ведем философскую беседу в присутствии чужеземных гостей, старцев или начальствующих, то уравнительное безразличие, опасаюсь я, преградив высокомерию главный вход, откроет для него боковую дверь[40]. В этих условиях надо считаться и с дружеской близостью, и с общепринятыми обычаями. Иначе нам пришлось бы отказаться и от здравиц, и от приветственных речей, с которыми мы обращаемся ведь не к любому без разбора, а к тем, кого уместно почтить

Местом, и брашном, и кубками полными в пиршествах общих, –

как говорит эллинский царь[41], упоминая место на пиршестве как главную почесть. Похвалим мы и Алкиноя, который усаживает гостя рядом с собой,

повелев уступить Лаодаму[42],
Сыну любимому, подле сидевшему, место пришельцу, –

красивый и человеколюбивый поступок – усадить на почетное место пришельца, просящего о покровительстве. Соблюдают это отличие и боги: Посидон, прибыв последним на собрание, «сел посредине бессмертных»[43], как на подобающем ему месте. И Афине принадлежит особое, ближайшее к Зевсу место – это мимоходом отмечает и Гомер, там, где говорит о Фетиде:

Села Фетида близ Зевса отца: уступила Афина[44].

Пиндар же и прямо говорит об этом:

Та, что с огнедышащим перуном рядом восседает[45].

Тимон, вероятно, скажет, что не следует, уделяя почесть одному, отнимать ее у прочих. Но, скорее, он сам поступает подобным образом: ибо отнимает чужое тот, кто принадлежащее одному (принадлежит же каждому то, что соответствует его достоинству) превращает в общее достояние, так что отличие, подобающее доблести, происхождению, гражданским заслугам и тому подобному, присваивает себе превзошедший других в быстроте бега и проныривости[46]. Желая избегнуть обвинения в невежливости к приглашенным, Тимон в действительности навлекает на себя таковое: он обижает их, лишая каждого подобающей ему почести. Мне же задача провести надлежащее различение не представляется слишком трудной. Во-первых, не так часто бывает среди одновременно приглашенных много соперничающих между собой по достоинству; затем, есть много мест, считающихся почетными, и это дает возможность удачно распределить их, уделив этому должное внимание: тому можно угодить первым местом, тому – средним, тому – ближайшим к хозяину, тому – рядом с близким другом или с учителем; другие оценят гостеприимство и дружественное времяпрепровождение больше, чем какое-либо почетное место. Если же окажутся среди приглашенных два соперника равного достоинства, и притом неуступчивые, то я прибегаю к такой хитрости: располагаю на самом почетном месте отца одного из них, или деда, или тестя, или дядю, или кого-либо пользующегося особым уважением этого гостя. Пользуюсь при этом одним из Гомеровых поучительных примеров: ведь в «Илиаде»[47], когда у Менелая и Антилоха возникает спор о втором месте в конском ристании и Ахилл, видя это, боится, как бы спор не перешел в гневную ссору, он изъявляет намерение отдать вторую награду другому участнику состязания, на словах объясняя это сочувствием к Евмелу и желанием воздать ему почесть, в действительности же стремясь устранить причину возникшего препирательства».

5. Едва я договорил, как Ламприй, который по своему обыкновению сидел поодаль на приставном ложе, громко обратился к присутствующим с вопросом, позволят ли ему образумить сумасбродствующего судью; и когда все единогласно предоставили ему свободу высказаться безо всякой пощады, подхватил: «Да кто же стал бы щадить философа, который на симпосии устраивает смотр знатности, богатства, гражданских заслуг и предлагает порядок выступлений, словно на амфиктионийском представительном собрании[48], не давая нам хотя бы за вином избегнуть спесивого местничества? Размещение приглашенных должно не почет им оказать, а доставить удовольствие, и поэтому надо принимать во внимание не достоинства каждого гостя, а их склонности и взаимоотношения, как это бывает и в других случаях, когда приходится собрать нечто единое из различных частей. Ведь зодчий отдает предпочтение аттическому или лаконскому камню перед варварским не потому, что считает его более благородным, и живописец не уделяет первое место самой дорогой краске, и кораблестроитель выбирает истмийскую сосну или критский кипарис не за их знатность: все они распоряжаются таким образом, чтобы из прилаженных одна к другой частей получить красивое и удовлетворяющее своему назначению целое. Посмотри и на то, как бог, которого Пин-

дар назвал величайшим мастером[49], расположил стихии: не везде огонь наверху, а землю внизу, но так, как того требует польза данного тела.

Носит свой груз на спине морских мягкотелых природа,
Также, чтоб тело укрыть, оделась щитом черепаха, –

говорит Эмпедокл[50].

Так ты земли естество на поверхности тела усмотришь:

не там, где сама природа уделяет место земле, а там, куда ее влечет строй общего состава. Неупорядоченность везде зло, но в среде людей, и притом пирующих, она особенно зловредна, порождая обиды и всевозможные неприятности, предвидеть и предупредить которые – обязанность разумного и распорядительного устроителя».

6. «Ты говоришь правильно, – ответил я, – но почему же ты жалеешь поделиться с нами своей разумностью и распорядительностью?» «Нисколько не пожалею, – ответил он, – если вы предоставите мне перестроить и упорядочить наш симпосий, как это сделал Эпаминонд с фалангой»[51]. Мы изъявили согласие, и он, попросив освободить ему место посредине и обращаясь ко всем окружающим, сказал: «Выслушайте же, как я намерен расположить вас: хочу заранее объяснить это. Фиванец Паммен, думается мне, не без основания вменил Гомеру в упрек, что он пренебрег значением Эрота, поставив в воинском строю филу с филой и фратрию с фратрией[52]: надо было поставить влюбленного рядом с возлюбленным[53], чтобы весь строй был связан единым воодушевлением. Этого я хочу достигнуть и в нашем симпосии. Не буду объединять богатого с богатым, молодого с молодым, начальника с начальником, друга с другом: такой порядок неплодотворен и не содействует развитию и укреплению взаимной благожелательности; но, приводя в соответствие потребности и возможности их удовлетворения, я укажу любознательному место рядом с ученым, раздражительному – с кротким, говорливому старику – с восприимчивым юношей, любителю похвастать – с ценителем остроумия, гневливому – с молчаливым; если замечу где-нибудь щедрого богача, то подведу к нему из угла честного гражданина, нуждающегося в помощи, как бы отливая из переполненной чаши в пустую. А придавать в соседи софиста софисту или поэту поэта я не буду, памятуя, что

К нищему нищий ревнивей всегда, к певцу песнопевец[54].

Впрочем, присутствующие здесь Сосикл и Модест, совместно воздвигая стих за стихом свой эпос, как можно думать, все ярче разжигают огонь взаимного согласия. Сварливых, спорщиков и вспыльчивых я рассаживаю порознь, помещая между ними кого-либо уравновешенного[55], чтобы устранить возможные столкновения. А преданных гимнастике, или охоте, или садоводству объединяю, ибо природное сходство иногда, правда, порождает войну, как у петухов, но иногда и сближает, как у галок[56]. Свожу вместе также имеющих склонность к вину и к любовным связям, и не только тех, кто, по выражению Софокла[57], «уязвлен любовью к мальчикам», но и тех, кого уязвляют женщины и девушки: одинаково воспламененные, они, как раскаленные бруски железа, легче приходят к единению, если, конечно, не окажется, что предмет влюбленности у них один и тот же».

Вопрос III
Почему вошло в почет так называемое консульское место

Участники беседы: те же, что в предыдущей беседе

1. Это привело нас к исследованию вопроса о местах в застолье. У разных народов разные места считаются почетными: у персов – среднее, на котором возлежит царь, у эллинов – первое, у римлян – последнее на среднем ложе, так называемое консульское, у некоторых из понтийских эллинов, например у гераклеотов, – первое на среднем ложе. Большие затруднения вызвал у нас вопрос о консульском месте. Оно исстари было у нас[58] в особом почете, но общепринятого объяснения название этого места, принимать ли его за первое или за среднее, не получило; а то, что с ним связывалось, либо не было отличием одного только этого места, либо представлялось не заслуживающим внимания. Однако три высказанные по этому поводу соображения запомнились. Первое – что консулы после изгнания царей[59], перестраивая все на демократический лад, сами отказались от среднего царского места и перешли на более низкое, чтобы внешнее выражение их начальственной власти не вызывало неприязни участников пиршества. Второе – что два ложа из трех предоставляются приглашенным, а третье, и прежде всего главное место на нем, принадлежит угощающему; отсюда он, как управитель или кормчий, легко может следить за обслуживанием и вместе с тем не оторван от участия в общем застольном разговоре; следующее за этим место занимает жена или сын хозяина, а место перед ним, естественно, отдается наиболее почтенному из гостей, чтобы тот находился в непосредственном соседстве с хозяином. Третье – что это место предоставляет наибольшую свободу действий. Ведь римский консул не таков, как фиванский военачальник Архий, который, получив во время обеда важное деловое письмо, отложил его в сторону со словами: «Важные дела – до завтра», – и снова взялся за кубок: консул должен быть «бодрости полн» и готов к действиям в любой обстановке. Ибо не только, согласно Эсхилу,

Родильной мукой ночь тревожит кормчего[60], –

но и каждый час отдыха и дружеского симпосия у военачальника и правителя не свободен от деловых забот. Потому-то и нужно ему удобное место, на котором он мог бы и выслушать получаемые донесения и распорядиться устно или письменно: а угол, образуемый примыканием второго ложа к третьему, оставляет свободный промежуток, достаточный и для писца, и для помощника, и для телохранителя, и для вестника от войска, чтобы подойти, переговорить, получить указания: так что консул имеет возможность, никому из присутствующих не докучая и никем не стесняемый, сохранить полную свободу для руки и голоса.

Вопрос IV
Каким должен быть симпосиарх

Участники беседы: Плутарх, Кратон, Феон

1. На одном симпосии во время перерыва в наполнении кубков мой зять Кратон и близкий товарищ Феон завели речь о председательствовании в симпосиях. Так как на мне был венок, они и обратились ко мне с просьбой не пренебречь старым и почти совсем забытым обычаем и восстановить определяемое узаконенным укладом начальствование и поддержание порядка на симпосии. Это было встречено общим шумным одобрением, и я сказал: «Раз все того желают, объявляю себя симпосиархом и предлагаю всем прочим пить по собственному желанию, а Кратону и Феону, зачинателям этого обсуждения, – в кратком обзоре изложить, какими качествами должен обладать избираемый в симпосиархи и как он будет распоряжаться на симпосии. Разделить же между собой это изложение поручаю им самим».

2. Они сначала немного погримасничали, но когда все настоятельно потребовали подчиниться начальствующему и исполнить его распоряжение, первым начал Кратон. Он сказал, что если начальником стражей, согласно Платону, должен быть надежнейший из стражей[61], то и начальником пьющих должен быть надежнейший из пьющих. «А таковым он будет, если и опьянению нелегко поддается, и не лишен вкуса к выпивке. Кир в послании к лакедемонянам писал, что превосходит своего брата царственностью как в прочих отношениях, так и в том, что легко переносит много несмешанного вина[62]: ведь если пьяница безобразен и несносен, то и чрезмерно трезвый скучен и более пригоден начальствовать в школе, чем в симпосии. Перикл всякий раз, когда его избирали стратегом[63], облекаясь в хламиду, обращался к себе самому с напоминанием: «Смотри, Перикл, ты начальствуешь над свободными, начальствуешь над эллинами, начальствуешь над афинянами». Так и наш симпосиарх пусть говорит себе: «Ты начальствуешь над друзьями», – и, требуя благочиния, не отнимает веселия. Он должен не быть чуждым ни серьезности, ни шутливости[64], так чтобы обе эти стороны его характера находились в правильном соотношении, а именно с некоторым преобладанием суровости, как в благородном вине: ведь за чашей они придут к равновесию, ибо вино смягчает нрав и делает его более податливым. Ксенофонт говорил о Клеархе[65], что присущая ему угрюмость и грубоватость в сражениях оборачивалась светлой бодростью и отвагой; так и тот, кто по природе не злобен, но важен и серьезен, в застольном настроении оказывается любезным и дружелюбным. Поэтому симпосиарх должен знать по опыту – и лучше всего, о каждом из участников симпосия, – как на них действует вино, кто сколько может выдержать несмешанного, кто в какую сторону подвержен уклонению от душевной уравновешенности. Ведь как различные сорта вина требуют различного смешения с водой, и, зная это, царские виночерпии[66] подливают воды больше или меньше, так и люди по-разному воспринимают вино[67], и симпосиарх должен знать и учитывать это, чтобы, подобно руководителю хора, поощряя одного из участников симпосия, сдерживая другого, привести к гармоническому соответствию их различные природные свойства: не в равном для всех числе котил и киафов[68], а в присущей человеку восприимчивости к действию вина заключена мера того, что причитается каждому. Если же такое близкое знание каждого из пирующих и затруднительно, то, во всяком случае, симпосиарху необходимо считаться с общими различиями природных свойств и возрастов: так, старики скорее подвергаются опьянению, чем молодые, впечатлительные – скорее, чем спокойные, грустные и озабоченные – скорее, чем беззаботные и веселые, ведущие умеренный образ жизни – скорее, чем привычные к разгулью. Есть и другие подобные различия, зная которые симпосиарх будет более способен поддерживать доброе согласие и благочиние в застолье. И понятно также, что симпо-

сиарх должен дружелюбно относиться ко всем угощаемым и ни к одному не иметь какой-либо затаенной неприязни: ведь только при этом условии его распоряжения не будут никого уязвлять, его беспристрастие не вызовет сомнений, шутки будут восприняты без обиды. Вот таким, – сказал Кратон, словно вылепив симпосиарха из воска[69], – я передаю его тебе, Феон, для продолжения речи».

3. «Что же, – сказал Феон, – я принимаю его, столь тщательно обработанного и столь приличествующего симпосию; но не знаю, сумею ли я воспользоваться им как должно, чтобы не испортить дело. Мне кажется, что при таких качествах симпосиарх должен сохранить для нас симпосий в его основном назначении и не допустить его превращения то ли в народное собрание, то ли в школу софистов, то ли в игорный дом, то ли, наконец, в театральную сцену. В самом деле, разве мы не видим, что одни за обедом произносят политические и судебные речи, другие декламируют или читают свои художественные произведения, третьи устраивают состязания мимов и танцовщиков? А Алкивиад и Феодор превратили симпосий Политиона в место таинств[70], подражая факельным шествиям и священнодействиям. Полагаю, что наш симпосиарх должен предупредить подобные уклонения и уделить место только таким речам, зрелищам и увеселениям, которые ведут к основной цели симпосия – приятным общением способствовать возникновению и укреплению дружбы между его участниками: ведь симпосий и есть не что иное, как приятное времяпрепровождение за вином, завершающееся дружбой. И так как избыток всегда вызывает пресыщение и часто вредит, а смена одного другим, примененная вовремя и в должной мере, устраняет то излишество, которое сделает сладость противной, а полезное вредным, то ясно, что распорядитель симпосия предоставит его участникам разнообразное времяпрепровождение. Зная по многим рассказам, что самое приятное в мореплавании – близость берега, а в сухопутном хождении – близость моря, он будет так перемежать серьезное с веселым, что и веселясь пирующие будут в какой-то степени причастны к серьезному, а предаваясь серьезности, подбодряться оглядкой на увеселение, как упомянутые мореплаватели – оглядкой на близкую землю. Можно ведь и полезное расцветить смехом и серьезные занятия сделать веселыми:

Так среди поросли дрока и жесткого чертополоха
Может расцвесть иногда белый душистый левкой[71].

Но вторгающихся иногда в симпосии чуждых всякой серьезности развлечений наш симпосиарх настоятельно посоветует остерегаться, чтобы незаметным образом не подкинуть белены в вино. Нельзя вносить в так называемые назначения чего-либо задевающего участников симпосия, предлагая, например, петь косноязычным, или причесываться лысым, или плясать хромым. Так, на одном симпосии, чтобы уколоть академика Агаместора, у которого одна нога была сухая и увечная, предложили, назначив пеню за невыполнение, всем выпить кубок стоя на правой ноге; когда же очередь сделать назначенное дошла до Агаместора, он предложил всем выпить так, как он покажет; затем, взяв небольшой глиняный сосуд, он всунул в него свою увечную ногу и в этом положении осушил кубок. Все остальные, признав себя неспособными повторить это, должны были уплатить пеню. Очень мил Агаместор, так дружелюбно ответивший веселой шуткой на сделанный против него выпад. Но сами назначения надо направлять к общему удовольствию и пользе, предлагая каждому возможное, привычное и украшающее его – музыкальным спеть, ораторам выступить с речью, философам разрешить какой-нибудь спорный вопрос, поэтам прочитать стихи. Ведь каждый охотно берется за то,

В чем видит сам себя всего искуснее[72].

Передают, что ассирийский царь через глашатая объявил награду тому, кто изобретет новое наслаждение[73]; а царь симпосия по справедливости дал бы почетную награду тому, кто введет безобидную игру, полезное развлечение, смех без насмешки и обиды – спутник приязни и дружелюбия: именно в этом часто терпят крушение симпосии, оставшись без правильного руководства. Человек здравомыслящий должен остерегаться вражды и озлобления, порождаемого в гражданских делах корыстью, в палестре соревнованием, в народном собрании честолюбием, в пиршествах и симпосиях колкими шутками».

Вопрос V
Какой смысл имеют слова «Эрот поэтом делает»

Участники беседы: Сосий Сенекион и другие

1. Вопрос о том, какой смысл имеют слова

Эрот поэтом делает
И человека, раньше Музам чуждого[74], –

возник среди собравшихся у Сосия после исполнения нескольких сапфических песен Филоксена[75], который говорит, что Киклоп «благозвучными музами лечит любовный недуг».

Один из гостей сказал, что Эрот способен сообщить человеку отвагу и решимость во всяком деле, недаром Платон назвал его «прямоидущим» и «предприимчивым»[76]; ведь он и молчаливого делает речистым, и застенчивого обходительным, а беспечного и легкомысленного старательным и трудолюбивым; но самое удивительное – это, что человек бережливый до мелочности, влюбившись, размягчается, как железо в огне, и становится нежным, уступчивым и ласковым; так что оказывается не столь уж смешной известная поговорка: кошелек влюбленного завязан побегом порея[77].

Другой добавил, что влюбленность подобна опьянению: она разгорячает, веселит и радует, а это сообщает людям склонность к пению и стихотворству; говорят, что сам Эсхил[78] писал трагедии, подогревая себя вином. Да и наш дед Ламприй остроумнее и находчивее всего бывал за вином; он говорил, что теплота вина[79] действует на него как благовонное воскурение. И вот, испытывая великую радость от созерцания своих возлюбленных, они не меньше того радуются, принося им хвалу: красноречивый вообще, Эрот красноречивее всего в хвалебных речах; влюбленные, будучи сами убеждены в том, что предмет их любви прекрасен и добр, хотят убедить в этом и всех: это желание побудило и лидийца Кандавла привести в свою спальню Гига, чтобы показать ему свою жену[80]. Все они ищут подкрепления своей оценки свидетельством других: вот почему они пишут хвалы своим прекрасным, украшая их напевами и стихами, как изваяние золотом, чтобы они привлекали более многочисленных слушателей и сохранялись в памяти. Ведь если кто дарит возлюбленному коня, или петуха, или что бы то ни было, то хочет, чтобы приносимое в дар было чем-то красивым и изысканным, особенно же это относится к хвалебному слову, которое должно быть красивым и возвышенным, а таково именно поэтическое слово.

2. Сосий же, одобрив высказавшихся, выразил мнение, что в рассматриваемом вопросе не менее уместно было бы исходить из рассуждений Феофраста о музыке[81]. «Я недавно прочитал его книгу, – сказал Сосий. – Он говорит, что у музыки три начала – горе, радость, божественное вдохновение: каждое из этих переживаний уводит человека от обыденности и сообщает голосу особый уклон. Горестные чувства выражаются плачевностью голоса, переходящего в пение; поэтому и наблюдается, что ораторы в заключениях речей и актеры в жалобах постепенно видоизменяют голос в направлении напевности. А сильное радостное возбуждение вызывает у людей более непосредственного душевного склада ритмические телодвижения; если они не умеют танцевать, то прыгают и рукоплещут, наподобие того, как говорится у Пиндара:

…и безумные «алала!»[82] с запрокинутыми головами…

Если же это люди воспитанные в большей сдержанности, то они только голосу позволяют обратиться к пению и в их речи возникает стихотворный ритм и музыкальная мелодия. Но особенно далеко уходит от обыденного состояния и тело и голос под воздействием божественного вдохновения. Поэтому и вакхическое ликование облекается в ритмы, и внушаемые божеством вещания звучат в стихах, и даже бред одержимых безумием редко бывает лишен песенной размеренности. Приняв все это во внимание, попытаемся раскрыть любовь и явить дневному свету ее подлинное содержание: мы увидим, что нет другой страсти, которая порождала бы и более горькие страдания, и более бурную радость, и более властительное исступление, и отчуждение от разума. Подобно городу, о котором говорит Софокл, в душе человека, охваченного Эротом,

слились в одно молитвы и стенания[83].

Неудивительно, что Эрот, в котором объединены и сосредоточены все начала музыки – горе, радость и боговдохновение, не только богат речами, но и к созданию песнопений и стихов имеет склонность и силу, как ни одна другая страсть».

Вопрос VI
О винолюбии Александра[84]

Участники беседы: Филин, Плутарх и другие

1. Шла речь о царе Александре: говорили, что пил он не так много, но проводил много времени за вином, беседуя с друзьями. Но Филин показал, что такое мнение вздорно, опровергая его ссылками на царские дневники[85], в которых часты записи такого рода: «в этот день спал после попойки», а иногда: «так же и на следующий день». По этой причине Александр был мало склонен к любовным связям, тогда как в остальном отличался живостью и бодростью – признаки телесной горячности. Передают также[86], что его тело обладало приятным ароматическим запахом, который сообщался и одежде. Вероятно, и это следует приписать горячности: ведь самые сухие и жаркие области вселенной приносят корицу и ладан. Феофраст говорит[87], что благовоние возникает вследствие некоего спекания влажности, вредная избыточность которой устраняется жаром. По преданию, и Каллисфен впал в немилость у Александра, тяготясь обильной выпивкой за обедом: когда до него дошла очередь выпить так называемый большой кубок Александра, он отказался, говоря, что не хочет, выпив за здоровье Александра, просить врачебной помощи у Асклепия. Вот что говорилось о винолюбии Александра.

2. А о Митридате, воевавшем с римлянами, рассказывают, что он, проводя атлетические состязания, назначал награды тому, кто больше съест, и тому, кто больше выпьет, и сам выходил победителем в обоих этих состязаниях; что он вообще в питье превосходил всех своих современников, за что и получил прозвище Дионис[88]. Против такого объяснения этого прозвища я возразил, как против неосновательно принятой на веру выдумки. В действительности, когда Митридат был еще младенцем, молния сожгла его пеленки, не оставив на теле никакого следа, кроме незначительного ожога на лбу, скрываемого волосами; и уже в его зрелые годы снова молния ударила в комнату, где он спал, и, минуя его, сожгла только стрелы в висевшем рядом колчане. Прорицатели тогда истолковали это как предвещание будущих побед его лучников и легковооруженных войск; а в широком окружении его стали называть Дионисом по сходству с этим богом, которое усматривали в ударах молнии[89].

3. После этого снова заговорили о прославившихся многопийством. Среди них был упомянут современник наших отцов кулачный боец Гераклид, которого александрийцы ласково называли Геракликом. Не находя себе равных по выносливости собутыльников, он приглашал одних к утренней выпивке, других к завтраку, третьих к обеду, четвертых к вечерней пирушке. Провожая первых, он встречал вторых, а затем таким же образом третьих и четвертых; и, не делая ни одного перерыва, он пил наравне с гостями и превосходно выдерживал все четыре попойки.

4. Среди обычных сотрапезников Друза, сына Тиберия Цезаря, был врач, опережавший всех в умении выпить. Его уличили в том, что перед каждой попойкой он съедал пять или шесть горьких миндалин, чтобы предупредить опьянение; и когда от него потребовали отказаться от этого средства и установили за ним наблюдение, то оказалось, что он не выдерживает и малой выпивки. Некоторые из участников нашей беседы высказали то мнение, что горький миндаль имеет разъедающее и очищающее свойство, благодаря которому он и сводит веснушки с кожи лица: принятый же перед вином, он растравляет поры тела[90], и под действием этого раздражения они увлекают испаряющуюся из головы влагу. По моему же мнению, горечь сама по себе имеет силу сушить и противодействовать влаге; поэтому горький вкус и наиболее неприятен (ибо мягкие и проницаемые жилки языка, как говорит Пла-

тон[91], при потере влаги стягиваются сухостью вопреки своей природе), и для стягивания ран применяют горькие лекарства, как говорит Гомер:

> …и руками истертым корнем присыпал
> Горьким, врачующим боли, который ему совершенно
> Боль утоляет; и кровь унялася, и язва иссохла[92].

Поэт правильно приписал горькому на вкус иссушающую силу. Другим примером являются присыпки, которыми пользуются гимнасты против потения: будучи горькими на вкус, они своей вяжущей силой устраняют избыток влаги. «Все это объясняет, – заключил я, – почему горечь миндалин помогает против опьянения: она сушит внутреннюю телесную ткань и не позволяет переполняться жилам, от растяжения и расстройства которых, как полагают, и происходит опьянение. Важное подтверждение этого дают наблюдения над лисицами: если они, поев горького миндаля, тотчас же не напьются, то умирают, полностью лишившись внутренней влаги».

Вопрос VII
Почему старики предпочитают несмешанное вино

Участники беседы: Плутарх и другие

1. Рассматривался вопрос, почему старики предпочитают несмешанное вино. Некоторые указывали на то, что старческий организм содержит мало тепла[93], разогревается с трудом и поэтому требует большей крепости смешения. Но это суждение представилось мне общим и поверхностным, а потому и недостаточным для раскрытия истинной причины явления. Действительно, то же самое происходит и с другими органами чувств, которые становятся у стариков менее восприимчивыми к раздражениям и к различению качеств, если воздействие не будет достаточно сильным. Причина такого состояния – расслабленность: то, что утратило собственное напряжение, нуждается во внешнем толчке. Поэтому во вкусовых ощущениях старики предпочитают остроту; то же самое относится и к их обонянию, для которого более приятны несмешанные ароматические запахи; осязание стариков не так чувствительно к боли, и они без больших страданий переносят раны; нечто подобное наблюдается и в слухе: музыканты, старея, пользуются более высокой и резкой тональностью, как бы пробуждая слуховой орган ударом напряженного голоса. Ибо как железу придает режущую силу закалка, так дыхание сообщает чувствительность телу[94]; когда же оно ослабевает, слуховой орган становится тупым и бездеятельным и нуждается в сильном толчке извне, каковой может дать несмешанное вино.

Вопрос VIII
Почему люди старшего возраста лучше разбирают буквы издали

Участники беседы: Ламприй, Плутарх и другие

1. Этим нашим рассуждениям, изложенным в предыдущей беседе, казалось, противоречит то, что наблюдается в зрительной способности: люди старшего возраста читают, отодвигая написанное от глаз, а вблизи разглядеть не могут. Это косвенным образом подтверждает Эсхил, говоря:

Его ты видел, правда, только издали,
Но ты старик, так будь же проницателен[95], –

а в более прямых словах то же говорит о старике и Софокл:

Невнятны звуки речи для ушей его,
И вдаль хоть видит, но вблизи он слеп совсем[96].

Но если у стариков органы чувств отзываются преимущественно на сильные и резкие воздействия, то почему же старики при чтении не выносят отблеска букв на близком расстоянии[97] и, отодвигая книгу подальше, разбавляют этот блеск воздухом, словно вино водой?

2. Некоторые отвечали на это, что, удаляя книгу от глаз, старики не умеряют силу света, а, наоборот, увеличивают ее, так как охватывают больше светлого воздуха, занимающего расстояние между глазами и буквами. Другие же присоединялись к принимающим схождение лучей зрения[98]: от каждого глаза исходит конус, вершина которого находится у глаза, а основание охватывает видимый предмет; до некоторого расстояния каждый из двух конусов простирается в отдельности, но, удалившись, они совпадают друг с другом и образуют единое свечение; поэтому и каждый из видимых предметов представляется одним, а не двумя, хотя и воспринимается одновременно обоими глазами; причина этого – совпадение воедино двух конусов и их общее свечение, создающее из двух одно зрительное восприятие. Поэтому когда старики держат книгу близко от глаз, так что оба конуса света еще не соединились, а существуют раздельно, то восприятие остается слабым; а когда они отодвигают ее подальше, так что весь свет уже собрался вместе и усилился, то достигают большей отчетливости. Так мы можем двумя руками поднять то, что поднять одной не можем.

3. Мой брат Ламприй, по собственной догадке пришедший к той же мысли, что и Иероним, хотя и не читал его, сказал, что мы видим благодаря образам[99], которые приходят к нашим глазам от видимых вещей. В начале своего пути эти образы содержат крупные и грубые части, которые приводят в расстройство зрительные органы стариков, медлительные и неподатливые; но по мере того как они несутся по воздуху, эти землистые части обламываются и отпадают, а более тонкие, попадая в глаза стариков, безболезненно проходят в их поры, так что вызывают меньшее расстройство и более отчетливое восприятие. Ведь так же и запахи цветов[100], приходя издали, более приятны, если же подойдешь близко, то запах менее чист и однороден: причина в том, что к основному запаху присоединяется много землистых загрязняющих примесей, которые портят благоухание при восприятии вблизи, а когда оно доносится издали, то эти землистые загрязнения отпадают, а чистая и горячая основа вследствие ее тонкости сохраняется для ощущения.

4. Я же, соблюдая платоновское направление[101], говорил, что из глаз исходит некое лучеобразное дыхание, которое, смешиваясь с окружающим тела воздухом, вступает в слияние с ним, так что из того и другого образуется единое однородное тело. Смешение же это происходит в соответствии с определенным количественным соотношением частей: ни одна из них не должна подавлять другую, а должно из взаимопроникновения обеих возникнуть нечто новое, обладающее единой силой. Но так как у стареющих людей излучение из зрачков, назовем ли мы его потоком, или светоподобным дыханием, или сиянием, скудно и слабосильно, то, встречаясь с внешним светом, оно не может вступить в надлежащее сочетание с ним, а расстраивается и погибает, если не отделить письмо от глаз, устраняя чрезмерную яркость внешнего света настолько, чтобы он пришел в необходимую соразмерность со встречаемым зрительным потоком. Такова же причина особенностей зрения у ночных животных: оно оказывается бессильным по отношению к дневному свету, который его затопляет и угнетает, ибо, превосходя его свет по количеству и силе, не позволяет ему вступить в надлежащее смешение; по сравнению же со слабым и тонким звездным светом, свет, испускаемый глазами этих животных, оказывается соразмерным, и оба света смешиваются, что необходимо для зрения.

Вопрос IX
Почему пресная вода лучше отмывает одежду, чем морская

Участники беседы: Феон, Фемистокл, Плутарх

1. На обеде у Местрия Флора грамматик[102] Феон задал стоику Фемистоклу вопрос, почему Хрисипп, упоминая в своих сочинениях много неожиданных и диковинных явлений – например: «соленая рыба, вымоченная в морской воде, становится вкуснее»; или: «пучок шерсти оказывает большее сопротивление растягивающему его с большей силой, чем с меньшей и медленно»; или: «натощак едят ленивее, чем предварительно закусив», – ни для одного из этих явлений не указывает причины. Фемистокл ответил, что Хрисипп привел все это просто как примеры того, что мы часто впадаем в ошибку, пленяемые правдоподобием, и в то же время отказываемся верить тому, что представляется нам неправдоподобным; и, со своей стороны, задал вопрос: «А у тебя, милый друг, что за забота доискиваться всего этого? Если уж ты у нас такой исследователь и наблюдатель причин, то не распространяйся так в стороне от привычной тебе области, а скажи, по какой причине Гомер изобразил Навсикаю стирающей одежду у реки[103], а не на ближайшем морском берегу, хотя известно, что морская вода и теплее, и прозрачнее, и лучше отмывает»[104].

2. На это Феон ответил: «Но ведь поставленный тобой вопрос давно уже разрешил Аристотель, указав на землистость морской воды: в ней растворено много жесткого землистого вещества и именно эта примесь придает ей соленый вкус[105]. По той же причине она несет на поверхности пловцов и выдерживает тяжести[106], которым уступает пресная вода вследствие своей легкости и слабости – она ведь чиста, не имея никаких примесей; вследствие своей тонкости она всюду проникает и выводит пятна лучше, чем морская вода. Разве ты не находишь, что Аристотель говорит об этом убедительно?»

3. «Убедительно, – заметил я, – но все же неосновательно. Ведь мы видим, что воду часто насыщают золой, селитрой, а за неимением этого пылью, ибо эти землистые примеси благодаря своей шероховатости более способны отмывать загрязнения; сама же вода вследствие ее тонкости и слабости не так участвует в этом. Следовательно, содержащиеся в морской воде крупные частицы не препятствуют ей в отмывании, а, наоборот, содействуют этому, расширяя поры и унося с собой загрязнение. Но так как все жирное мало поддается отмыванию и производит пятна, а морская вода жирна, то в этом и состоит, скорее всего, причина того, что моет она плохо. А что морская вода жирна, об этом говорит сам Аристотель: ведь соль содержит жир, и ее добавка улучшает горение светильников; если плеснуть морскую воду в огонь, то она и сама в нем вспыхивает, и никакой другой воде не свойственна такая горючесть[107]; и как я полагаю, именно это свойство делает морскую воду самой теплой. Но есть и другое объяснение того, что морская вода хуже моет: так как мытье заканчивается сушкой и чище всего то, что скорее высыхает, то, очевидно, моющая влага уносит с собой загрязнение, подобно тому, как чемерица уносит болезненное начало. Так вот пресную воду солнце испаряет без труда вследствие ее легкости, а морская вода, задерживаясь в порах, вследствие шероховатых примесей, хуже поддается высыханию».

4. Тут Феон подхватил: «Ты говоришь пустое, ведь в этой же самой книге Аристотель утверждает[108], что после морского купанья обсыхаешь, стоя на солнце, скорее, чем после речного». «Утверждает, – возразил я, – но я полагал бы, что ты поверишь скорее Гомеру, утверждающему обратное. Ведь об Одиссее, появляющемся после кораблекрушения перед Навсикаей, говорится:

Был он ужасен, покрытый морскою засохшею тиной, –

и сам он говорит, обращаясь к служанкам:

Девы прекрасные, станьте поодаль; без помощи вашей
Смою с себя я соленую тину… –

и далее, погрузившись в речную воду, Одиссей тину,

Грязно облекшую плечи и спину ему и густые
Кудри его облепившую, смыл освежительной влагой.

Поэт превосходно подметил то, что происходит в действительности: когда выкупавшийся в море обсыхает на солнце, то тепло уносит самую тонкую и легкую часть увлажнения, а самая шероховатая соленость оседает, и на теле остается солеподобный налет, пока его не смоют пресной водой».

Вопрос X
Почему в Афинах хор Эантидской филы никогда не ставился на последнее место[109]

Участники беседы: Филопапп, Марк, Милон, Главкий, Плутарх и другие

1. На празднование победы, одержанной хором Леонтидской филы[110], которым управлял Сераппон, я был приглашен как почетный гражданин этой филы. Во время пиршества возникла речь о прошедшем состязании, которое отличалось тем более напряженной борьбой, что хорег состязаний Филопапп Басилей, щедро предоставивший всем филам средства для его проведения, назначил и великолепные награды. Он участвовал вместе с нами и в застольной беседе по историческим вопросам, проявив при этом столько же любезности, сколько любознательности.

2. Один из этих вопросов был поставлен грамматиком Марком. «Неанф Кизикиец, – сказал он, – в своих "Городских преданиях" сообщает, что Эантидской филе было предоставлено то преимущество, что ее хор никогда не выступал последним. Кое-что этот писатель и придумывает для оказания своей осведомленности, но если в данном случае он не фальшивит, то всем нам стоит заняться расследованием причины такого обычая». «Но что же, – заметил наш товарищ Милон, – если это выдумка?» – «Ничего страшного, – ответил ему Филопапп, – если мы в наших филологических изысканиях[111] уподобимся мудрому Демокриту. Передают ведь, что он, раскусив как-то огурец и заметив, что его сок отзывается медом, спросил у служанки, где она его купила. Та назвала какой-то огород, и Демокрит, поднявшись с места, велел проводить его и показать это место. Служанка, удивившись, спросила, зачем ему это, и он объяснил: «Мне необходимо найти причину этой сладости, и я найду ее, обозрев место произрастания огурца». – «Можешь снова занять место за столом, – сказала с улыбкой женщина, – это я, недоглядев, положила огурец в горшок от меда». Тогда Демокрит, огорчившись, сказал: «Уязвила ты меня, но я все-таки не оставлю задуманного и буду искать причину сладости как прирожденного свойства этого огурца». Вот и мы не должны считать проявленное Неанфом в некоторых случаях легкомыслие за повод для того, чтобы уклониться от исследования возникшего у нас вопроса: если оно не принесет какой-либо другой пользы, то, во всяком случае, послужит нам полезным упражнением».

3. И вот все наперерыв принялись восхвалять Эантидскую филу, припоминая, что только могло придать ей славу и украшение. Привлекался тут и Марафон[112], один из демов этой филы; указывали и на Гармодия с товарищами как афиднских демотов, и, следовательно, Эантидов[113]; а ретор Главкий утверждал, что в марафонском строю правое крыло составляли Эантиды, и ссылался при этом на элегические стихи Эсхила[114], который отважно сражался в марафонской битве. Назвал он также в числе выдающихся мужей этой филы полемарха Каллимаха, который в марафонской битве не только проявил личную отвагу, но и был выдающимся вождем наряду с Мильтиадом. К сказанному Главкием я добавил, что и постановление, в силу которого афиняне выступили в этой битве, было принято в пританию Эантидской филы[115] и что эта же фила прекрасно отличилась также в битве при Платеях. Поэтому именно на Эантидскую филу было возложено поручение принести на Киферoне благодарственную жертву Сфрагидийским нимфам[116], согласно вещанию Пифийского оракула, получив от города снаряжение и жертвенное животное. «Но вместе с тем, – сказал я, – общеизвестно, что немало заслуг есть и у других фил. И прежде всего, как вы знаете, моя Леонтидская фила прославлена не менее любой другой[117]. Поэтому стоит подумать, не более ли убедительно объясняется этот обычай как умилостивительная поблажка эпониму этой филы[118]: ведь сын Теламона нелегко примиряется с поражением и способен на все

пойти, движимый оскорбленным самолюбием: и вот, чтобы предупредить его неумолимую гневливость, представилось нужным устранить возможность самого тягостного поражения, исключив навсегда последнее место для его филы».

Книга вторая

1. Изо всех вещей, Сосий Сенекион, которые принадлежат к симпосию, одни необходимы – вино, хлеб, кушанья, конечно, также ложа и столы; другие же добавляются без такой необходимости, ради развлечения, – музыка, зрелища, иногда какой-нибудь балагур, как Филипп на пиршестве у Каллия[119]: эти добавления приятны участникам симпосия, но отсутствие их не вызывает недовольства и никто не сочтет симпосий из-за этого неудачным. Так и среди застольных речей одни касаются самого распорядка симпосия, подобающего людям здравомыслящим, другие содержат убедительное рассмотрение вопросов, уместных в застольной обстановке не менее, чем флейта и лира. Наша первая книга содержит примеры того и другого рода. К первому относятся вопросы философствования на симпосии о том, распределять ли места между приглашенными или предоставить им самим выбор мест, и тому подобные; ко второму – об Эроте, учащем поэзии, и об Эантидской филе. Первые я называю, в частности, симпотическими, для вторых сохраняю общее наименование симпосийных. Расположены они без разграничения, вразбивку, соответственно тому, как приходили на память. Читателей не должно удивлять, что я, обращаясь к тебе с этими воспоминаниями, включаю в них многое сказанное тобой. Ведь если познавание не всегда ведет к запоминанию[120], то воспоминание часто приводит к тому же познанию.

Вопрос I
Какие вопросы и какие насмешки Ксенофонт считает уместными на симпосиуме и какие нет

Участники беседы: Сосий Сенекион и Плутарх

1. Из десяти вопросов, назначенных мной для каждой книги, я здесь уделяю первое место тому, который известным образом поставил Ксенофонт: он сообщает, что Гобрий, обедая вместе с Киром, многое восхвалял в персидских обычаях[121], и в частности то, что у них принято обращаться друг к другу только с такими вопросами и такими насмешками, которые могут доставить собеседнику удовольствие и, более того, воздержание от которых было бы ему неприятно. Если нередки люди, которые докучают даже своими похвалами, то нельзя не восхищаться обходительностью и чуткостью тех, кто и своими подшучиваниями доставляет удовольствие затронутому ими. Вот и ты, принимая нас в Патрах, сказал, что был бы рад узнать, в чем особенность вопросов этого рода: «немаловажную часть гомилетики должно составить учение об осмотрительности, которую надлежит соблюдать, задавая вопросы и прибегая к шуткам»[122].

2. «Да, очень важную, – сказал я, – но ведь показал это уже и сам Ксенофонт в своих Симпосиях[123], сократическом и персидских. Если же мы пожелаем сами продолжить рассмотрение, то, по-моему, первое условие приятности вопроса состоит в том, чтобы ответ на него был легок для вопрошаемого, то есть не выходил за рамки его опыта. Людям тягостно, если их спрашивают о том, чего они не знают, так же, как если бы у них потребовали того, чего они дать не могут, и они вынуждены либо отказаться от ответа, либо отвечать наугад, смущаясь и рискуя обнаружить свое незнание; если же ответ не только легок, но и заключает в себе нечто изысканное, то он доставляет особое удовольствие отвечающему. Изысканными же являются те ответы, которые заключают в себе нечто такое, о чем многие не знают и не наслышаны, а говорящий владеет этим предметом, например относящимся к астрономии или диалектике[124]. Ведь каждый получает удовольствие от

того, в чем может более всего блеснуть[125], –

как сказал Еврипид, и не только в своей повседневной деятельности, но и в разговоре. Люди рады вопросам, касающимся того, что они знают и знание чего они не хотят оставлять в неизвестности. Так, путешественники и мореплаватели охотно отвечают на вопросы о далеких землях и чужих морях, о нравах и обычаях иноплеменных стран, описывают местности и морские заливы, находя в этом какое-то отрадное возмещение понесенных ими трудов. Вообще нам приятно, когда нас спрашивают о том, о чем мы склонны рассказать и без чьей-либо просьбы, когда мы видим, что наши рассказы вызывают интерес, тогда как нам даже трудно было бы воздержаться от них, даже опасаясь утомить слушателей. Очень свойственно такое болезненное стремление поговорить бывает путешественникам. Но более сдержанные среди них ожидают, чтобы их порасспросили о том, что они и хотели бы рассказать, но стесняются говорить о собственных своих деяниях и претерпеваниях. Правильно, значит, поступает Нестор[126], когда, зная честолюбие Одиссея, говорит ему:

Как, Одиссей знаменитый, великая слава Ахеян,
Как вы коней сих добыли?

Ведь тягостно слушать тех, кто, похваляясь, расписывает свои успехи, без того чтобы его вызвал на это кто-либо из окружающих. Всегда рады таким вопросам участники посольств и политических выступлений, приведших к значительному успеху. Поэтому завистники и недоброжелатели избегают задавать такие вопросы, а если их поднимает кто-либо другой, то вмешиваются в разговор и стараются направить его в другую сторону, не желая допустить повод к возвеличению рассказчика. И задать рассказчику именно такой вопрос, ответ на который нежелателен его врагам, значит оказать ему любезность.

3. Но вот Одиссей говорит Алкиною[127]:

> Но от меня о плачевных страданьях моих ты желаешь
> Слышать, чтоб сердце мое преисполнилось плачем сильнейшим, –

и Эдип обращается к хору[128] с такими словами:

> Хоть жестоко будить древнее зло,
> Что в глубине сердца заснуло,
> Но все же спросить я должен, –

а Еврипид высказывает противоположное мнение:

> Приятно, спасшись, вспомнить о былой беде[129], –

однако это относится именно к спасшимся, а не к находящимся еще в трудном положении. Поэтому надо вообще остерегаться расспрашивать о бедственных событиях: тяжело ведь вспоминать о неблагоприятном исходе судебных дел, о потерях детей, о неудачах в сухопутных или морских торговых предприятиях. Напротив, если кто успешно выступил публично, или получил выражение благосклонности от царя[130], или, застигнутый в море вместе с другими бурей или нападением разбойников, счастливо избег общей опасности, то ему доставляет удовольствие и много раз выслушивать вопрос об этом, и он не может насытиться воспоминаниями, повторяя этот рассказ. С удовольствием отвечают люди и на вопросы о благоденствующих друзьях, об успехах детей и ученье, об успешных выступлениях в суде, о дружеском расположении царей. Охотно распространяются также о некрасивых поступках, судебных поражениях и всяческих неудачах своих врагов и зложелателей те, кого об этом спросят; сами же начинать такой разговор стесняются, опасаясь навлечь на себя обвинение в злорадстве. Любезностью будет заговорить с охотником о собаках, с болельщиком о гимнастических состязаниях, с влюбленными о красавцах. Человек, преданный набожности и обрядности, любящий поговорить о вещих снах и о том, как ему помогли священные процедуры, предчувствия и вещания оракулов, будет рад, если задать ему относящийся к этому вопрос. А старикам, готовым говорить по всякому поводу, хотя бы и не к делу, доставит удовольствие любой вопрос, идущий навстречу этой их склонности.

> Сын Нелеев, скажи[131], ничего от меня не скрывая:

как умер Атрид? где был Менелай? вероятно, его не было в ахейском Аргосе?

Задавая сразу несколько вопросов и тем предоставляя возможность ответить длинной речью, он угождает собеседнику[132], тогда как иные, до крайности сокращая вопрос и вынуждая такой же краткий ответ, отнимают у беседы то, что для стариков всего приятнее. Вообще, кто хочет доставить удовольствие, а не огорчение, должен задавать такие вопросы, ответ на

которые вызовет у слушателей не порицание, а похвалу, не возмущение или негодование, а благорасположение и уважение. Таковы соображения, касающиеся задаваемых вопросов.

4. От насмешек же должен вовсе воздержаться тот, кто не может соблюсти должную осмотрительность и проявить понимание обстановки: ведь подобно тому как на скользком месте достаточно слегка задеть кого-нибудь мимоходом, чтобы свалить его с ног, так и за вином нам легко поскользнуться, затронув в речах что-нибудь неподобающее. Подшучиванье иной раз сильнее задевает, чем брань, – одно мы рассматриваем как непроизвольно вырвавшееся под действием раздражения, а другое ставим в вину как умышленную или злонамеренную обиду. Вообще у нас может вызвать гнев скорее разговор с острословами, чем с бесхитростными болтунами[133], и особенно обидна насмешка, если за ней скрывается нечто заранее обдуманное. Кто попрекает человека, назвав его торговцем соленой рыбой, тот попросту выразит пренебрежение к его ремеслу; а кто скажет: «Знаем, что ты локтем нос утираешь»[134], – добавит к этому издевку. Так, Цицерон, когда некий Октавий, считавшийся африканцем по происхождению, в суде сказал, что плохо его слышит, заметил: «А ведь уши у тебя не без отверстия»[135]. А Мелантий, осмеянный комедиографом[136], сказал: «Ты возвращаешь мне то, что я тебе не давал». Острота насмешки сообщает длительность ее действию, как зазубрина на стреле, и чем больше она забавляет окружающих, тем больше уязвляет того, против кого направлена: восхищаясь сказанным, слушатели как бы присоединяются к содержащемуся в нем поношению: ибо насмешка – это, согласно Феофрасту, видоизмененный выговор за допущенную ошибку[137]. Поэтому каждый присутствующий от себя мысленно добавляет то, что явно не высказано, но ему кажется достоверным. Феокрита как-то остановил на улице человек, о котором ходила слава как о ночном грабителе, задав ему вопрос, не отправляется ли он на званый обед. «Да, – ответил Феокрит, – но я там останусь и ночевать». Случившийся рядом прохожий, услыхав такой ответ, одобрительно рассмеялся, подтверждая тем самым основательность этого остроумного намека. Так и всякий насмешник как бы косвенно призывает окружающих сочувственно присоединиться к содержавшемуся в его словах уязвлению. Но вот в прекрасном Лакедемоне[138] одним из предметов обучения было умение шутить не обижая и выслушивать шутку не обижаясь; если же кто возражал против метившей в него шутки, то шутник немедленно умолкал. А разве нетрудно найти шутку, приятную для вышучиваемого, если и сделать шутку необидной требует немалой воспитанности и вдумчивости?[139]

5. Как бы то ни было, я полагаю, что первый вид насмешек, могущих доставить удовольствие слушателям, это насмешки, направленные против тех пороков, которые им всего более чужды. Так Ксенофонт в шутку выводит безобразнейшего косматого человека[140] в качестве возлюбленного Самбавла. А когда наш друг Квиет – ты это помнишь – как-то, почувствовав себя нездоровым, сказал, что у него холодные руки, присутствовавший при этом Ауфидий Модест заметил: «А ведь из провинции ты вернулся, хорошо нагрев руки». Тот весело рассмеялся, тогда как для вороватого проконсула эта шутка была бы позорящим его упреком. Так и Сократ, вызывая красивого Критобула на состязание в красоте[141], не насмехается над ним, а шутит. А над самим Сократом подшучивает Алкивиад[142], говоря об его ревнивости. Приятно и царям, когда к ним обращаются как к беднякам и простым людям, например Филипп остался доволен ответом парасита[143] на его насмешку: «Да разве я тебя не кормлю?» Ведь попрекать отсутствующими недостатками значит показывать имеющиеся достоинства. Но при этом необходимо, чтобы эти достоинства были постоянны и бесспорны, иначе сказанное приобретет обратный и нежелательный смысл. А вот если кто пригрозит заведомому богачу взысканием со стороны ростовщиков или назовет трезвенника-водопийцу неумеренным пьяницей, а щедрого благотворителя – скрягой и крохобором, или же заявит выдающемуся судебному и политическому оратору, что одержит верх над ним в публичном споре, – тот вызовет только веселый смех окружающих. Кир, вызывая своих

сверстников на такие состязания, в которых он был слабее их[144], проявлял этим свою скромность и дружелюбие. Исмений однажды сопровождал чье-то жертвоприношение игрой на флейте. Долго не было благоприятных знамений[145]. Тогда флейту взял сам жертвователь[146], но его смехотворная музыка вызвала только осуждение всех участников священнодействия. На их упрек он ответил: «Безупречная музыка – дар богов». Исмений же с улыбкой добавил: «Но моя музыка была угодна богам, поэтому они и медлили с решением, а от твоей им захотелось избавиться, вот они и поспешили принять жертву».

6. Там, где это уместно, можно, назвав в шутку прекрасные вещи поносительными именами, доставить больше удовольствия, чем прямой похвалой. Ведь и уязвляет сильнее упрек, выраженный лестными словами, например, когда бесчестных называют Аристидами, трусов Ахиллами или хвалят, как у Софокла Эдип,

И вот Креонт мой верный, мой старинный друг…[147]

Существует и противоположный род иронии[148], с похвальным смыслом: им воспользовался, например, Сократ, назвав склонность Антисфена к установлению дружеских связей между людьми сводничеством[149]. А философ Кратет, который встречал почетный и дружественный прием в любом доме, куда он входил, получил прозвание взломщика.

7. Дружескую насмешку представляет собой и порицание, за которым скрывается похвала. Так, Диоген говорит об Антисфене:

Одел меня в лохмотья, нищим быть велел,
Без крова побираться и без родины[150].

И это более убедительно, чем просто сказать: «Он сделал меня мудрецом, самодовлеющим и благополучным». А один лаконец, получив в бане бездымные дрова, под видом упрека сказал: «Тут и слезу пролить не удалось». Другой назвал гостеприимца, который ежедневно угощал его обедами, тираническим поработителем, не позволившим ему в течение стольких лет увидеть собственный стол. Был и такой, кто говорил, что царь злоумышленно отнял у него спокойствие и сон, сделав его из бедняка богачом. [Так можно было бы поставить в вину Эсхиловым кабирам[151], что «дом оскудел уксусом», о чем они в шутку предупреждали.] Такого рода косвенная похвала не заключает в себе никакой навязчивости и никогда не будет тягостна для хвалимого.

8. Кто хочет соблюсти пристойность в насмешках, должен понимать различие между болезненным пристрастием и здравым увлечением, между сребролюбием и винолюбием, с одной стороны, и любовью к музыке или к охоте – с другой: насмешки над первым оскорбляют, а над вторым воспринимаются благосклонно. Так, не без остроумия пошутил Демосфен митиленянин: постучавшись как-то к одному страстному любителю игры на кифаре и получив в ответ приглашение войти, сказал: «Только свяжи предварительно свою кифару». Но огорчительна была шутка, которой ответил Лисимаху его парасит[152]. Лисимах запустил ему в гиматий деревянного скорпиона. Перепуганный, он вскочил, но разобравшись, в чем дело, воскликнул: «Хочу и я тебя испугать, царь: дай мне талант!»

9. Есть различия и в замечаниях, касающихся телесных недостатков. Горбоносый или курносый только усмехнется, если подшутить над его носом, например Филипп[153], сын Касандра, нисколько не обиделся, когда Феофраст сказал ему: «Удивляюсь, что твои глаза не запоют, ведь нос им все время знак подает». И Кир посоветовал горбоносому[154] жениться на курносой, чтобы в браке было необходимое соответствие. А вот намек на дурной запах из носа или рта крайне тягостен. Далее, лысые снисходительно относятся к подшучиванию над их недостатком, а имеющие глазное увечье – неприязненно. Антигон сам острил, касаясь

своего одноглазия: так, получив однажды просьбу, написанную крупными буквами, сказал: «Это и слепой легко разберет». Но Феокрита хиосца он казнил, узнав, что тот, когда ему сказали, что он может восстановить добрые отношения с царем, явившись ему на глаза, ответил: «Тут ты поставил передо мной невозможное условие». Леон византиец, услыхав от Пасиада, что тот заразился от него глазной болезнью, сказал: «Ты попрекаешь меня телесной хворью, а того не видишь, что у сына твоего на плечах божья кара», – напоминая о том, что сын Пасиада был горбат. Горбатым был и афинский народный вождь Архипп, и у него вызвала негодование насмешка Мелантия, который сказал, что он не стоит во главе народа, а гнется во главе народа. Однако некоторые проявляют в этих обстоятельствах больше спокойствия и душевной уравновешенности. Так, один из друзей Антигона, когда ему было отказано в выдаче по его просьбе таланта, попросил дать ему охранное сопровождение: «Опасаюсь, – сказал он, – как бы на меня не напали грабители, приняв мой горб за мешок серебра». И вообще различно отношение людей к своим внешним недостаткам: одного тяготит одно, другого другое. [Эпаминонд, находясь на званом обеде[155] вместе с товарищами по архонтству, запил обед уксусом. Когда его спросили, полезно ли это для здоровья, он ответил: «Этого я не знаю, но знаю, что это полезно как напоминание о моем домашнем обеде».] Поэтому, кто хочет, чтобы его поведение в обществе было приятно окружающим, должен учитывать их характер и нравы в своих шутках.

10. Любовь весьма многообразна как во многих других отношениях, так и в том, что затрагивающие ее шутки одних тяготят и вызывают у них негодование, а другим приятны. Тут надо сообразоваться и с обстоятельствами момента. Подобно тому как дуновение может погасить возникающий огонь вследствие его слабости, а когда он разгорится, придает ему питание и силу, так и любовь, пока она еще тайно возрастает, возмущается и негодует против раскрытия, а разгоревшись ярким пламенем, находит в подшучиваньях пищу и отвечает на него улыбкой. Особенно же приятны любящим шутки, касающиеся их любви, – но и только такие – в присутствии самого предмета любви. Если же предметом их любви являются их собственные жены, или же это благородная любовь к прекраснолюбивым юношам, то глубоко воодушевляются и гордятся перед ними, слыша такие насмешки. Поэтому Аркесилай, когда в школе кто-то из преданных Эроту предложил для обсуждения такую тему[156]: «Полагаю, что ни одна вещь не касается чего бы то ни было»[157], – спросил его, указывая на одного из сидевших тут прекрасных молодых людей: «Неужели и он тебя нисколько не касается?»

11. Надо учитывать и состав присутствующих: то, что вызовет у вышучиваемого смех в обществе друзей и сверстников, будет ему неприятно услышать в присутствии жены, или отца, или учителя, если это не таково, чтобы могло им понравиться: например, в присутствии философа позволительно подшутить над тем, что его ученик ходит босиком[158] или засиживается над учеными занятиями до поздней ночи; или в присутствии отца – над чрезмерной бережливостью сына; или в присутствии жены – над мужем, который у нее в порабощении, а к другим женщинам равнодушен. [Так, Тигран на вопрос Кира: «А что если твоя жена услышит, что ты служишь обозным?» – ответил: «Не услышит она об этом, а увидит собственными глазами»[159].]

12. Менее обидна насмешка и в том случае, если она в какой-то мере относится и к самому говорящему, например, если над бедностью подсмеивается бедняк, над безродностью безродный, над влюбленностью влюбленный: при этом очевидно, что он только шутит, а иначе такая насмешка вызвала бы раздражение и досаду. Один разбогатевший царский вольноотпущенник, державший себя самоуверенно и высокомерно на обеде в обществе философов, задал вопрос, почему из белых и черных бобов одинаково получается светло-желтая каша. Философ Аридик ответил ему вопросом на вопрос: «А почему от белых и черных ремней одинаково получаются красные рубцы?» И тот, подавленный, удалился. А вот тарсиец Амфий, известный как сын садовника, пошутив по поводу незнатного происхожде-

ния одного из друзей наместника провинции, тут же добавил: «Впрочем, мы и сами такой же породы», – чем и вызвал общий смех. Остроумно отвел один музыкант попытку царя Филиппа покрасоваться своими поздно приобретенными познаниями: когда Филипп сделал ему ряд замечаний относительно голосоведения и созвучий, он ответил: «Да не постигнет тебя, царь, такая беда, чтобы ты понимал эти вещи лучше, чем я». Так он, под видом насмешки над собой самим, вразумил царя, не обижая его. Так и некоторые комические поэты смягчают язвительность своих насмешек, обращая их к самим себе, например, Аристофан смеется над своей лысиной[160], а то и над воинскими погрешностями Агатона[161], Кратин в комедии «Бутылка» – над своим винолюбием[162].

13. Очень важно также следить за тем, чтобы насмешка пришлась кстати в обстановке общего разговора, в ответ на чей-либо вопрос или шутку, а не вторгалась в застолье как нечто чуждое и заранее подготовленное. Ведь даже столкновения и ссоры, возникающие за вином, встречают некоторое снисхождение, а если кто явится со стороны с попреками и бранью, то все возмутятся и сочтут его за недруга: так и насмешка, возникшая естественно и беззлобно в застольном свободоречии, извинительна, если же она нарушает это условие, то похожа на умышленное оскорбление. Таково, например, обращение Тимагена к мужу женщины, подверженной рвоте[163]:

Некстати эту Музу ты привел сюда,

или намек того, который задал философу Афинагору вопрос, естественное ли чувство – любовь к потомству[164]. Ведь отсутствие внешнего повода к этим выпадам указывает на злонамеренность и недружелюбие. Повинные в этом, согласно Платону[165], за столь легковесный поступок, как слово, несут тягчайшее наказание; а соблюдающие меру и сдержанность подтверждают мысль самого Платона[166], что черта воспитанного человека – шутить остроумно и дружелюбно».

Вопрос II
Почему в осеннюю пору люди более склонны к еде

Участники беседы: Ксенокл, Плутарх, Главкий, Лампрокл

1. После Элевсинских мистерий, когда все еще были в сборе, нас угощал у себя ретор Главкий. Многие из приглашенных уже закончили обед, и тут Ксенокл дельфиец по своему обыкновению стал подсмеиваться над беотийской ненасытностью[167] моего брата Ламприя. Защищая брата от попреков Ксенокла, опиравшегося на рассуждения Эпикура, я сказал: «Не все, милый друг, согласятся с тем, что предел и конечная цель наслаждения состоят в устранении страдания[168]. А Ламприю, который больше почитает Ликей и его перипат, чем сад Эпикура[169], даже и необходимо на деле подтвердить сказанное Аристотелем: ведь этот философ говорит, что каждый человек в конце осени ест больше[170], чем в другое время года; дает этому Аристотель и объяснение, но я его не припомню». «Тем лучше, – сказал Главкий, – мы сами попытаемся исследовать причину этого, когда пообедаем». И вот, когда столы были убраны, Главкий и Ксенокл по-разному объясняли это свойство осени. Главкий усматривал причину в том, что осень усиливает деятельность пищеварительных органов и возникающая во внутренностях пустота все время вызывает новый аппетит; Ксенокл же говорил, что многие плоды свежего урожая заключают в себе некую приятную остроту и побуждают желудок к принятию пищи более всякой приправы: ведь даже у больных, потерявших аппетит, он восстановляется, если предложить им что-нибудь из осенних плодов. Ламприй высказал то мнение, что присущее нам врожденное тепло, которое побуждает нас питаться, летом рассеивается, разрежается и слабеет, а осенью снова сгущается и приобретает силу[171], сосредоточившись внутри тела, которое уплотнилось вследствие окружающего похолодания. Чтобы не показаться уклоняющимся от участия в этой беседе, я предложил то объяснение, что летом вследствие жары мы больше подвержены жажде и больше пьем; а с переменой обстановки наша природа, естественно, ищет противоположного, мы чувствуем голод и возмещаем соответственной едой недостаток сухого питания в составе нашего тела. Вместе с тем не лишены значения и особенности осеннего питания, в которое входят молодые и свежие плоды: не только овощи, хлеб и мучные кушанья, но и мясо животных, кормящихся от свежего урожая, отличается своими соками и более располагает к еде.

Вопрос III
Что родилось раньше, курица или яйцо

Участники беседы: Александр, Плутарх, Сулла, Фирм, Сосий Сенекион

1. Некое сновидение заставило меня уже с давнего времени воздерживаться от яиц. Помимо прочего, я хотел на яйце, как на подопытном предмете[172], проверить правдивость неоднократно посещавшего меня наяву видения[173]. И вот однажды на обеде у угощавшего нас Сосия Сенекиона возникло подозрение, что я привержен к орфическим или пифагорейским учениям и, считая яйцо – как другие сердце и мозг – за начало рождения, отношусь к нему с благоговением[174]. Эпикуреец Александр со смехом привел известный стих[175]:

Голову тот поедает отца, кто бобы поедает, –

говоря, что под бобами, само название которых означает беременность, подразумеваются яйца и что есть яйца – это то же самое, что есть рождающих эти яйца животных[176]. Сослаться на сон, как на причину моего воздержания, показалось бы эпикурейцу еще более нелепым[177], чем само это воздержание. Поэтому я не возражал против предложенного объяснения, поддерживая шутку Александра, человека с литературным вкусом и филологически образованного.

2. Отсюда и возник трудный и вызывающий много споров вопрос о том, что раньше появилось на свет, курица или яйцо. Наш товарищ Сулла сказал, что этим мелким допросом мы затрагиваем как рычагом большой и важный вопрос о происхождении мира, обсуждать который он не берется. Александр с усмешкой заявил, что это обсуждение ни к чему толковому не приведет. На это замечание откликнулся мой зять Фирм: «В таком случае одолжи мне ненадолго твои атомы. Если мы принимаем мельчайшие частицы за исходное начало крупных тел, то естественно предположить, что яйцо появилось ранее курицы. К тому же оно как ощутимое тело представляется простым, тогда как курица – нечто более сложное и разночастное. Вообще начало есть нечто первое[178], а началом является семя; яйцо же есть нечто большее, чем семя, но меньшее, чем живое существо: подобно тому как преуспеяние есть промежуточная ступень между добрыми задатками и добродетелью[179], так и яйцо есть некое преуспеяние природы на пути от семени к одушевленности. Кроме того, если в живом теле первыми, как говорят, возникают артерии и вены[180], то разумно заключить, что и яйцо, как объемлющее, возникло ранее живого тела, как объемлемого[181]. Ведь и художники сначала создают нечто необработанное и неоформленное, а затем доводят каждую часть до ее окончательного вида. Ваятель Поликлет говорил, что самая трудная работа – это последняя отделка изваяния ногтем: так и природа должна, исподволь воздействуя на косную материю, сначала создавать простые неоформленные чурки, каковы яйца, а затем, придавая им определенные очертания, вырабатывать из них живые существа. Подобно тому как сначала рождается гусеница, затем она ссыхается и застывает и, наконец, лопнув, выпускает из себя другое, крылатое существо, называемое бабочкой, таким же точно образом первым возникает яйцо, как материя для дальнейшего становления. Ибо во всяком преобразовании преобразованному предшествует то, из чего оно преобразовано[182]. Вот, например, древоточцы и короеды: они зарождаются в древесине при гниении[183] или самонагревании ее влажных частей, и никто не решится отрицать, что именно этим явлениям присуща сила изначального зарождения. Ведь материя, по слову Платона, относится ко всему рождающемуся как мать и кормилица[184]; а материя – это то, из чего состоит все рождаемое. Помимо того, добавил он с усмешкой,

тем, кто способен понять, пропою я вещее слово…[185] –

орфики не только считают яйцо предшествующим курице, но и отдают ему общее первородство во всей совокупности вещей. И соблюдая, по Геродоту, «благочестивое молчание»[186] о прочем, как более таинственном, можно сказать, что сколько ни объемлет мир животных пород, никакой из них не чуждо рождение из яйца: порождает оно и пернатых, и рыб многие тысячи, и земных, и земноводных – ящериц, крокодилов, и двуногих птиц, и безногих змей, и многоногую саранчу. Поэтому не без основания яйцо освящено участием в обрядности дионисийских действ[187] как образ того, что все из себя рождает и все в себе содержит».

3. Когда Фирм закончил свое рассуждение, Сенекион возразил, что его заключительный образ противоречит основной его мысли. «Ты, Фирм, не заметил, что в отличие от поговорочного лидийца[188] открыл против себя не дверь, а целый мир. Ведь мир предшествовал всему, будучи наиболее совершенным; а разумно полагать, что совершенное предшествует несовершенному, как ущербному целостное и части целое[189]. Ибо противно здравому смыслу, чтобы существовала часть, пока нет целого, частью которого она является. Так, никто не скажет «человек семени»[190] или «курица яйца», а только «яйцо курицы» и «семя человека», в соответствии с тем, что первое порождается из второго, получая в нем свое зарождение и рождением как бы отдавая долг природе. В нем нет еще всего, что ему свойственно: поэтому и стремится оно по своей природе создать нечто подобное тому, из чего оно выделилось. Семя в его сущности можно определить как зародыш, ищущий воспроизведения (τενεσία)[191]. Но невозможно воспроизведение того, что еще не родилось и не существует. И в яйце вполне можно усмотреть природу того же строения и состава, что и у живого существа, но лишенную его органов и сосудов. Ведь нигде не упоминается о земнородном яйце, и даже яйцо Тиндаридов у поэтов называется явлением с неба[192]. А животных, целых и законченных, земля производит еще и поныне[193] – в Египте мышей, во многих других местах змей, лягушек и цикад – при возникновении какой-то внешней воздействующей силы. Так, в Сицилии после войны с рабами, когда на земле осталось много крови и непогребенных разлагавшихся трупов, наплодилось множество саранчи, которая истребила посевы, распространившись по всему острову. Этих животных растит и питает земля, а избыток питания создает у них способность размножаться[194] и влечение к спариванию, и одни из них, смотря по своей природе, рождают яйца, а другие живое потомство. И что первое зарождение они получили из земли, с наибольшей очевидностью явствует из того, что дальнейшее размножение происходит различным образом и требует общения особей. Вообще же твое решение поставленного вопроса равносильно утверждению, что матка появилась раньше женщины: ведь как относится матка к человеку, так и яйцо к детенышу, который в нем и вынашивается и нарождается. Так что нет разницы, недоумевать ли, как могли родиться куры, пока не родились яйца, или допытываться, как родились мужчины и женщины, прежде чем появились половые органы и матки. Ведь большинство частей возникает вместе с целым, за частями порождаются их способности[195], за способностями их деятельность, за деятельностью ее создания. Созданием рождающей способности половых частей являются семя и яйцо, следовательно, они рождаются позднее целого. Смотри же, разве не одинаково невозможно, чтобы возникновению животного предшествовало пищеварение, как и появление яйца или семени: ведь и то и другое возникает вследствие некоего переваривания или преобразования избытков пищи, и невозможно, чтобы такие избытки могли существовать до рождения самого животного. И семя еще можно в каком-то смысле уподобить исходному началу, яйцо же нельзя счесть ни за начало, ибо оно не возникает первым, ни за целостную природу, ибо оно несовершенно. Поэтому мы не говорим, что воз-

никновение животных было безначальным, но за начало жизни принимаем силу, которая придала материи первичное изменение, вызвав некое жизнеродное смешение и взаимопроникновение; а яйцо – это вторичное порождение живого существа, питающегося и созревающего, подобное крови и молоку. Не видано, чтобы яйцо возникало из ила, и только в животном теле оно получает свой состав и рождение; а животные сами собой возникают в бесчисленном множестве. Да вот, нужны ли другие примеры: сколько ни ловят угрей, никто не видал угря с икрой или с молоками; а если вычерпать где-нибудь всю воду и очистить от ила дно, то достаточно, чтобы в это место снова стеклась вода, и там разведутся живые угри[196]. Итак, необходимо признать: то, что для своего рождения нуждается в чем-то ином[197], родилось позднее, а что еще и ныне может возникнуть само по себе, без чего бы то ни было другого, то предшествовало в изначальной последовательности рождения. Но только об этом и идет у нас речь: ведь если птицы вьют гнезда до кладки яиц, а женщины заготовляют пеленки до рождения детей, то ты не скажешь, что гнезда возникли ранее яиц, а пеленки ранее детей. «Ведь не земля подражает женщине, – говорит Платон[198], – а женщина земле», и то же относится ко всем существам женского пола. Итак, естественно, что первое рождение, силою и совершенством рождающего начала самодовлеющее и безусловное, произошло из земли, не нуждаясь в тех органах покровах и сосудах, которые теперь природа создает в рождающих животных, прибегая к этому вследствие своего ослабления».

Вопрос IV
Древнейшее ли из гимнастических состязаний борьба

Участники беседы: Лисимах, Плутарх, Сосикл, Филин

1. Мы давали обед поэту Сосиклу из Короны в ознаменование победы, одержанной им на Пифийских состязаниях[199]. Так как приближался срок и гимнастических состязаний, то за обедом говорили о борцах, среди которых прибыли и многие прославленные. Участвовавший в симпосии Лисимах, один из блюстителей дельфийской амфиктионии[200], сказал, что недавно слушал одного грамматика, доказывавшего, что борьба – древнейшее изо всех атлетических упражнений, как свидетельствует и ее название: ведь довольно часто более поздние вещи заимствуют названия от слов, связанных с вещами более ранними, например, слова «настройка», «удар» применительно к игре на флейте возникли как расширение смысла соответствующих терминов, связанных с игрой на лире; так и место, где происходят гимнастические упражнения любого рода, называют палестрой, и это название, первоначально связанное со словом πάλη («борьба»), сохранилось и после изобретения новых видов состязаний. Я ответил, что это соображение недоказательно: не потому палестра получила название от слова πάλη, что борьба – древнейшее из состязаний, а потому, что это единственный вид состязаний, в котором нужны глина, песчаная площадка и восковая мазь[201]: ни бег, ни кулачный бой не проводятся в палестре, а только борьба и та часть многоборья, которая требует перекатывания, ибо, как известно, многоборье заключает в себе и кулачный бой, и борьбу. «А с другой стороны, разумно ли считать борьбу, самое сложное и замысловатое из состязаний, вместе с тем и самым древним? Ведь практика выдвигает прежде всего то, что проще, безыскусственнее, основано более на применении силы, чем на выработанных приемах». Меня поддержал Сосикл: «Ты прав, – сказал он, – и я добавлю к этому также довод от истолкования слова πάλη[202]. Мне кажется, что оно происходит от παλεύειν, что означает “хитрить и обманом опрокидывать”». «А мне кажется, – сказал Филин, – от слова παλαιστηή («ладонь»): ведь этой частью руки преимущественно действуют борющиеся, как кулачные бойцы кулаком, πυγμή, отсюда и сами соответствующие действия получили название πάλη и πυγμή. А впрочем, и слово παλυνοα, означающее у поэтов “посыпать”, “присыпать” – действие, столь свойственное борцам, – также можно привлечь для раскрытия первоначального значения слова πάλη. Обратим внимание и на то, – добавил он, – что бегуны стараются оставить своих соперников как можно далее позади, а кулачным бойцам судьи не позволяют тесно схватиться друг с другом, хотя бы сами они и очень хотели этого, и только борьба показывает нам противников в тесном объятии, при всех разновидностях применяемых ими приемов. Поэтому вполне правдоподобным представляется и выведение названия πάλη из слов πέλαζ (“близко”), πλησιάζεν (“приближаться”)».

Вопрос V
Почему Гомер изо всех видов гимнастических состязаний на первое место ставит кулачный бой, далее борьбу и, наконец, бег

Участники беседы: Лисимах, Тимон, Менекрат, Плутарх и другие

1. Когда Филин закончил свою речь и я его одобрил, вторично взял слово Лисимах. «Какое же гимнастическое состязание можно считать установленным ранее всех?[203] Не бег ли, как в Олимпии?[204]3 здесь у нас по каждому виду состязаний выступают последовательно все участники по возрастам: в борьбе сначала выступают мальчики, после них взрослые, затем в такой же последовательности проводится кулачный бой, и таким же порядком многоборье; а в Олимпии, только после того как закончатся все состязания мальчиков, выступают взрослые участники. Рассудим же, – сказал Тимон, – не показывает ли нам Гомер временную последовательность различных гимнастических состязаний: на первом месте у него всегда кулачный бой, на втором борьба и в заключение бег». «Боги, – воскликнул с удивлением фессалиец Менекрат, – как много есть такого, чего мы не замечаем. Если можно, не откажи напомнить нам какой-нибудь из относящихся сюда стихов». – «Что таков порядок состязаний на похоронах Патрокла, – ответил Тимон, – это, можно сказать, все и наизусть знают. Но поэт соблюдает такую последовательность и там, где Ахилл говорит Нестору:

Тебе же награду победы
Так я даю ни в кулачном бою, ни в борьбе, ни в метанье
Мощном копья, ни в беге тебе состязаться
Силы не хватит: тебя удручает тяжелая старость[205], –

и тот ему отвечает со старческой многоречивостью:

Там я кулачною битвой бойца одного одолел Клитомеда;
Трудной борьбою борца ниспроверг плевронийца Анкея;
Ног быстротой превзошел знаменитого бегом Ификла.

Так же и Одиссей у феаков:

В битве кулачной, в борьбе и в беге готов состязаться, –

и Алкиной примирительно отвечает ему:

Мы, я скажу, ни в кулачном бою, ни в борьбе не отличны;
Быстры ногами зато…[206]

Как видим, у Гомера в этих перечислениях порядок не случайный и не определяемый по условиям стиха то так, то иначе, а соответствующий принятой тогда последовательности самих действий; и эта последовательность отражала сохранившийся древний устав».

2. Выслушав речь брата, я одобрил ее в целом, но выразил сомнение в правильности сказанного о порядке состязаний. Да и некоторым другим показалось неубедительным

[3] В рукописной традиции пропуск: утрачено начало речи Тимона, брата Плутарха.

предположение, что кулачный бой и борьба появились в состязаниях ранее, чем бег, и меня просили углубить рассмотрение этого вопроса. Я высказал возникшее у меня прежде всего общее соображение, что все гимнастические состязания являются подражанием воинским упражнениям. Ведь в завершении всех состязаний выступают гоплиты, и это свидетельствует, что такова конечная цель телесных упражнений и состязаний; и то, что победителям предоставляется почесть въехать в город через пролом[207], сделанный для этого в городской стене, имеет тот смысл, что нет большой нужды в стенах городу, граждане которого умеют сражаться и побеждать. В Лакедемоне увенчанные победители состязаний получали в воинском строю почетное место рядом с самим царем[208]. А изо всех животных только конь удостоен состязания и увенчания, потому что он один и от природы способен и обучен участвовать в сражениях вместе с воинами. «И вот, – заключил я, – если все это сказано неложно, то обратим внимание и на то, что первая задача сражающихся – нанести удар и самим защититься от удара. Вторая задача – схватившись врукопашную, умело пользоваться приемами захвата и опрокидывания; именно это более всего способствовало, как говорят, нашим обученным в палестре воинам одолеть спартиатов при Левктрах[209]. Поэтому и у Эсхила среди воинов появляется «мощно разящий гоплит»[210], и Софокл говорит о троянцах:

и конники, и лучники они,
и гулкий щит у них надежен в обороне[211].

И наконец, третья задача – или бежать в случае поражения, или преследовать бегущих в случае победы. Понятно поэтому, что упражнение в кулачном бою, воспроизводящем приемы нападения и защиты, заняло первое место, борьба, обучающая рукопашной схватке, получила второе место, и бег, необходимый при любом исходе битвы, – последнее».

Вопрос VI
Почему сосна, пихта и подобные им деревья не поддаются прививке

Участники беседы: Кратон, Филон, Соклар

1. Соклар, принимая нас в садах, обтекаемых рекой Кефисом, показывал нам деревья, всячески видоизмененные так называемыми окулировками[212]: мы видели на мастиковом дереве побеги маслины и гранатовые на мирте; были там и дубы, приносящие хорошие груши, и платаны, воспринявшие яблоки, и смоковницы с тутовой прививкой; и другие растительные примеси, усвоенные вплоть до плодоношения. Гости шутя говорили, что Соклар умеет выводить создания более удивительные, чем изобретенные поэтами сфинксы и химеры. А Кратон предложил нам поразмыслить, по какой причине среди всех деревьев только маслянистые[213] не способны воспринимать такие примеси: ведь ни кедр, ни кипарис, ни пихта, ни сосна никогда не воспитывают какого-либо чужеродного придатка.

2. Подхватив это предложение, Филон сказал: «Есть, Кратон, у философов некоторое объяснение этого[214], подкрепляемое и земледельческим опытом. Утверждают, что масло вредно для растений и любое растение в соприкосновении с маслом быстро погибает, как и пчелы. А те деревья, о которых у нас идет речь, имеют жирную и текучую природу, и вот они источают слезы смолы и камеди; а если подвергнутся удару, то в открытой ране собирается как бы сукровица; сделанный из такого дерева факел испускает маслянистую влагу и имеет жирный блеск. Поэтому эти деревья чуждаются смешения с другими породами, как это свойственно и самому маслу». К сказанному Филоном Кратон добавил, что в этом случае имеет значение и природа коры: если она тонкая и сухая, то не позволяет привою осесть и вжиться, как это происходит при толстой и влажной коре и наличии мягкого подкоркового слоя, обволакивающего привой и с ним как бы склеивающегося.

3. А сам Соклар одобрительно отозвался о мнении тех, кто полагает, что само дерево, воспринимающее иную природу, должно быть податливым, чтобы подчиниться привою и, приспособляясь к нему, изменить доставляемое ему питание. «Ведь и землю мы перед посевом разрыхляем и размягчаем, чтобы в раздробленном состоянии она стала более способной к изменению своих качеств, необходимому для восприятия растений: ведь оставаясь плотной и неподатливой, она не способна и к этим изменениям. А деревья, о которых у нас идет речь, отличаются косной древесиной, не поддающейся воздействию привоя и потому не изменяющейся и не вступающей в соединение с ним. Кроме того, добавил Соклар, легко понять, что подвой должен служить почвой для привоя, а почва должна обладать женской плодовитостью; поэтому в качестве подвоя выбирают наиболее плодоносящие деревья, подобно тому как младенцев на вскармливанье отдают женщинам, у которых много молока; а скудость плодоношения сосны, кипариса и всех им подобных деревьев общеизвестна. Подобно тому как у людей тучность по большей части сопровождается бездетностью[215] (ибо, расходуя все свое питание на приращение тела, они лишены тех его излишков, из которых образуется семя), так и эти деревья затрачивают все получаемое ими питание на рост, а плодов одни вовсе не приносят, а у других плодов родится мало, и они медленно созревают: не приходится удивляться, что не получает роста чужое там, где и на свое не хватает питания».

Вопрос VII
О реморе[216]

Участники беседы: Херемониан, Плутарх и другие

1. Однажды, когда было подано блюдо разной мелкой рыбы, траллиец Херемониан, указав нам на одну рыбку с удлиненной и заостренной головой, сказал, что она похожа на ремору, которую он видел, плывя в Сицилийском море: он тогда удивился силе, которая позволяла этой реморе резко замедлять ход корабля, пока начальник гребцов не захватил ее, обнаружив присосавшейся снаружи к кораблю. Некоторые из присутствовавших смеялись, говоря, что Херемониан поверил неправдоподобной сказочной выдумке. Но были и такие, кто приводил весьма распространенные рассказы о всевозможных так называемых антипатиях[217]: разбушевавшийся слон успокаивается при виде барана; гадюку можно остановить, прикоснувшись к ней веточкой бука; свирепый бык укрощается, если его привязать к смоковнице; янтарь приводит в движение и притягивает к себе легкие тела, кроме базилика и всего смоченного оливковым маслом; магнитный железняк, натертый чесноком, перестает притягивать железо; для всех этих явлений, легко подтверждаемых опытом, найти причину трудно, если не вовсе невозможно.

2. Я сказал, что все это – уход от рассмотрения поставленного вопроса, а не попытка его решить. Примем во внимание, что многое, по природе являющееся сопутствующим признаком, ошибочно принимают за причину: например, если кто-нибудь подумает, что цветение прутняка вызывает созревание винограда на том основании, что говорится:

Цветет прутняк, и грозди наливаются[218], –

или что образующийся на светильнике нагар распространяет вокруг себя затемнение, или что искривление ногтей – причина, а не признак внутреннего заболевания. «И вот, подобно тому как каждое из перечисленных явлений не причина того состояния, которому оно сопутствует, а его признак, вызываемый тою же самой причиной, так, – сказал я, – общей причиной вызвано и то, что корабль медленно плывет, и то, что он привлекает ремору: пока корабль не утратил сухости и не очень отяжелел от проникающей в древесину влаги, киль легко скользит в воде, разрезая волны, которые без сопротивления уступают чистому дереву; а когда корабль сильно пропитается влагой и обрастет водорослями и мшистым налетом, то притупляется древесное острие, а волны, встречая обросшую поверхность, дольше на ней задерживаются. Поэтому моряки и очищают поверхность корабля от наростов. А так как именно к этим наростам вследствие их вязкости особенно часто присасывается ремора, то ее и сочли за причину замедления хода корабля, а не за следствие той причины, которая в действительности вызвала это замедление».

Вопрос VIII
Почему лошадей ликоспадов[219] считают норовистыми

Участники беседы: отец Плутарха, Плутарх и другие

1. Название ликоспадов иногда выводят из названия «волчьей узды» (λύχοζ), применяемой для укрощения норовистых и непокорных лошадей; но мой отец, отнюдь не склонный к необоснованным измышлениям в исследованиях этого рода и к тому же всегда имевший превосходных лошадей, говорил, что жеребята, которые подверглись нападению волков и избегли смерти, вырастают сильными и быстроногими: их и называют ликоспадами. Хотя большинство присутствовавших согласились с этим, оставалось сомнительным, почему такой случай может сделать лошадей норовистыми и горделивыми. Преобладало то мнение, что он должен содействовать развитию скорее боязливости, чем бодрости, что испытавших такое потрясение лошадей малейший шум или другая неожиданность может внезапно повергнуть в неистовый страх и что они становятся такими же пугливыми, как дикие звери, вырвавшиеся из сетей. Но я возразил[220], что надо рассудить, не обстоит ли дело иначе, чем это может показаться на первый взгляд: конечно, жеребята не становятся более быстроногими, спасшись от нападения волков, но они и не спаслись бы, если бы не были от природы стойкими в опасности и быстроногими. Ведь и Одиссей не стал разумным, спасшись бегством от Киклопа, но потому и спасся, что был разумным.

Вопрос IX
Почему мясо овец, задранных волками, лучше на вкус, а шерсть более подвержена вшивости

Участники беседы: те же и Патрокл

1. После этого зашла речь о том, почему, как говорят, мясо овец, задранных волками, лучше на вкус, а шерсть более подвержена вшивости[221]. Относительно вкуса мой зять Патрокл предложил вполне правдоподобное объяснение, а именно, что от укусов волка мясо размягчается вследствие изменений, происходящих от укуса волка и его огненно горячего дыхания[222], что размягчает и расплавляет в желудке самые жесткие кости. Поэтому и загнивает такое мясо скорее, чем обычное. Относительно же шерсти я высказал то мнение, что, может быть, она не порождает вшей, а привлекает их, раскрывая поры тела какой-то особой царапающей шероховатостью или теплотой, а такие свойства шерсть приобретает вследствие изменений, происходящих от укуса волка и его дыхания во всем теле укушенного вплоть до волосяного покрова. Эти соображения подтверждаются и тем, что мы наблюдаем в действительности: некоторые из охотников и поваров одним ударом сражают животное так, что оно падает бездыханным, а другие едва справляются многими ударами. Но еще удивительнее, что одни вместе с ударом железа вносят в тело убитого животного некую силу, заставляющую мясо быстро загнивать, не выдерживая и одного дня, а другие убивают столь же быстро, но без такого воздействия на мясо зарезанных животных, и оно остается без порчи на более длительное время. А о том, что изменения, вызываемые обстоятельствами смерти животных, затрагивают кожу, шерсть и копыта, косвенно указывает и Гомер[223], говоря о «коже быка, пораженного силой»: это означает, что кожа быка, заколотого, а не погибшего от болезни или старости, остается плотной и упругой; а у загрызенных зверями и копыта чернеют, и шерсть лезет, а кожа становится рыхлой и расползающейся.

Вопрос X
Предпочтителен ли обычай древних подавать каждому из обедающих отдельную порцию или нынешний – подавать общее блюдо

Участники беседы: Агий, Ламприй и другие

1. Когда я исправлял в своем городе должность архонта-эпонима[224], мне часто приходилось давать обеды, на которых, согласно старинному укладу жертвоприношений, каждому из участников выделялась равная часть[225]. Одним это очень нравилось, другие же находили такой порядок неблагородным и противным дружескому общению, полагая, что, как только люди сняли венки, застолье должно перестроиться на повседневный лад. «Ведь мы, – сказал Агий, – приглашаем друг друга не для того, чтобы есть и пить, а для того, полагаю я, чтобы есть и пить во взаимном общении. А это распределение по частям, устраняя общение, превращает совместный обед в множество одиночных обедов, так что никто из обедающих ни с кем из остальных не является сотрапезником: каждый получает и ставит перед собой отмеренную порцию, словно с прилавка харчевни. Но какая разница, поставив перед каждым из приглашенных меру вина и чарку на отдельном столе, как это, говорят, сделали Демофонтиды, принимая у себя Ореста, предложить ему пить, не обращая внимания на других, – или, как это теперь происходит, угощать каждого, словно из отдельной кормушки, подав ему порцию мяса и хлеба? Только та разница, что нет принуждения молчать, которое было условием приема, оказанного Оресту в Афинах. К общности всего угощения призывает и то, что все мы, собравшись вместе, ведем общий разговор, сообща слушаем музыку развлекающих нас кифаристки и флейтистки; и этот возвышающийся посредине кратер, щедрый источник дружеского веселья, мерой вкушения которого служит для каждого собственная охота, и наряду с этим порция мяса и хлеба, притязающая на равенство, а в действительности нарушающая его: ведь порция, которая для одного окажется чрезмерной, для другого будет недостаточной. Смешон был бы врач, который давал бы одну точно размеренную дозу лекарства разным больным: таков и гостеприимный хозяин, который, собрав вместе людей с различным аппетитом, потчует их с соблюдением арифметического, а не геометрического соответствия[226] с мерой их потребности. В лавку мы приходим с определенной общепринятой мерой; а на званый обед каждый приходит со своим собственным желудком, которому для насыщения нужна не мера равенства с другими, а мера достаточности. Не следует заимствовать обычай гомеровских угощений от тогдашних обедов, происходивших в военной обстановке, будем лучше подражать древним в их глубокой уважительности ко всякому человеческому общению, основанному не только на общности очага и крова, но и на общности застолья. Оставим в стороне гомеровские пиршества: они не устраняют ни голода, ни жажды, а возглавляют их цари, не уступающие в скаредности италийским лавочникам и перед самой битвой, чуть ли не на глазах у врагов, тщательно припоминающие, сколько выпил каждый из угощавшихся у них[227]. Конечно, лучше этого пиры у Пиндара, на которых

часто герои встречались за честным столом[228], –

и все у них было общее. Вот это и было подлинным общением, а нынешние обеды – это скорее разъединение, достойное людей, которые только кажутся друзьями, а в действительности не могут даже разделить между собой общее блюдо за обедом».

2. После того как Агий закончил свою речь при общем одобрении, я предложил Ламприю ответить ему. «Меня не удивляет – сказал он, – что Агий, обладая таким брюшком,

недоволен, когда ему на обеде предлагают равную долю: я ведь и сам принадлежу к любителям основательно поесть; а «у общей рыбы нет костей»[229], как говорил Демокрит. Но именно это для многих и упредило роковой исход против назначенного судьбой[230]. А равенство, которое, как говорит у Еврипида старая царица,

сближает с другом друга, город с городом[231], –

в застольном общении необходимо более, чем где бы то ни было; притом оно здесь проистекает из самой природы, а не из какого-либо установления[232], исконным, а не новшеством, внесенным под воздействием общественного мнения. Тот, кто из общего угощения захватывает больше других, «врагами ставит» опоздавших и отстающих, уподобляясь стремительно вырвавшейся из строя триере. Ибо неподходящее вступление к дружескому времяпрепровождению в симпосиуме – ревнивая оглядка на соседа, хватание из-под рук, отталкивание локтями – все эти дикие, собачьи повадки часто приводят к брани, ссорам, и не только между обедающими, но и с распорядителями и самим хозяином угощения. А с той поры как Мойра и Лахесис упорядочили равенством общение на пирах[233] и симпосиях, нигде не видно такого бесчинства и безобразия; самый обед (δεῖπνον) стал называться δαίζ, участник обеда δαιτυμών, раздатчик блюд δαιτρόζ, что происходит от слов διαιρειν и διαγέμειν – «разделять», «распределять»[234]. У лакедемонян такими стольниками (χρεωδαίται) были не случайные, а именитые люди, и, например, царь Агесилай дал это звание в Азии Лисандру[235]. Но этот обычай раздачи вывелся, когда обеды стали более роскошными: затруднительно было делить печенья, пироги, различные приправы и лакомства, и вот, уступая развившимся в этом направлении привычкам, отказались и вообще от равных долей за обедом. Подтверждением служит то, что и ныне при жертвоприношениях и на общественных обедах вследствие простоты и скромности этих трапез соблюдается порционный порядок; так что восстановление равных порций значит и восстановление благородной умеренности[236]. Скажут, пожалуй: «Но где частное, там пропадает общее». Отвечу: только там, где в частном нет равенства. Ведь не приобретение своего, а отнятие чужого и жадное притязание на единоличный захват того, что составляет общее достояние, положило начало несправедливости и раздору. Противостоящие этому границей и мерой частного законы и стали как бы олицетворением начала и силы[237], узаконяющей равенство участия в общем. Ведь никто не станет требовать, чтобы хозяин угощения отказался от предоставления каждому из гостей венка и места на ложе, или, если кто приведет с собой возлюбленную или флейтистку, то и в этом случае было бы соблюдено правило: «У друзей все общее»[238], так что получилось бы, как у Анаксагора, «смешение всех вещей». Если же личное владение в этих случаях нисколько не нарушает общности: главного и наиболее ценного – речей, здравиц, дружеского веселия, – то не будем обижать мойр и жребий, который Еврипид назвал «сыном случая» (τύχη)[239] и который не уделяет первое место ни богатству, ни славе, а по своему произволу то возвышает и воодушевляет бедного и приниженного, позволяя ему вкусить некоего самодовления, то мягко вразумляет богатого и сильного, приучая его без раздражения усваивать равенство».

Книга третья

На какой-то застольной встрече, Сосий Сенекион, поэт Симонид заметил, что один из гостей сидит в молчании, ни с кем не разговаривая. «Уважаемый, – обратился к нему Симонид, – если ты глуп, то поступаешь умно, но если умен, то поступаешь глупо». И Гераклит[240] сказал: «Невежество надо скрывать». Но нелегко сделать это в веселом застолье:

Сила вина несказанна: оно и умнейшего громко
Петь и безмерно смеяться и даже плясать заставляет;
Часто внушает и слово такое, которое лучше б
Было сберечь про себя.[241]

Поэт здесь, как мне кажется, косвенно указал и на разницу в степенях опьянения: пение, смех и пляска свойственны умеренно выпившему; а болтать, о чем не следовало, – признак перепившего и пьяницы. Поэтому и Платон находит, что за вином более всего обнаруживается нрав людей[242], и Гомер, говоря

но за стол пригласить свой
Друга не мог, –

очевидно, имеет в виду, что вино развязывает язык[243]. Ведь совместная еда и питье сами по себе не создают знакомства; но так как выпивка влечет за собой откровенную разговорчивость, вследствие чего раскрывается много такого, что иначе оставалось бы скрытым, то совместная выпивка помогает лучше узнать друг друга. Поэтому есть основание возразить Эзопу: «Каких это окон[244] ты, чудак, доискиваешься, через которые люди могли бы видеть помыслы друг у друга? Ведь вино показывает каждого таким, каков он есть, и никому не позволяет оставаться спокойно за прикрытием притворства и лживости, воздвигнутым в защиту от воспитывающего закона». Вот и пригодится несмешанное вино и Эзопу, и Платону, и всякому нуждающемуся в изобличении кого-либо. Но те, кто не стремится испытывать и разоблачать друг друга, а ищут только дружеского общения, выбирают для обсуждения при своих встречах такие вопросы, которые дурное в душе отводят, а доброе и мусическое поощряют и с помощью филологии предоставляют ему выход в свойственные ему луга и пастбища[245]. Я и приготовил для тебя эту третью декаду застольных собеседований, начинающуюся с исследования о венках.

Вопрос I
Надо ли за вином возлагать на себя цветочные венки

Участники беседы: Аммоний, Плутарх, Эратон, Трифон

1. Да, зашла как-то речь и о венках: было это в Афинах на симпосии у музыканта Эратона, который совершил жертвоприношение Музам и пригласил по этому случаю много гостей. После обеда были принесены для раздачи гостям разнообразные венки, и тут у Аммония вызвало насмешку то, что некоторые из нас вместо лавровых венков возложили на себя розовые. Он сказал, что цветочные венки приличествуют более женщинам и играющим девушкам, чем собранию мужей, преданных философии и музыке: «Удивляет меня и наш Эратон, который так чуждается хроматизма в мелодиях и строго осудил прекрасного Агатона, впервые, как говорят, допустившего эту пестроту в трагедию при постановке своих «Мисийцев», а сам, видите, каким пестрым цветочным разнообразием наполнил наш симпосий: чрезмерную изысканность и потворство чувственности в слуховых ощущениях он отвергает, а в зрительных и обонятельных как бы открывает для нее другой доступ к душе, и при этом заставляет венок служить наслаждению, а не благочестию. Да и запах благовонного масла превосходит запах этих цветов, полузавядших при сплетении. Но для наслаждений, не связанных с какой-либо жизненной потребностью, и нет места на симпосиуме философствующих мужей. Так, если кто-либо из приглашенных на обед приведет с собой своего друга, то ему, согласно доброму обычаю, будет оказан такой же любезный прием, как и остальным гостям; так дружественно был принят, например, Аристодем, которого Сократ привел к Агатону. Но если кто явится по собственному почину, то перед ним надо закрыть дверь. Подобным же образом удовольствия от еды и питья, вызванные самой природой и сопутствующие удовлетворению естественных потребностей, допустимы, а все остальные мы должны отвергнуть[246] как незваных и нежелательных гостей».

2. Смущенные этой речью Аммония, некоторые мало знающие его молодые люди стали потихоньку снимать свои венки. Но я, понимая, что Аммоний поставил этот вопрос ради упражнения и исследования[247], обратился к врачу Трифону: «Итак, тебе, дорогой друг, приходится или отложить вместе со мной этот

ярко пылающий цветом роз благовонных венок, –

или объяснить, как ты это уже и делал не раз, чем полезен пьющему вино цветочный венок». Мои слова подхватил и Эратон: «Что ж, значит, решено не допускать никакого удовольствия без соответствующего полезного взноса с его стороны? То есть, наслаждаясь, мы будем недовольны, если не получим за это какой-то платы? Есть основание сдержанно относиться к мирре и пурпурному убранству вследствие дороговизны этих «коварных тканей и благовоний», по слову Варвара, но отечественные цветы и душистые растения столь же просты и доступны, как и древесные плоды. Не глупо ли те дары природы, которые приятны на вкус, срывать и отведывать, а теми, которые приятны своей окраской и запахом, пренебрегать, если к их приятности не присоединяется сверх того что-нибудь полезное. Мне кажется, что если природа ничего не создала бесцельно, как и вы говорите[248], то все, что не приносит другой пользы, создано именно ради доставляемого им удовольствия. Обрати внимание на то, что листья у деревьев служат для защиты плодов[249] и для того, чтобы дерево легче переносило смены жары и холода, а цветы не приносят никакой пользы[250] помимо того, что радуют наше обоняние и зрение, испуская удивительный запах и представляя неподражаемое разнообразие красок. Поэтому лишенное листьев дерево тяжело страдает, и это лишение

для него равносильно болезненной ране и безобразному увечью; это относится не только к лавру, о котором говорит Эмпедокл:

Лавра живую листву не дерзай своевольно похитить[251];

надо щадить листву для всех деревьев и не обезображивать их, чтобы украсить себя награбленным у них достоянием. Отнятие же цветов можно уподобить плодосбору, и оно нисколько не вредит; а если не снять их своевременно, то они увядают и осыпаются. Варвары одеваются в шкуры овец вместо того, чтобы пользоваться их шерстью; так и те, кто сплетает венки из листьев, а не из цветов, на мой взгляд, неразумно используют деревья. Таковы мои соображения, предназначенные для продавщиц венков. Я не грамматик и не могу припомнить, в каких поэмах говорится об увенчании победителей в священных играх цветочными венками; вот разве только о том, что Музам посвящается венок из роз, я читал, помнится, у Сапфо, где она обращается к какой-то неученой и чуждой Музам женщине:

Ты умрешь и в земле
будешь лежать…
…роз пиэрийских ты
Не знавала душой…[252]

Но послушаем и Трифона, не приведет ли он нам какого-либо подтверждения и со стороны врачебной науки».

3. Взяв слово после этого, Трифон сказал, что древние отнюдь не оставили вопрос без внимания, широко применяя растения как лекарства: «Подтверждается это тем, что еще и ныне тирийцы приносят Агенориду, а магнесийцы Хирону, считающимся основоположниками врачевания, жертвы от первин корешков и трав, которыми они лечили больных. А Дионис был признан врачевателем не только потому, что изобрел вино, могущественное и сладостное лекарство, но и потому, что научил почитать плющ, как умеряющий силу вина[253], и увенчивать им вакхантов, чтобы своей прохладностью он противодействовал чрезмерно разгорячающему опьянению. Показывают и некоторые названия, как внимательно древние наблюдали свойства растений: χαρύα («орешник») была названа так по той причине, что ее тяжелый дух погружает в глубокий сон (χάροζ)[254] тех, кто под ней расположится; наркисс притупляет нервы и вызывает тяжелое оцепенение (νάρχη)[255]; поэтому Софокл назвал его «древним увенчанием великих богов»[256], то есть богов подземных. Говорят, что и πήγανυν («рута») получила название по своей особой способности: вследствие своей теплоты она сушит и свертывает (πήγνυσι) семя[257], и особенно вредна для беременных. Некоторые полагают, что и аметист (άμέθυστος – предположительно дикий сельдерей) помогает от опьянения (μέθη)[258], как и одноименный с ним камень. Но они ошибаются; в обоих случаях название дано по цвету: листья этого растения имеют цвет водянистого, сильно разбавленного вина (μέϋυ). Очень много можно было бы указать и других растений, которым их свойства доставили название; но достаточно и приведенных примеров, чтобы показать заботу и многоопытность наших предков в том, что касается возложения венков за винной чашей. Ведь когда вино, и особенно несмешанное, охватит голову и поразит органы чувств[259], то человек приходит в смятение, а источаемые цветами запахи удивительно помогают против этого, ограждая от опьянения голову как некий акрополь; при этом горячие цветы мягко расширяют поры, давая выход винным парам, а прохладные слегка подталкивают эти испарения: таково действие венка из фиалок и роз[260]; и то и другое оказывает стягивающее действие, и запах такого венка успокаивает головную боль. Кипр, шафран и баккарида[261] вызывают у выпивших лишнее спокойный сон, так как обладают легким испарением, благотворно дей-

ствующим против телесных недомоганий, вызываемых опьянением, приносящим успокоение и безболезненно рассеивающим явления похмелья. А запахи некоторых цветов поднимаются вверх, окутывают мозг, расчищают поры органов чувств, растворяют своей теплотой соки без резкого потрясения, и мозг, по своей природе прохладный[262], несколько согревается. Именно поэтому цветочные венки, надеваемые на шею, назвали «гипотимидами», т. е. «посылающими снизу свой запах», а приготовляемым из цветов душистым маслом умащали грудь. Свидетельствует об этом Алкей в таких словах:

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.

Комментарии

1.

Здесь и далее в комментариях ссылки на античных авторов, имеющихся в русских переводах, выходивших за последние сто лет, даны на русском языке, а на авторов не переводившихся – на латинском языке, обычно с сокращением (см. Список сокращений). В том случае, если важна отсылка к оригинальному тексту, название может приводиться по-латыни и независимо от того, существует ли русский перевод. Многократно цитируемые научные сочинения также указываются сокращенно.

2.

Перевод сделан по изданию: Plutarchi Moralia/ Rec. et emend. C. Hubert. Lipsiae, 1938 (перепечатка – 1971). V. IV; далее цитируется как «Хуберт». Отклонения от этого текста оговариваются в дальнейших примечаниях. Сколько-нибудь подробного комментированного издания «Застольных бесед» не существует. Лишь в малой мере подспорьем для настоящего комментария могли служить примечания Ф. Бэббита (Plutarch's Moralia with an English translation by F. C. Babbit. London; Cambridge (Mass.); 1931 – 1948. V. 8–9) и – для I и II книг – работа: Abramowiczowna Z Komentarz krytyczny i egzegetyczny do Plutarcha. Torun, 1960.

3.

…не терплю я мнамона. – Anth. Lyr. V. II. P. 160. В поговорке и последующих объяснениях Плутарха обыгрывается исходное значение слова μνάμων, обозначавшего в некоторых греческих государствах должностных лиц, «в ведении которых хранение частных документов и копий судебных решений; к ним же должны направляться жалобы, и они же ведают судебными делами в их начальной ступени» (Аристотель. Политика, 1321 b 35). Буквально μνάμων (дорийская форма, аттическое μνήμων) – «помнящий», «памятливый».

4.

…забвение и ферулу… – Связь ферулы с образом Диониса очевидна: из стеблей этого растения (греч. νάρθηξ – «нартек») делались тирсы вакхантов – участников оргиастических празднеств, посвященных Дионису-Вакху, поэтому вакхантов именовали иногда ναρθηκοφόροι («нартеконосцы»); ср. обычное θυρσοφόροι – («тирсоносцы»). Связь Диониса и забвения (λήθη) можно объяснять лишь гипотетически: не исключено, что Плутарх намеренно допускает здесь двусмысленность, так как слово λήθη может быть воспринято и как имя собственное. Как таковое имя Λήθη – топоним мира мертвых; наиболее ранние источники показывают, что это вовсе не река (см. Anth. Lyr., v. II, p. 109, fr. 126; Аристофан. Лягушки, 185; Платон, Государство, 621a); возможно, популярное представление о Лете как о реке или источнике воды забвения сложилось позднее. О связи загадочного «места Леты» (Λήθης τόπος), где обретаются души умерших, с образом Диониса в орфико-дионисийском комплексе представлений см.: Плутарх, Почему божество медлит с воздаянием, 22 (ВДИ, 1979, № 1); Слово утешения к жене, 10. В целом: Nilsson M. The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman age. Lund, 1957. P. 118 sq.; Nilsson M., Bd II, S. 220 sq.; RE, HalbBd XII (2), 2141 sq.

5.

…либо ничего не вспоминать… либо ограничиться самым легким наставительным воздействием. – Плутарх предпочитает рационалистически толковать связь Диониса и Леты как простую зависимость между вином и ослаблением памяти; истолковывая роль ферулы

в культе Диониса, Плутарх обыгрывает другое применение стеблей этого растения: из них делались палки, часто применявшиеся учителями в качестве указки и «орудия воспитания».

6.
…уже Еврипид признал делом мудрости… – Орест., 213.

7.
…персы правы… – Макробий, ставя этот же вопрос (Macr. Sat. VII 1, 3), указывает не на персов, а на парфян; ср. Ath. 145 d. Геродот, однако, говорит об ином обычае персов, «по которому устроители большого пиршества сажают с собой за стол своих наложниц и законных жен…» (V 18). Из дальнейшего текста Геродота явствует, что запрет на участие замужних женщин в пиршествах налагали македонцы. Известно, что таков же был обычай греков, и потому ссылка именно на персидские обычаи необязательна и вызывает недоумение у некоторых комментаторов (см.: Abramowiczowna Z. Komentarz krytyczny i egzegetyczny do Plutarha. Torun, 1960. S. 19).

8.
…разогнал бы… всех Харит. – В метафорическом смысле – лишил бы пир привлекательности и радости. Хариты (лат. Gratiae – Грации) – дочери Зевса и океаниды Эвриномы, богини вечной юности и дружеского расположения; по Гесиоду, их три сестры: Эвфросина («Благая радость»), Аглая («Сияющая») и Талия («Цветущая») (Теогония, 907–911).

9.
…ей, как учительнице жизни… – Макробий уточняет: философия на пиру могла бы оказать благотворное воздействие на тех, кто попал «в сети порока», воспитывая их и побуждая к лучшему рассказами о различных проявлениях добродетели (Macr. Sat. VII 1, 20 sq.). Именно в этом видели роль философии стоики: она как учительница жизни должна обучать не красноречию, но нравственности; так, стоику Мусонию приписываются такие слова: «Философия – это безупречная жизнь (καλοκαγαθίας έστιν έπιτήδευσις) и не что иное» (Stob. V. II. P. 239, 28).

10.
…уподобляясь гостеприимцам Ореста… – Согласно преданию, пришедший в Афины Орест не мог участвовать в исполнении священных обрядов, в частности совершать возлияния богам, разделять общую трапезу, так как был осквернен матереубийством. Правивший в Афинах Демофонт (по другой версии – его сыновья), не желая отказать Оресту в приеме, принял все меры предосторожности, чтобы оградить участников трапезы и богов от орестовой скверны; так, у Еврипида Орест рассказывает:

11.
…молча есть и пить в законодательном собрании… – По свидетельству Аристотеля, законодательным собранием (θεσμοθετεϊον) называлось здание, где в древнейший период истории Афин собирались архонты-фесмофеты (θεσμοθέται, «законодатели») (Афинская полития, 3, 5). Где именно принимал Демофонт Ореста, предание не сообщает. Скорее всего, фесмофетей упоминается вне связи с историей Ореста – в противном случае это был бы анахронизм: по сведениям Аристотеля, должности архонтов-фесмофетов в то время еще не были учреждены (Афинская полития, 3, 4). По-видимому, Плутарх употребляет слово

θεσμοθετεῖον как синоним «пританея» – помещения для встреч и торжественных обедов дежурных афинских правителей в классическую эпоху.

12.
«Ныне спешите обедать…» – Слова Агамемнона (Ил II 381), оторванные от контекста, превратились в насмешку, направленную против тех, кто кончает пир спором, а спор – кровавой дракой. Осуждение распущенности, царящей на пирах, – общее место позднеантичной литературы. Лукиан посвятил изображению такого пира целое произведение – «Пир, или Лапифы». Афиней, вслед за Плутархом, указывает на уместность этой стихотворной насмешки над теми, кто буйствует на пиру (Ath. 420 f).

13.
…сочетая Диониса с Музами в той же мере, что и с Нимфами… – В метафорическом смысле – сочетая вино с ученой беседой и разбавляя его водой. Музы здесь – божества, покровительствующие не только искусствам, но и образованности вообще. Нимфы олицетворяют различные элементы природы, в том числе воду; собственно водные нимфы – наяды. Ср. AP, XI 49; Ath. 38 d. Вопрос IX книги III специально посвящен проблеме должного смешения вина.

14.
…пение любой птицы, звучание любой струны, стук любой доски… – Птиц специально обучали петь и говорить для развлечения пирующих. «Струной и деревом» именовал кифару стоик Зенон, подчеркивая тем самым, что только причастность «счету (λόγου), ритму (ρυθμού) и порядку (τάξεως)» превращает простой материал в музыкальный инструмент, способный издавать стройные звуки (см. SVF I 299; Plu. De virt. 443 A; De an. pr. 1029 F).

15.
«…не будучи справедливым, казаться таким…» – Слова Платона переданы почти точно; ср.: «Крайняя несправедливость – εσχάτη αδικία – казаться справедливым, не будучи таким» (Государство, 361 a). У Платона под εσχάτη αδικία подразумевается высшая степень виртуозности во владении «искусством» несправедливой жизни: «Совершенно несправедливому человеку следует изображать совершеннейшую справедливость, не лишая ее ни одной черточки… он владеет даром слова, чтобы переубедить, если раскроется что-нибудь из его несправедливых дел… он способен также применить насилие…» (там же). Аналогия Плутарха не вполне точна: искусство несправедливого человека состоит в умении показывать то, чего у него в действительности нет (справедливость), поэтому он своего рода «симулянт»; философ, напротив, скрывает то, чем он в действительности владеет (мудрость).

16.
…шуткой достигать серьезной цели. – Образцом для Плутарха служит Сократ, который вел свои философские беседы, «с кем-то разделяя праздничную попойку, а с кем-то – воинский строй или рыночную толчею» (Plu. An seni. 796 D). У Платона философские рассуждения нередко называются «забава» – παιδία (Федр, 265 c; Тимей, 59 c).

17.
…менады… ударами легких тирсов ранят нападающих на них… – Подразумеваются «Вакханки» Еврипида (736). Менада (греч. μαινάς – «неистовствующая», «исступленная») –

именование вакханок, участниц оргиастических празднеств в честь Диониса-Вакха. Тирс – жезл самого Диониса-Вакха и вакхантов.

18.

Текст со слов А вот те, кто по примеру гомеровской Елены… – Образец аллегорического толкования следующих строк «Одиссеи»:

19.

Буглосса – это именование применяется к нескольким видам растений – Lycopsis или Anchusa arvensis, также Echium vulgare. Что именовалось «буглоссой» в античности, не вполне ясно. Ср. Плиний о буглоссе: «‹Трава›, похожая на бычий язык (так объясняется внутренняя форма слова (βουγλώσσα – ср. βοῦς «бык» и γλώσσα «язык». – О. Л), достоинство которой заключается в том, что, будучи добавлена в вино, она умножает радость в душе, и зовется она euphrosynum» (греч. ευφροσύνη – «радость», «веселье») (Plin. nat. XXV 81). Вербена – родовое название; возможно, речь идет о вербене лимонной, в листьях и цветах которой содержится эфирное масло приятного запаха. Адиант – название рода папоротников; здесь, возможно, имеется в виду Adiantum capillus Veneris («венерины волосы»). Плиний сообщает, что венок из адианта избавляет от головной боли (Plin. nat. XXII 64).

20.

…о последней цели, о высшем благе… – «Последняя цель» (τέλος), «высшее благо» (πρώτον αγαθόν) наряду с αρετή («добродетель»), ευδαιμονία («счастье») и др. – устоявшиеся ко времени Плутарха философские термины для обозначения основных этических категорий. В каждой философской системе эти термины наполнялись различным содержанием. Термином τέλος обозначалось конечное совершенное состояние, которого должен был достигнуть человек; платоники понимали его как «уподобление богу» (όμοίωσις θεώ). См.: Альбин. Учебник платоновской философии, XXVIII 1. В учебниках философии и доксографиях времен Плутарха эти термины служили своего рода рубриками, по которым излагался материал, касающийся этических проблем. В «Пире» Платона нет специального рассуждения о «цели» и «благе». О них говорится в связи с характеристикой Эрота: Эрот стремится к красоте, которая тождественна благу; его τέλος – обладание благом. Плутарх, таким образом, подводит содержание платоновского диалога под «рубрики», принятые в современной ему доксографической литературе. Макробий более точно указывает главную тему диалога: «…в знаменитом “Пире” Платона… дается разнообразное и великолепное описание Эрота» (Macr. Sat. I 1, 3).

21.

…предположениями, примерами и мифами. – Таков сократовский способ ведения беседы, известный и по другим диалогам; в «Пире», например, рассказан миф о рождении Эрота от Пороса («Богатства») и Пении («Бедности») для иллюстрации философского тезиса о заключенном в Эроте единстве полноты обладания красотой и благом (в виде стремления к ним) и вечной нужды в красоте и благе (203 a – e).

22.

…пляской и хороводами… – Плутарх говорит о полезности этих занятий в физическом отношении (De san. 133 d); согласно Платону (Законы, 654 Ь), эти занятия полезны, потому что ритм и гармония формируют как тело, так и душу человека.

23.
…«спорщикам» и «заковырщикам»… – Vorsokr. 68, B 150. Возможно, сказано о софистах. Ср. у Страбона: «Эратосфен говорит, что он не видит, как перевести это исследование на деловую почву, – получается лишь исследование в стиле› тех, кого Демокрит называет “спорщиками”» (I 4, 7); у Климента Александрийского: «Некоторые, подстрекая самих себя, силятся уснастить свои речи клеветой, выискивая спорные каверзные вопросы, – охотники за словечками, ревнители ухищрений, “спорщики” и “заковырщики”» (Лурье, с. 204). Как видно, некогда сказанное Демокритом о софистах «старых» подходило и для характеристики софистов следующих поколений.

24.
Когда Фриних и Эсхил… – Это объяснение этиологии известной поговорки соответствует аристотелевской теории развития трагедии из культа Диониса, не отвергаемой и современной наукой. Эсхил и Фриних оказываются как бы реформаторами трагедии, отойдя от традиционного действа с главным лицом – Дионисом и обратившись к мифам и сюжетам, не имеющим отношения к образу этого бога.

25.
Распевать так называемые сколии… возложив на себя венки, которые знаменуют освобождающую силу бога… – Венки на пиршествах надевались после трапезы в знак перехода к винопитию и, следовательно, к почитанию бога вина.

26.
Текст в этом месте испорчен. Переводчик принимает чтение Хуберта.

27.
Сколии (σκόλια) – застольные песни, пестрые метрически и содержательно, часто импровизации. Подборку сколиев см. Ath. 694 c sq.; PLG, v. III, p. 643–645. Сохранившиеся сведения о сколиях – из поздних источников, за исключением данного Плутархова рассуждения. Смысл названия «сколии» был, видимо, темен уже в античности. По Плутарху, он объясняется двояко – либо трудностью исполнения, требующего музыкальных навыков, либо запутанностью выбора следующего исполнителя. Оба объяснения ориентированы на семантику прилагательного σκόλιος, к которому, скорее всего, действительно восходит название сколиев: 1) «кривой», «извилистый», «запутанный»; 2) «трудный», «прихотливый» – переносное значение. Ср. также Sch. Grg. 451 e; Ath. 694 a. У античных схолиастов есть и такое объяснение: сколии именуются так «по противоположности» (ἐκ του ἐναντίου), ибо в действительности очень просты (ευκολα; ἁπλα) (см. Sch. Ar. Vesp. 1239). О сколиях в целом – RE, HalbBd XV 558 sq.

28.
…миртовую ветвь, называемую эсаком… – По определению Гесихия, эсак (αί'σακος) – «ветвь лавра, которую держат в руках исполняющие гимны к богам» (Hsch. s. v. αϊσακος, ср. EM, s. v. αϊ-τακος). Скорее всего, некогда сакральная функция лавровой (или миртовой) ветви уже в античности стала переосмысляться рационалистически как простой знак очередности в пении. Это толкование основано на этимологическом сближении αϊσακος с ἁδειν («петь»), что современные этимологи не подтверждают. Есть также указание, что «под эсак» пели сколии те, кто не мог аккомпанировать себе на лире (Sch. Ar. Vesp. 1239).

29.

…как щеголь… – Словом «щеголь» переведено греч. εὐπά-ρυφος, «окрашенный пурпуром» – об одежде, а метонимически о тех, кто одет с вызывающей роскошью; в новоаттической комедии – примета неотесанного скоробогатея, часто из вольноотпущенников. Специфику этого социально-психологического типа, ставшего и комедийным, подметил Аристотель: если богатых характеризуют высокомерие и надменность, то «люди, недавно разбогатевшие, обладают всеми пороками в большей и худшей степени, потому что быть вновь разбогатевшим значит быть как бы невоспитанным богачом» (Аристотель. Риторика, 1391 a 14).

30.
TGF, F, Fr. 449.

31.
…обеденная часть приема подошла к концу… – Т. е. началась послеобеденная выпивка.

32.
Цитата из «Илиады» (II 554), где речь идет о мастерстве предводителя войска Менесфея.

33.
Плутарх, Эмилий Павел, 28.

34.
…Гомер называет выдающихся царственных мужей строителями рати. – Например, Агамемнона и Менелая (Ил. I 16).

35.
…привел природу от беспорядочности к прекраснейшему образу. – Аллюзия на описание процесса создания Вселенной в «Тимее» Платона. Ср. Plu. De an. pr. 1014 B sq.

36.
…«единый Микон». – Объяснение Страбона: «Микон – это остров, под которым, согласно мифу, погребены последние гиганты, истребленные Гераклом. Отсюда пошла пословица «Все под один Микон» – о тех, кто подводит даже различные по природе вещи под один заголовок» (X 5, 9); Paroemiographi, I 122; 445.

37.
…явившись без приглашения на совет вождей… – У Гомера Менелай действительно приходит на совет по своей воле, но там нет и намека на предосудительность такого поступка (Ил. II 408).

38.
…перенос к симпосию пустой славы… – Т. е. решение вопроса о достоинствах гостей превратится в риторическое упражнение, которое только разовьет способности беседующих к политическому (на площади) и торжественному (в театре) красноречию. В «Топике» Аристотеля собраны всевозможные способы умозаключений по вопросу: «Которая из двух вещей предпочтительнее или лучше?» (кн. III, гл. 1–3). Плутарх здесь именует сочинение Аристотеля не Τοπικά, как принято, а Τόποι, пользуясь случаем поиграть словом τόπος, которое может означать как «общее место» (термин риторики и логики), так и просто «место», в том числе место за столом. О Фрасимахе см. Vorsokr. 85, B 7.

39.
…нет какого-то акрополя для избранных… – Слово «акрополь» употребляется здесь метафорически; прямое значение – «верхний город» (ακρόπολις), самое высокое и важное место в городе, общественно-политический и культовый центр.

40.
…преградив… главный вход, откроет… боковую дверь. – Очевидно, поговорка. Ср. русск. «Ты его в дверь, а он в окно».

41.
…как говорит эллинский царь… – Очевидно, контаминация: цитируемые слова взяты из речи троянца Гектора (Ил. VIII 162); эллинский царь Агамемнон говорит об обедах в честь старейшин, не упоминая о местах. Ср. также цитируемые слова, вложенные в уста ликийца Сарпедона (там же, XII 311).

42.
Од. VII 170 сл.

43.
Ил. XXI 5. Там эти слова означают только, что Посидон занял место среди богов, и не указывают на какой-то особый характер этого места.

44.
Ил. XXIV 100.

45.
Пиндар, фр., 146.

46.
…превзошедший других в быстроте бега и пронырливости. – Говорящий представляет предложенную предыдущим собеседником идею «демократического» обеда в несколько искаженном виде, однако рисуемые им последствия «демократически» устроенного обеда во многом перекликаются с платоновской картиной демократического строя, где каждый пользуется полной свободой и «возможностью делать что хочешь»; при этом строе нет «должного управления» и существует «своеобразное равенство, уравнивающее равных и неравных» (Платон. Государство, 557 b; 558 c). Предлагаемое устройство обеда с учетом «достоинства» каждого имеет «аристократический» характер, ибо основано на признании отличия как в доблести, так и в родовитости и гражданском положении. Очевидно, что за словами говорящего стоит идея «равенства по достоинству» как противоположного «уравнительному», арифметическому равенству. О двух видах равенства в связи с понятием справедливости.

47.
Ил. XXII 534.

48.
…словно на амфиктионийском представительном собрании… – Амфиктиония – религиозно-политический союз племен и городов, создаваемый с целью совместного

отправления культа в общем святилище, охраны его и распоряжения казной. Амфиктионии играли важную роль в политической и религиозной жизни греческих государств в классическую и эллинистическую эпоху, но во времена Плутарха роль амфиктионий была уже незначительной.

49.
…бог, которого Пиндар назвал величайшим мастером.. – Зевс (Пиндар, фр. 57). Ламприй отождествляет здесь Зевса с богом-демиургом, создателем Вселенной, в духе стоиков, считавших, что этот бог един, но может носить «многие имена», а «Зевсом» (Ζευς) зовется потому, что является «причиной жизни» (ζην). Об этом см. Д Л. VII 147 сл.

50.
См. Vorsokr. 31, B 76. Под «землей» здесь разумеется один из четырех «элементов» («стихий»), лежащих в основе всех природных образований, наряду с огнем, воздухом и водой. Преобладание «элемента» «земля» сообщает телам качество сухости и твердости.

51.
…как это сделал Эпаминонд с фалангой. – В битве со спартанцами при Левктрах (371 г. до н. э.) Эпаминонд впервые применил новый боевой порядок, так называемый «косой строй»; главные силы были сосредоточены на левом, атакующем крыле фаланги, что и решило исход сражения.

52.
…поставив… филу с филой и фратрию с фратрией… – Фила – родовая община; фратрия – более тесное объединение родственников внутри филы, колено. У Гомера Нестор советует Агамемнону:

53.
…поставить влюбленного рядом с возлюбленным… – Мысль о создании такого войска высказана в «Пире» Платона: «…сражаясь вместе, такие люди даже и в малом числе побеждали бы, как говорится, любого противника: ведь покинуть строй или бросить оружие влюбленному легче при ком угодно, чем при любимом… Да разве найдется на свете такой трус, в которого сам Эрот не вдохнул бы доблесть, уподобив его прирожденному храбрецу?» (179 a). То же; Плутарх. Пелопид, 18.

54.
Гесиод. Труды и дни, 26.

55.
Текст в этом месте испорчен, перевод по догадке.

56.
…природное сходство… иногда и сближает, как у галок. – Подразумевается пословица «Галка садится рядом с галкой» (ср.: Аристотель. Никомахова этика, 1155 a 35, Большая этика, 1208 b 9, Риторика, 1371 b 17). Ламприй учитывает два возможных взгляда на природу дружеских чувств: один выражается в приведенной пословице о галках и подтверждается натурфилософским тезисом Демокрита и Эмпедокла о стремлении подобного к подобному (Vorsokr. 68, A 99 a; 31, A 95, B 22, 62); другой, противоположный, взгляд также мог быть

подкреплен соответствующими пословицами (ср. у Гесиода: «Все гончары – соперники друг другу» – Труды и дни, 25) и философскими воззрениями (у Гераклита: «Супротивное сходится»; «Из различий – прекраснейшая гармония» – Vorsokr. 22, B 8). О возможных взглядах на природу дружбы см.:Аристотель. Никомахова этика, 1155 a 35 сл.

57.
TGF, S., Fr. 757.

58.
…у нас… – Т. е. у римлян: Плутарх был римским гражданином.

59.
…консулы после изгнания царей… – По преданию, последний царь, Тарквиний Гордый, был изгнан в 510 г. до н. э. Во главе государства встали два консула; начался период республиканского правления.

60.
Слова Даная, обращенные к хору (Эсхил. Просительницы, 770); их смысл: разумный кормчий должен тщательно готовить ночную стоянку для корабля, так как это время суток сулит неожиданные опасности.

61.
…начальником стражей… должен быть надежнейший из стражей… – См. об этом: Платон. Государство, 412 c.

62.
Кир… писал, что превосходит своего брата… как в прочих отношениях, так и в том, что легко переносит много несмешанного вина… – Кир хотел заручиться поддержкой лакедемонян в своей борьбе против брата Артаксеркса; «прочие» достоинства, которые Кир перечисляет в письме, – нравственные качества, философские познания, опытность в магии; ср. Плутарх. Артаксеркс, 6.

63.
Перикл всякий раз, когда его избирали стратегом… – Стратег («командующий войском») – выборная должность; в Афинах ежегодно избирались десять стратегов, которые ведали военными делами города. Перикл избирался стратегом с 444/3 по 429 г. до н. э. (за исключением 430 г.) и по существу правил Афинами, но не в силу каких-либо конституционных прерогатив: доверие сограждан он завоевал благодаря своим нравственным качествам, таланту политика и военачальника.

64.
…должен не быть чуждым ни серьезности, ни шутливости… – Сочетание серьезного и смешного (σπουδογέλοιον) – обязательное условие симпосия и отличительная черта литературного жанра «застольных бесед».

65.
Ксенофонт говорил о Клеархе… – Анабасис II 6, 11 сл.

66.

…царские виночерпии… – Точнее, придворные (подразумевается императорский двор) и, следовательно, самые искусные.

67.
…люди по-разному воспринимают вино… – Буквально: «имеют не одно и то же смешение по отношению к вину». Κρασις («смешение») – термин античной медицины, обозначающий соотношение компонентов какого-либо сложного соединения. Их взаимодействие может привести к смягчению и уничтожению сильных и резких свойств одного из компонентов. В данном случае компонентом с ярко выраженными свойствами является вино, по-разному взаимодействующее с составными частями тех или иных организмов. О влиянии вина на организм стариков и женщин см.: Заст. бес. III, вопрос III.

68.
Котила, «кружка», – мера жидкостей и сыпучих тел, ок. 0,3 л. Киаф, «черпак», – ок. 0,4 л.

69.
…словно вылепив симпосиарха из воска… – Аллюзия на слова Главкона в платоновском «Государстве»: «Ты, Сократ, словно ваятель, прекрасно завершил лепку созданных тобою правителей» (540 c).

70.
…превратили симпосий Политиона вместо таинств… – Алкивиад и его друзья кощунственно подражали на пиру священнодействиям Элевсинских мистерий. За это им предъявили обвинение в оскорблении богинь – Деметры и Персефоны, в честь которых совершались мистерии. Ср.: Плутарх. Алкивиад, 19.

71.
Автор этого элегического двустишия неизвестен. Anth. Lyr., v. I, p. 111.

72.
TGF., E., Fr. 183.

73.
…кто изобретет новое наслаждение… – Учреждение такого состязания Цицерон приписывает Ксерксу, приводя это как пример бесконечной погони за наслаждением, на которую обречены все, полагающие счастье в чувственных удовольствиях; истинным, по Цицерону, является стоическое понимание счастья как состоящего в одной лишь добродетели (Цицерон. Тускуланские беседы, V 20).

74.
TGF, E., Fr. 663.

75.
Филоксен – поэт IV в. до н. э. См. PLG, v. III, fr. 7.

76.
…Платон назвал его «прямоидущим» и «предприимчивым»… – Ср. образ Эрота в платоновском «Пире»: «Он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни…» (203 d).

77.
…кошелек влюбленного завязан побегом порея. – Очевидно, слова из новоаттической комедии. Смысл поговорки ясен: побеги порея слабы и непрочны. См.: Paroemiographi, I 447; II 47.

78.
…говорят, что сам Эсхил… – Афиней сообщает об этом, ссылаясь на сочинение перипатетика Хамелеона, и приводит слова Софокла: «Если он и сочиняет как следует, то бессознательно (οὐκ εἰδώς)» (Ath. 22 a). Возможно, мнение о пьянстве Эсхила и порождено этими софокловыми словами.

79.
…теплота вина… – О понятии «теплоты» применительно к вину, а также растениям и живым существам.

80.
…чтобы показать ему свою жену. – Этот эпизод описан у Геродота (I 8 сл.).

81.
…исходить из рассуждений Феофраста о музыке. – Сочинения Феофраста о музыке до нас не дошли; Диоген Лаэртский приводит несколько заглавий: «Гармоника», «О музыке», «О музыкантах» (Д Л. V 46, 47, 49). Данный пассаж ценен как источник сведений о музыкальной теории Феофраста, который, кажется, разделял платоновскую и аристотелевскую точку зрения, полагая, что гармония и ритм свойственны человеку от природы (Платон. Законы, 653 e; Аристотель. Поэтика, 1448 b 20). Феофраст выделяет три вида высокого эмоционального напряжения, создающего в человеке ту естественную почву, где «вырастают» мелодия и ритм, – «горе», «радость», «божественное вдохновение». О музыкальной теории Феофраста см. также: RE, SupplBd VII, 1532; Thphr. Fr. 90 Wimmer.

82.
…и безумные «алала́!»… – Возглас «алала!» напоминает скорее об экстатических культах, нежели о простом «радостном возбуждении»; эта строчка могла бы проиллюстрировать состояние, описанное ниже, – «божественное вдохновение» (Пиндар, фр. 208).

83.
Из пролога к трагедии Софокла «Царь Эдип» (4); сказано об охваченных чумой Фивах.

84.
Заглавие лишь частично отражает содержание беседы.

85.
…царские дневники… (ἐφημερίδες – буквально «ежедневники») – Так называются записи, которые делались во время военных походов Александра Великого. Были опубликованы после смерти царя. Литературной обработкой и редактированием дневников занимался главный писец царя Эвмен из Кардии. До Плутарха и его современников текст «эфемерид» дошел, по-видимому, в передаче более поздних авторов.

86.

То же – Плутарх. Александр, 4, со ссылкой на сведения перипатетика Аристоксена. Ср.: Элиан. Пестрые рассказы, III 23.

87.
Феофраст говорит… – В собрании фрагментов Виммера (Thphr.; Wimmer) не учтено.

88.
…получил прозвище Дионис. – О том, что Митридат Эвпатор носил прозвище «Дионис», сообщает Аппиан (Митридатовы войны, 10), а также Цицерон (Речь в защиту Флакка, XXV 60 – ВДИ, 1986, № 4) и Афиней (Ath. 212 d); причины появления прозвища неясны.

89.
…по сходству… которое усматривали в ударах молнии. – Семела, беременная Дионисом, погибла от удара молнии Зевса, явившегося ей в обличье громовержца. Молния, убившая Семелу, сделала Диониса бессмертным. Такое объяснение заставляет усматривать сходство Митридата и Диониса в божественной сущности обоих, равно неуязвимых для ударов молнии.

90.
…растравляет поры тела… – В текстах Плутарха часто встречается слово πόρος – «проход», «каналец»; это термин античной натурфилософии и медицины. Все живые существа и растения мыслились пронизанными такими «проходами» («порами»), имеющими разную форму, размеры и различные функции. О многообразных функциях «пор» в организме человека см.: Galen. Placit. V 3, 18; VI 4, 8; VII 4, 21; VII 5, 45. О роли «пор» в усвоении организмом еды и питья см.: Платон. Тимей, 79 a.

91.
…как говорит Платон… – Тимей, 65 c.

92.
Ил. XI 846 сл. Так Патрокл лечит рану Эврипила.

93.
…старческий организм содержит мало тепла… – Представление о связи тепла и жизни – одно из древнейших (ср. Пифагор у Диогена Лаэртского: «Живет все, что причастно теплу», – Д. Л. VIII 27–28; там же говорится о тепле как причине жизни). О том, что «всякое живое существо обладает очень большим внутренним теплом в крови и в жилах», говорится и у Платона (Тимей, 79 c). Текст «Застольных бесед» показывает, что во времена Плутарха понятие «внутреннего тепла» было очень популярно. О понятии тепла, или теплоты, применительно к живым существам, растениям, вину.

94.
…дыхание сообщает чувствительность телу… – Как «дыхание» здесь переведен термин πνεῦμα. Плутарх неоднократно обращается к понятию «пневмы» при объяснении различных явлений в органической или неорганической природе. Само слово πνεύμα означает «дуновение», «дыхание», «нечто газообразное в движении». Представление о «пневме» как о некоем «жизненном дыхании», движущемся в теле человека, существовало у натурфилософов и медиков VI–V вв. до н. э., было воспринято Аристотелем, определившим субстанцию «пневмы» как «теплый воздух» или «одушевленную

теплоту» (О возникновении животных, 736 a 1; 762 a 21). Теория «пневмы» получила развитие в сочинениях медика Эрасистрата (III в. до н. э.) – ср.: Заст. бес. IV, с. 149–150. Плутарх неоднократно говорит о скрепляющей, связующей роли «пневмы» как в живых организмах, так и в неживой природе (ср.: Заст. бес. III, с. 135; VI, с. 198– 199). Скорее всего, это влияние стоической теории «пневмы», согласно которой тончайшая огненно-эфирная субстанция пронизывает весь космос, объединяет его в целостный организм и сообщает единство как неорганическим телам, так и растениям, животным и человеку (последним – в качестве их души); ср. определение души, данное Посидонием: «Душа есть теплое дыхание (πνεύμα), которое нас одушевляет и которым мы движемся» (Д. Л. VII 157). Ср.: Заст. бес. VII, с. 212. См.: RE, SupplBd XIV, 387 sq.

95.
TGF, A., Fr. 358.

96.
TGF, S, Fr. 774.

97.
…не выносят отблеска букв на близком расстоянии… – При дальнозоркости, свойственной пожилым людям, исходящие от предмета световые лучи (отблеск) фокусируются не на сетчатке, как при нормальном зрении, а за ней. Чем ближе предмет, тем труднее фокусироваться этим лучам, поскольку от предмета, находящегося на близком расстоянии, они расходятся под бóльшим углом, чем от удаленного.

98.
…схождение лучей зрения… – Теорию лучей доксографическая традиция приписывает астроному Гиппарху (II в. до н. э.) и геометрам ([Plu.] Placit. 901 B). Описанный здесь у Плутарха (с. 72–73) механизм зрения интересно сопоставить с теорией зрения стоика Хрисиппа (в изложении Диогена Лаэртского): «Зрение совершается оттого, что свет между зрителем и предметом напрягается в виде конуса… причем направлен этот конус воздуха острием к глазу, а основанием к предмету – так предмет сообщается зрению напряженным воздухом, словно подгоняемый палкою» (Д. Л. VII 157).

99.
…мы видим благодаря образам… – Теория «образов», восходящая к Демокриту и Эпикуру, известна по позднейшим изложениям. Так, у Лукреция:

100.
Ведь так же и запахи цветов… – Механизм возникновения запахов, как и механизм зрительных ощущений, Ламприй объясняет на основе древних натурфилософских представлений об «истечениях» (ἀπορροίαι): если зрение возникает благодаря «истечению» от предметов их тончайших «образов» (εἴδωλα), как бы пустых оболочек, то запах создается «истечением» иного рода, представляющим собой поток мельчайших частиц. Ср. определение запаха, приведенное Феофрастом в качестве демокритовского: «Запах – это истечение тонкого из тяжелого» (Лурье, с. 336, фр. 502).

101.
…соблюдая платоновское направление… – Теорию зрения Платона см.: Тимей, 45 b сл. Ср. также: Государство, 507 d сл.

102.
Грамматик – Термин следует понимать широко: в послеалександрийскую эпоху грамматики разносторонне анализировали тексты, давая объяснения не только сугубо грамматические, но и риторико-стилистические, а также реально-исторические. Поднятый вопрос – SVF III 546.

103.
…Гомер изобразил Навсикаю стирающей одежду у реки… – Од. VI 90–95 – у реки Навсикаю и ее подруг встречает Одиссей.

104.
…морская вода и теплее, и прозрачнее, и лучше отмывает. – Мысль Фемистокла: если вода теплее и прозрачнее, то она должна обладать и лучшими моющими свойствами. В ходе беседы это предположение отвергается.

105.
…эта примесь придает ей соленый вкус. – О характере и причинах появления в морской воде «землеобразной» примеси, придающей воде соленость, см. подробно: Аристотель. Метеорологика, 357 a 5–359 a 15; Arist. Fr. 217 Rose.

106.
…несет на поверхности пловцов и выдерживает тяжести… – Ср. у Аристотеля: «…густотой (т. е. плотностью. – О. Л.) соленая вода отличается настолько, что груженые корабли, которые в реках едва не тонут, в море с тем же грузом хорошо держатся на воде…» (Метеорологика, 359 a 8 сл.).

107.
…и никакой другой воде не свойственна такая горючесть… – Представление о жирности морской воды обычно для естественнонаучных представлений времени Плутарха. В другом сочинении он говорит: «Море содержит много жирности (λιπαρότης)» (Plu. Qu. nat. 911 e). Здесь же приведено наблюдение: морскую воду невозможно использовать при тушении пожара. Ср. [Arist.] Pr. 933 a 19.

108.
…Аристотель утверждает… – Возможно, об этом говорилось в сочинениях перипатетической школы. Ср. [Arist.] Pr. 932 b 25: морская вода, «имея мало влаги, скорее высыхает»; здесь же предлагается иное объяснение: морская вода быстрее высыхает, так как содержит больше тепла. О большей «теплоте» морской воды (вне связи с проблемой скорости ее высыхания) – Аристотель. Метеорологика, 358 b 10. Возможно, представление о быстром высыхании морской воды возникло из-за особой сухости и шершавости кожи после морских купаний.

109.
Од. VI 137, 216–219, 226–227. Вопрос имеет круговую композицию, начинаясь и заканчиваясь упоминанием о встрече Одиссея с Навсикаей.

110.

На празднование победы., одержанной хором Леонтидской филы… – Состязания хоров проводились на праздниках – Таргелиях, Ленеях, Дионисиях. Каждая фила выставляла свой хор, поэтому состязания хоров были, по существу, состязаниями фил. Хореги набирали хор (часто на свои средства), готовили его к выступлению. Здесь у Плутарха «хорегом» назван устроитель всего хорового состязания. Порядок выступления хоров устанавливался, видимо, по жребию, но сама постановка вопроса показывает, что устроители хоровых состязаний могли регулировать выпавший порядок.

111.
…в наших филологических изысканиях… – Филология в это время понималась широко – как образованность, ученость, начитанность. О развитии термина см. RE, HalbBd XXXVIII, 2510– 2513. Неанф – ср. FHG III 10; Демокрит – Vorsokr. 68, A 17 a.

112.
Привлекался тут и Марафон… – В 490 г. до н. э. греки победили персов при Марафоне (RE, Bd. 28, 1427).

113.
…афиднских демотов и, следовательно, Эантидов… – Подразумеваются доклисфеновские демы и филы, организованные еще по родовому принципу. Учреждение 10 аттических фил и демов по территориальному принципу Клисфен произвел после свержения тирании, в 510 г. до н. э., т. е. уже после гибели Аристогитона и Гармодия.

114.
…ссылался при этом на элегические стихи Эсхила… – Элегии Эсхила до нас не дошли. Ср. PLG, v. II, p. 240.

115.
…в пританию Эантидской филы… – Притания – десятая часть афинского административного года, когда дела вели должностные лица очередной из десяти фил – пританы.

116.
…принести на Киферoне благодарственную жертву Сфрагидийским нимфам… – В битве при Платеях (479 г. до н. э.) греки нанесли персам крупное поражение. Город Платеи находился близ горы Киферон, где в пещере Сфрагидий, согласно преданию, обитали нимфы (см.: Павсаний. IX 3, 9). Очевидно, жертвы сфрагидийским нимфам как божествам местной природы приносились и до платейской битвы (умилостивительные), и после нее (благодарственные). Об этих событиях см.: Плутарх. Аристид, II 19.

117.
…Леонтидская фила прославлена не менее любой другой. – Например, из этой филы происходил Фемистокл.

118.
…как умилостивительная поблажка эпониму этой филы… – Эпонимом Эантиды, т. е. давшим филе свое имя, был Аянт Теламонид (Αἰαντίς – «Эантида» от Αἴας – «Эант», или «Аянт»); о том, как он, считая себя оскорбленным товарищами по Троянской войне, обезумел, см. трагедию Софокла «Аянт».

119.

…как Филипп на пиршестве у Каллия… – Филипп – персонаж «Пира» Ксенофонта. Словом «балагур» переводчик передает греч. γελωτοποιός, (буквально «смеходел»). «Смеходелание» становилось нередко ремеслом: так, мимы (о них см.: Заст. бес. VII, с. 238) выступали на пирах в расчете на вознаграждение. «Профессиональное» «смеходелание» могло быть и формой параситства (ср. роль шутов).

120.

…если познавание не всегда ведет к запоминанию… – Буквально: «если познавание (οι μαθήσεις) не создает припоминания (άναμνήσεις)». Смысл: познав нечто, человек может и не сохранить это в памяти и, следовательно, не припомнить. Плутарх, видимо, намеренно употребляет рядом два слова – «познавание» и «припоминание», обыгрывая знаменитый платоновский тезис: «Познавание (μάθησις) есть в действительности не что иное, как припоминание (άνάμνησις)» (Федон, 72 e). У Платона оба термина наполнены более сложным смыслом: по его теории, бессмертная душа до своей земной жизни созерцала истину в области подлинного Бытия; человек, в котором эта некогда знавшая истину душа воплотилась, как бы восстанавливает в чувственном опыте прежнее знание, поэтому «познавание» и следует называть «припоминанием». Фраза Плутарха оказывается двусмысленной: воспринимая термины «познавание» и «припоминание» в платоновском смысле, мы увидим в ней иронию по отношению к основателю Академии.

121.

…многое восхвалял в персидских обычаях… У Ксенофонта: «Они задавали друг другу такие вопросы, на которые отвечать было приятнее, чем не отвечать… они острили по поводу друг друга скорее к взаимному удовольствию, нежели наоборот… когда они шутили, они были далеки от грубости, от желания сказать какую-либо гнусность, от стремления оскорбить друг друга» (Киропедия, V 2, 18). Под видом чужеземного обычая здесь, возможно, представлен своего рода нравственный идеал. Обобщенное рассуждение на эту тему есть у Аристотеля (см. след. примеч.).

122.

…немаловажную часть гомилетики должно составить учение об осмотрительности, которую надлежит соблюдать, задавая вопросы и прибегая к шуткам. – Гомилетика (όμιλητική τέχνη) – искусство беседы или, шире, искусство общения. О необходимости соблюдать меру в смешном читаем у Аристотеля: «Те, кто в смешном переступают меру, считаются шутами и грубыми людьми, ибо они добиваются смешного любой ценой и скорее стараются вызвать смех, чем сказать [нечто] изящное, не заставив страдать того, над кем насмехаются. А кто, не сказавши сам ничего смешного, отвергает тех, кто такое говорит, считается неотесанным и скучным. Те же, кто развлекается пристойно, прозываются остроумными» (Никомахова этика, 1128 a 4–10). Умение соблюдать меру в шутках отличает «доброго и свободнорожденного человека» от «скота», «воспитанного» – от «невежи» (там же, 1128 a 18 сл.). См.: Цицерон. Об ораторе, II 218 – специальное рассуждение о родах остроумия, о должных и недолжных насмешках и о практическом применении смешного в ораторской практике.

123.

…сам Ксенофонт в своих Симпосиях… – Речь идет о «Пире» Ксенофонта; сочинение, специально посвященное персидским пиршественным обычаям, нам неизвестно. Сведения

об обычаях персов, в том числе и пиршественных, находим в «Киропедии». Ср. далее в этом вопросе (с. 85) образцы подобающих шуток, взятые из Ксенофонта.

124.
Диалектика – здесь: одна из преподававшихся в философских школах дисциплин, имевшая своим предметом искусство построения рассуждений с помощью определенных приемов – индукции, диэрезы и пр. (Альбин. Учебник платоновской философии, IV–VII).

125.
TGF, E., Fr. 183.

126.
Правильно, значит, поступает Нестор… – Речь идет о похищении Одиссеем и Диомедом чудесных коней фракийского царя Реса (Ил. X 544–545). У Гомера, однако, вопрос Нестора вызван не желанием поощрить честолюбие Одиссея, заставив его рассказать о подробностях похищения, а нетерпением узнать эти подробности самому.

127.
…Одиссей говорит Алкиною… – Приведенные слова Одиссея предваряют его рассказ о перенесенных бедствиях (Од. IX 12–13).

128.
…и Эдип обращается к хору… – Обмолвка Плутарха: в трагедии «Царь Эдип» (510) с такими словами хор обращается к Эдипу.

129.
TGF, E, Fr. 133.

130.
…выражение благосклонности от царя… – Слово βασιλεύς («царь») употреблено здесь, скорее всего, расширительно, как обозначение верховного правителя вообще. Известно также, что слово βασιλεύς применялось к императорам начиная с Августа.

131.
Сын Нелеев, скажи… – У Гомера Телемахом движет не желание поощрить старческую разговорчивость Нестора, но стремление узнать о судьбе спутников отца (Од. III 247). Трактовка Плутарха, как и во многих других случаях, вольная.

132.
…он угождает собеседнику… – Речь, видимо, идет о Телемахе.

133.
…у нас может вызвать гнев скорее разговор с острословами, чем с бесхитростными болтунами… – В греческом тексте после слов διαλέγεσθαι τοῖς (здесь «разговор с…») лакуна. Переводчик принимает конъектуру ἀστεϊζομένοις.

134.

Знаем, что ты локтем нос утираешь. – Та же поговорка у Диогена Лаэртского (Д. Л. IV 46). Евстафий так объясняет смысл поговорки: у представителей этого ремесла руки всегда были испачканы и пропитаны стойким запахом (Eust. 723, 9).

135.

…уши у тебя не без отверстия. – Макробий уточняет: эта шутка – намек на происхождение Октавия, поскольку обычай прокалывать уши есть у африканских народов (Macr. Sat. VII 3, 6).

136.

…Мелантий, осмеянный комедиографом… – Аристофаном (Мир, 804; Птицы, 151).

137.

…насмешка (σκωμμα) – это, согласно Феофрасту, видоизмененный выговор за допущенную ошибку. – Ср. у Аристотеля: «Насмешка – это своего рода поношение» (Никомахова этика, 1128 a 30). По мнению Аристотеля, некоторые насмешки следует запретить в законодательном порядке, подобно тому как запрещены некоторые поношения (там же). Феокрит – FHG II 87.

138.

Но вот в прекрасном Лакедемоне… – Об этом же – Плутарх. Ликург, 12.

139.

…сделать шутку необидной требует немалой воспитанности и вдумчивости? – У Цицерона сказано: удерживаясь от обидного острословия, говорящий не только щадит достоинство другого человека, но и соблюдает свое (Об ораторе, II 221).

140.

…Ксенофонт в шутку выводит безобразнейшего косматого человека… – У Ксенофонта говорится: «…Кир… завел шутливые разговоры. Заметив, что один из лохагов ужинал рядом с косматым и весьма безобразным воином, он обратился к этому лохагу по имени и сказал: “Самбавл, ты, вероятно, следуешь эллинскому обычаю, если всюду бываешь вместе с этим юношей, возлежащим рядом с тобой. Ты делаешь это, по-видимому, ради его красоты?”» (Киропедия, II, 2, 28). Шутка Кира – не вполне удачный пример первого вида насмешек, могущих доставить удовольствие слушателям: даже если она направлена против чуждого Самбавлу порока однополой любви, то жестока по отношению к некрасивому воину.

141.

…Сократ, вызывая красивого Критобула на состязание в красоте… – Шуточное соперничество в красоте, возникшее между Критобулом и Сократом, описано в «Пире» Ксенофонта (IV 19 сл.).

142.

А над самим Сократом подшучивает Алкивиад… – В «Пире» Платона Алкивиад шутливо ревнует Сократа к Агафону, а Сократ подшучивает над его ревностью (213 b сл.).

143.

…Филипп остался доволен ответом парасита… – У Афинея некий Клисоф, льстец и парасит Филиппа, продал его увечную лошадь, получив тем самым возможность говорить о себе как о «благодетеле» Филиппа. В этой смене ролей и состоит соль шутки (см.: Ath. 248 e).

144.
Кир, вызывая своих сверстников на такие состязания, в которых он был слабее их… – Согласно Ксенофонту, Кир затевал соревнования в том, в чем заведомо уступал своим сверстникам, однако не затем, чтобы проявить свою скромность и дружелюбие, но чтобы путем многократных повторений добиться большего успеха, сравняться со сверстниками и превзойти их (Киропедия, I 4, 4).

145.
Долго не было благоприятных знамений. – Имеются в виду знамения, позволяющие приступить к жертвоприношениям.

146.
Переводчик принимает чтение Ксиландера μισθώσας.

147.
Софокл. Царь Эдип, 385.

148.
Существует и противоположный род иронии… – Под иронией здесь следует понимать то «особое утонченное притворство, когда говорится иное, чем думаешь» (Цицерон. Об ораторе, II 169). Плутарх, таким образом, выделяет два рода иронии: 1) «когда прекрасные вещи называются поносительными именами» – такова ирония Сократа, назвавшего Антисфена «сводником», а также ирония тех, кто дал Кратету прозвище «взломщика» (см.: Заст. бес. с. 86); сюда же следует отнести и порицание, за которым скрывается похвала (ср. с. 86–87): ср. у Цицерона: «Превосходны также и дружеские порицания якобы за сделанную ошибку…» (Об ораторе, II 281); 2) когда упрек выражен «лестными словами».

149.
…назвав склонность Антисфена… сводничеством. – Ср.: Ксенофонт. Пир, IV 61 сл.: Антисфен не сразу понял иронию Сократа, и последнему пришлось объясняться.

150.
TGF, adesp., Fr. 394.

151.
…можно было бы поставить в вину Эсхиловым кабирам… – Трагедия Эсхила «Кабиры» до нас не дошла. Под «недостатком уксуса» Кабиры подразумевали обилие хорошего вина. Обращенный к ним попрек «оскудел уксусом» относился бы к первому роду иронии – TGF, A., Fr. 97.

152.
…огорчительна была шутка, которой ответил Лисимаху его парасит. – Афиней поясняет: царь Лисимах был очень скуп (Ath. 246 e).

153.

Переводчик принимает поправку Ксиландера Φίλιππος вместо φίλος («друг»).

154.
…Кир посоветовал горбоносому… – Шутливую беседу о необходимых соответствиях при подборе пар см.: Ксенофонт. Киропедия, VIII 4, 21.

155.
Эпаминонд, находясь на званом обеде… – Этот эпизод, очевидно, попал в текст настоящей главы ошибочно (примеч. пер.).

156.
…в школе кто-то… предложил для обсуждения такую тему… – В философских школах, в частности в Новой Академии, которую возглавлял Аркесилай, рассуждение на заданную тему, часто парадоксальную, было одной из форм обучения. См. об этом: Kramer H. J. Platonismus und hellenistische Philosophie Berlin; New York, 1971.

157.
…ни одна вещь не касается чего бы то ни было… – Ср. геометрическую апорию у Секста Эмпирика (Против ученых, III 78).

158.
…его ученик ходит босиком… – Примета философов кинико-стоической ориентации наряду с бородой, рубищем и посохом.

159.
Нарушенная последовательность рассуждения заставляет усомниться в исправности текста (примеч. пер.). О Тигране см.: Ксенофонт. Киропедия, II 1, 43.

160.
…Аристофан смеется над своей лысиной… – Так, в комедии «Мир» корифей хора говорит от лица автора:

161.
…над воинскими погрешностями Агатона… – В рукописном тексте лакуна. Переводчик принимает дополнение Бернардакиса ἀπόλειψιν («оставление», «уход» или даже «дезертирство»; здесь – «воинские погрешности»). Аристофан в «Лягушках» иронически обыгрывает имя трагика Агатона (ст. 83 сл.) (Ἀγάθων), восходящее к тому же корню, что прилагательное ἀγαθός – «хороший», «добрый». Комедия была поставлена в 405 г. до н. э., когда шла Пелопоннесская война, а Агатон находился в Македонии, что, вероятно, расценивалось как предательство. Аристофан дает понять, что Агатон не соответствует своему имени.

162.
…Кратин в комедии «Бутылка» – над своим винолюбием. – Комедия «Бутылка» не сохранилась. Перевод над своим винолюбием дается с учетом конъектуры Виттенбаха εἰς τήν φιλοινίαν с добавлением ἑαυτοῦ. Возможно также чтение αὐτός φιλοποτών – тогда перевод: «Кратин ставит “Бутылку”, сам ‹будучи› любителем напитков», или ὡς ἐραστής αὐτής – тогда перевод: «Кратин ставит “Бутылку” как ее любитель».

163.
…к мужу женщины, подверженной рвоте… – TGF, adesp., Fr. 395. Тимаген обыгрывает слова τήνδε μοῦσαν («эту музу»), произнося их как τήνδ' έμοῦσαν («эту страдающую рвотой»). Ср. Ath. 616 C.

164.
…вопрос, естественное ли чувство – любовь к потомству. – Стоики, по Диогену Лаэртскому, отвечали на вопрос так: любовь родителей к детям естественна в мудрых людях, а дурные не могут ее испытывать (Д. Л. VII 120; SVF III 731). Вопрос мог приобрести характер дурной шутки, если задавший его произнес слова προ ς τά έκγονα φιλοστοργία («любовь к потомству») как προς τά ’έκγον’ άφιλοστοργία («черствость по отношению к потомству»). Смысл намека все же не вполне ясен.

165.
…согласно Платону… – В «Законах»: «Всю жизнь надо с особым благоговением относиться к своим родителям, выражая его в речах, потому что тяжкой бывает кара за легкомысленные, брошенные мимоходом слова: над всем этим поставлена надзирать Немесида, вестница правосудия» (717 cd). Платоновские «Законы» запрещают злословие. См. там же, 934 e.

166.
…подтверждают мысль самого Платона… – По Платону, воспитанный человек должен уметь «приветствовать прекрасное и отвергать дурное» (Законы, 654 d). Скорее всего, Плутарх имел в виду аристотелевские мысли по этому поводу.

167.
…подсмеиваться над беотийской ненасытностью… – Ср. у Плутарха: «Нас, беотийцев, жители Аттики называют и толстыми, и бесчувственными, и глупыми – конечно, из-за [нашей] прожорливости» (De es. carn. 995 E). Афиней говорит, что жители некоторых областей Греции, например беотийцы или жители фессалийского города Фарсала, искони считались обжорами и высмеивались (Ath. 417 b sq.).

168.
…конечная цель наслаждения (ηδονή,) состоят в устранении страдания. – В греч. тексте: τήν του άλγοῦντος ύπεξαίρεσιν δρον ηδονής και πέρας. Возможен также перевод: «границей и пределом наслаждения является устранение страдания». Ср. Эпикур у Диогена Лаэртского: «…все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги; и когда это наконец достигнуто, то всякая буря души рассеивается, так как живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему… В самом деле, ведь мы чувствуем нужду в наслаждении только тогда, когда страдаем от его отсутствия; а когда не страдаем, то и нужды не чувствуем» (Д. Л. X 128). Очевидно, Ксенокл насмешливо призывает Ламприя к наслаждению в эпикуровском смысле, т. е. к простому устранению «страдания» (в данном случае – чувства голода), для чего достаточно и немного пищи. Греч. ηδονή в тексте перевода и соответствующих примечаний может переводиться и как «удовольствие», а однокоренное τό ήδέως переводчик передает как «приятное».

169.
…Ликей и его перипат… сад Эпикура… – Занятия Аристотеля проходили в перипате при гимнасии Ликее (греч. περίπατος – «прогулка», а также «место для прогулок»), отсюда и

название школы последователей Аристотеля – «перипатетики», а занятия Эпикура – в саду при его афинском доме.

170.
…каждый человек в конце осени ест больше… – Arist. Fr. 231 Rose.

171.
…осенью снова сгущается и приобретает силу. – О свойстве присущего организму тепла концентрироваться внутри тела в холодную погоду и быстро поглощать «питание» см. [Arist.] Pr. 887 b 39 sq.

172.
…как на подопытном предмете… – В оригинале «как на карийце»; ср. поговорку «испытывать на карийце» или «рисковать карийцем», т. е. жертвовать чужой жизнью: карийцы, жители Малой Азии, часто служили наемниками в греческих войсках, откуда, видимо, и поговорка. См. Paroemiographi, I 70 sq.

173.
…проверить правдивость неоднократно посещавшего меня наяву видения. – Смысл слов неясен.

174.
…привержен к орфическим или пифагорейским учениям и, считая яйцо – как другие сердце и мозг – за начало рождения, отношусь к нему с благоговением. – Выражение «начало рождения», употребленное Плутархом, может иметь совершенно различный смысл в зависимости от философского контекста. Не вполне понятно, сознательно ли Плутарх допускает такую многосмысленность. Орфики чтили в яйце образ Яйца, созданного Хроносом и ставшего началом рождения Вселенной, богов и людей. См.: Fr. 54–58, 60, 291 Kern; RE, Bd. XVIII (1), 1200 sq.; XVIII (2), 1321 sq. У пифагорейцев яйца были табуированы – возможно, потому, что были «началом рождения» живых существ (см.: Д. Л. VIII 33– 34; ср. след. примеч.). Кого Плутарх подразумевает под «другими», не вполне понятно: сердце и мозг могли рассматриваться как «начала рождения» в контексте эмбриологических теорий и совсем в ином смысле: считалось, что с сердца начинается процесс формирования зародыша (см.: Аристотель. О возникновении животных, 740 a сл.; Vorsokr. 31, A 84; [Plu.] Placit. 907 EF); по мнению других, этот процесс начинался с головы и мозга ([Plu.] Placit. ibidem). Кроме того, известно, что семя считалось «горячей струей мозга» и в этом смысле также могло именоваться «началом рождения» (см.: Vorsokr. 24, A 13; Платон. Тимей, 91 ab; так же думали и сами пифагорейцы – Д Л. VIII 28).

175.
…известный стих… – См. Fr. 291 Kern. Его дословный перевод: «Одно и то же – есть бобы и есть головы родителей». Последнее – невероятно и кощунственно, следовательно, равно кощунственно и поедание бобов. О пифагорейском табу на бобы см.: Д Л. VIII 34, 40; Порфирий. Жизнь Пифагора, 44 – см. в изд.: Д. Л., lamblichus. Protrepticus, 21. По мнению Авла Геллия, этот запрет не следует понимать прямо, поскольку бобы, по Геллию, служили у пифагорейцев символическим обозначением для testiculi, к которым по завету Пифагора не следовало прикасаться, как ко всему связанному с рождением (ср. объяснение табуирования бобов у Диогена Лаэртского со ссылкой на Аристотеля: бобы подобны «срамным частям» – Д Л. VIII 34). Предлагаемое Геллием толкование основано на

этимологическом сближении слов κύαμος («боб») и κυεῖν («зачинать», «быть беременной»), ибо testiculi, объясняет Геллий, суть «виновники зачатия» (αἴτιοι τοῦ κυεῖν) (Gell. IV 11, 9 sq.; Vorsokr. 31, B 141). Этимологическое сближение указанных слов допускается и современной наукой. Сведения о пифагорейских табу собраны в издании Дильса – Кранца (см.: Vorsokr. 58, C 3–6).

176.

…то же самое, что есть рождающих эти яйца животных. – Вегетарианство вообще предписывалось орфическими и пифагорейскими правилами жизни; от «яйцеродных тварей», в частности, заповедовал воздерживаться Пифагор (Д Л. VIII 33).

177.

Сослаться на сон… показалось бы эпикурейцу еще более нелепым… – Эпикурейцы объясняли механизм сновидений материалистически, отметая всякую возможность пророческих снов. У Лукреция:

178.

…начало есть нечто первое… – Дискуссию Фирма и Сене-киона интересно рассмотреть в свете аристотелевской интерпретации категории предшествования. Аристотель различал предшествование хронологическое и генетическое, с одной стороны, и онтологическое – с другой. Так, онтологически «первее то, что, будучи отделено от другого, превосходит его в бытии» (Метафизика, 1077 b 1) – в этом смысле совершенное «предшествует» несовершенному, взрослый – ребенку и т. д., хронологически же – наоборот. Кроме того, Аристотель выделяет еще один критерий предшествования – логическое предшествование, которое иногда может совпадать с онтологическим. Так, форма логически и онтологически «предшествует» материи, а сформировавшееся существо – рождению и становлению, в то время как хронологически – наоборот. См. об этом подробнее: Аристотель. Метафизика, 1018 b 9 сл.; 1077 b 1 сл.; О частях животных, 646 a 35 сл. Участники дискуссии не оговаривают свое понимание предшествования, а потому Фирм рассуждает в целом о хронологическом (или генетическом) предшествовании, а Сенекион – об онтологическом. Ср.: Цензорин. Книга о дне рождения, IV (ВДИ, 1980, № 2). Что касается теоретических посылок собеседников, то Фирму ближе характерное для досократиков, в частности атомистов, представление о развитии мира из некоего первичного состояния – не случайно в начале речи Фирма упоминаются атомы.

179.

…преуспеяние есть промежуточная ступень между добрыми задатками и добродетелью… – «Преуспеяние» (προκοπή, буквально «продвижение») – термин философской этики. Наличие такой промежуточной ступени на пути к добродетели признавали перипатетики и современные Плутарху платоники; в учении стоиков такое «продвижение» признавалось с оговорками.

180.

…в живом теле первыми… возникают артерии и вены… – Древние медики считали, что развитие зародыша – это постепенное формирование частей из нерасчлененной массы. По мнению Аристотеля, формирование начинается с внутренних частей – с сердца и вен (φλέβες), необходимых для питания зародыша (О возникновении животных, 740 a 14 сл.).

181.

…яйцо, как объемлющее, возникло ранее живого тела, как объемлемого. – Смысл: в яйце потенциально содержится весь будущий живой организм.

182.
…во всяком преобразовании (μεταβολή) преобразованному предшествует то, из чего оно преобразовано. – У Аристотеля говорится: уже в самом слове μεταβολή («изменение», «переход», в данном переводе – «преобразование»), где приставка μετά- означает собственно «после», заключено представление о том, что при всякого рода изменениях одно следует после другого, становясь тем самым «предшествующим» по отношению к «последующему» (Физика, 225 a 1 сл.).

183.
…древоточцы и короеды…. зарождаются в древесине при гниении… – Представление о возможности зарождения живых существ из продуктов гниения бытовало в науке вплоть до XVIII в. См.: Arist. HA V.

184.
…материя, по слову Платона, относится ко всему рождающемуся как мать и кормилица… – Согласно Платону, первичная материя как бескачественная и бесформенная воспринимает «оттиски» идей, которые благодаря ей реализуются в мире чувственных феноменов. Как таковая она безусловно предшествует «всему рождающемуся» (см.: Тимей, 50 a сл.).

185.
Fr. 334 Kern.

186.
…соблюдая, по Геродоту, «благочестивое молчание»… – Геродот отказался рассказать об известных ему египетских таинствах (II 171); так и Фирм уходит от вопроса об орфических мистериях.

187.
…яйцо освящено участием в обрядности дионисийских действ… – Возможно, подразумеваются о р ф и ч е с к и е мистерии, связанные с образом Д и о н и с а – З а г р е я. Допустимо, однако, обратное объяснение: в поздней античности культы Диониса – Вакха вобрали в себя орфические и пифагорейские элементы, например, они включали обряд сакральной трапезы, из которой устранялось яйцо; возможно, яйцо как средоточие жизненных потенций стало играть в дионисийских культах роль фалла (см.: Nilsson M. The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman age. Lund, 1957. P. 133 ff.).

188.
…в отличие от поговорочного лидийца… – Ср.: Plu. Adversus Colotem, 1108 D. Ср. поговорку о неудачливом воре – Paroemiographi, I 114; Hsch. s. v. Λυδός.

189.
…совершенное предшествует несовершенному, как ущербному целостное и части целое. – Это основной тезис Сенекиона; ср. у Аристотеля в «Метафизике»: «Неправильно мнение тех, кто… полагает, что самое прекрасное и лучшее принадлежит не началу, поскольку начала растений и животных хотя и причины, но прекрасно и совершенно лишь то, что порождено этими началами. Неправильно потому, что семя происходит

от того, что предшествует ему и обладает законченностью, и первое – это не семя, а нечто законченное…» (1072 b 30 сл.). Ср. в «Политике»: «Необходимо, чтобы целое предшествовало части» (1253 a 20). Таков структурно-имманентный принцип анализа явлений, своего рода предпочтение онтологического предшествования предшествованию хронологическому или генетическому.

190.

…никто не скажет «человек семени»… – В данном случае онтологическое предшествование совпадает с логическим.

191.

Семя в его сущности можно определить как зародыш, ищущий воспроизведения (γένεσις). – Оборотом семя в его сущности переводчик передает здесь термин σπερματικός λόγος – «осеменяющий логос», бывший в ходу у стоиков: по их учению, мир развивается циклически, возникая и вновь превращаясь в огонь. Всякий раз при возникновении мира из единого активного начала – бога-логоса изливаются «осеменяющие логосы», которые определяют природу отдельных тел. См.: SVF II 717; 739.

192.

…яйцо Тиндаридов… называется явлением с неба. – По одной из версий мифа, жена спартанского царя Тиндарея Леда снесла яйцо, совокупившись с Зевсом, явившимся ей в образе лебедя; по другой – нашла и сохранило яйцо, снесенное Немесидой. Из этого яйца появилась Елена (по другой версии – братья Диоскуры, Кастор и Полидевк). См.: Аполлодор, III 10, 5; 7; Roscher. Tyndareos. Тиндаридами назывались все дети Леды, в том числе и рожденные не от Тиндарея. Поэты (кто – неизвестно) могли назвать яйцо явлением с неба метафорически, указывая тем самым на его чудесное происхождение. Ср., однако, Павсаний, III 16, 1–2; Ath. 57e sq.

193.

…животных, целых и законченных, земля производит еще и поныне… – Ср.: D. S. I 10, 2; Ael. NA II 56; VI 41; Plin. nat. IX 179.

194.

…избыток питания создает у них способность размножаться… – О роли «избыточного питания» (περίττωμα) в механизме размножения живых существ говорится у Аристотеля. Согласно его объяснениям, «избыток питания», перевариваясь под действием внутреннего тепла, присущего живому организму, преобразуется в семя, дающее живым существам «способность размножаться» (см.: Аристотель. О возникновении животных, 725 a 27 сл.; 737 a 19; 766 a 13 сл.; 767 b 15 сл.).

195.

…за частями порождаются их способности… – Ср.: Аристотель. О возникновении животных, 734 b 20 сл.

196.

…и там разведутся живые угри. – То же: Arist. HA 570 a 3 sq.; 568 a 14.

197.

…то, что для своего рождения нуждается в чем-то ином… – Подобным образом объясняется у Аристотеля смысл онтологического предшествования: «То, что может быть без другого, тогда как это другое без первого быть не может» (Метафизика, 1019 a 2 сл.). Разница в том, что у Аристотеля структурно-имманентный подход никогда не смешивается с генетическим, вопрос об онтологическом предшествовании – с вопросом о предшествовании хронологическом или генетическом. Упоминание Сенекионом «изначальной последовательности рождения» доказывает, что он использовал аристотелевские тезисы о предшествовании целого и совершенного для решения вопроса о первом рождении (ниже, с. 96), что для Аристотеля не было проблемой вовсе: для него существовал вечный и неизменный Космос, а появление живых существ подчинялось одному закону – в каждой особи природа осуществляла свой замысел, превращая материю в совершенный организм. Именно поэтому в заключении речи Сенекиону приходится прибегать к старым натурфилософским теориям появления первых живых существ из земли. См.: Vorsokr. 31, B 62; 98; ср.: Лукреций, V 790; 821–825; Гесиод. Теогония, 182–187.

198.
…говорит Платон… – Цитата почти точная (Менексен, 238 a).

199.
…в ознаменование победы, одержанной им на Пифийских состязаниях. – Пифийские игры включали и атлетические, и мусические состязания; справлялись в Дельфах при храме Аполлона.

200.
…один из блюстителей дельфийской амфиктионии. – Амфиктионы в лице своих представителей участвовали и в организации священных игр.

201.
…глина… и восковая мазь… – Восковой мазью борцы натирали тело для разогревания мышц, а затем посыпались песком, чтобы руки соперника не скользили. Песком или глиной покрывалась поверхность тренировочных площадок.

202.
…довод от истолкования слова πάλη.– Словарь Шантрена гипотетически связывает πάλη («борьба», в том числе и гимнастическая) с глаголом πάλλω – «размахивать», «раскачивать», «потрясать». Этимологическое сближение πάλη и παλεύω, предложенное Сосиклом, едва ли возможно. Глагол παλύνω («сыпать», «посыпать»), вопреки мнению Филина, является деноминативом от омонимичного πάλη в значении «мука тонкого размола» или «тонкая пыль». Наречие πέλας, («близко») и глагол πλησιάζω («приближаться», «подходить») действительно восходят к одному корню, но к слову πάλη этимологического отношения не имеют (см.: Chantraine, v. III).

203.
Какое же гимнастическое состязание можно считать установленным ранее всех? – Страбон, подойдя в своей «Географии» к Олимпии, разумно предложил опустить все вопросы, связанные с историей святилища и учреждения состязаний, поскольку имеющиеся сведения неясны и недостоверны (VIII 3, 30). Не менее неразрешимым представляется и вопрос Лисимаха об исторической последовательности возникновения состязаний, вошедших в программу священных всеэллинских игр – Олимпийских, Пифийских, Истмийских,

Немейских. Все объяснения, предлагаемые участниками беседы, следует рассматривать как версии, не лишенные остроумия (Тимон) и здравого смысла (Плутарх).

204.
Не бег ли, как в Олимпии? – По Павсанию, Олимпийские игры возникли из состязания в беге, которое устроили между собой куреты, охранявшие на Иде маленького Зевса. Традиция проведения игр в историческое время восходит к IX в. до н. э., а с 776 г. начался, как указывает Павсаний, «непрерывный счет и запись по Олимпиадам». Первой была назначена награда за бег, затем прибавились и другие виды. Кулачный бой, о котором говорится в следующей речи (Тимон), прибавили, по сведениям Павсания, лишь в 23-ю Олимпиаду (V 7, 6 и далее). Ср.: Страбон, VIII 3, 30.

205.
Од. VIII 206 сл.; 246 сл.

206.
Ил. XXIII 620 сл.; 634 сл.

207.
…почесть въехать в город через пролом… – Победители на всеэллинских играх получали почетное право въехать в родной город не через ворота, а через специально устроенный пролом в стене (с этим связано и название «иселастические состязания» – от греч. είσελαύνω – «въезжать», «входить с триумфом»). См.: Плиний. Письма, X 118; 119.

208.
…почетное место рядом с самим царем. – То же: Плутарх. Ликург, 22.

209.
…одолеть спартиатов при Левктрах. – Сражение произошло в 371 г. до н. э. Левктры – город в Беотии неподалеку от Фив. Плутарх называет здесь «нашими воинами» фиванцев – защитников его родной Беотии.

210.
…«мощноразящий гоплит»… – PLG, v. II, ρ. 242, fr. 5.

211.
Из не дошедшей до нас трагедии. TGF, S., Fr. 775.

212.
…деревья, всячески видоизмененные так называемыми окулировками… – Подобные ботанические чудеса описывает Вергилий:

213.
…среди всех деревьев только маслянистые… – Переводчик принимает чтение ελαιώδη. Ср. έλατώδη (от ελάτη – «ель»).

214.
Есть… у философов некоторое объяснение этого… – Ср.: Феофраст. Исследование о растениях, IV 16, 5; Thphr. CP V 15, 6; Arist. HA 605 b 20.

215.
…тучность по большей части сопровождается бездетностью… – Этот тезис вместе с объяснением находим у Аристотеля (О частях животных, 561 b 13 сл.; О Возникновении животных, 725 b 33 сл.).

216.
Ремора – лат. remora, ср. существ. re-mora, «задержка», «промедление»; греч. ἐχενηίς (из εχω – «держать» и ναῦς – «корабль») – рыба-прилипала. Получила свое имя из-за приписываемой ей способности задерживать корабли. См.: Plin. nat. IX 79; XXXII 2.

217.
…о всевозможных так называемых антипатиях… – Симпатия (συμπάθεια) – «притяжение», антипатия (άντιπάθεια) – «отталкивание». У древних существовало представление о взаимной связи различных предметов и живых существ в окружающем мире. Известно, но не дошло до нас сочинение Бола из Мендеса (III в. до н. э.) «О симпатиях и антипатиях» (см.: Vorsokr. 68, B 300). Предполагается, что в этом сочинении явление «симпатий» и «антипатий» объясняется на основе теории «истечений», характерной для натурфилософов-досократиков, и в частности для Демокрита. О характере теорий, связанных с понятиями «пневмы», «истечений» и «симпатий» см.: Nilsson M., Bd. II, S. 511 sq.

218.
TGF, adesp., Fr. 396.

219.
Ликоспады – Так назывались лошади особой породы, разводившиеся на иллирийском побережье Адриатики. Отец Плутарха, объясняя смысл названия, усматривает в составе слова два корня – от слов λύκος – «волк» и σπάω – «тянуть», «тащить». Ср.: Страбон, V 1, 9.

220.
Но я возразил… – Плутарх рассуждает с позиции здравого смысла, предлагая правильно установить причинно-следственные связи.

221.
…зашла речь о том, почему… мясо овец, задранных волками, лучше на вкус, а шерсть более подвержена вшивости. – Речь об этом заходит не случайно: ликоспадами называли и овец, загрызенных волками. У Элиана указано: плащ, сделанный из шерсти такой овцы, особенным образом раздражает тело (Ael. NA I 38).

222.
…вследствие изменений, происходящих от укуса волка и его… дыхания… – Об «огненности» и жаре дыхания живых существ – Платон. Тимей, 79 cd.

223.
…указывает и Гомер… – У Гомера говорится, что из «кожи быка, пораженного силой», сделан ремень Парисова шлема (Ил. III 375).

224.
…в своем городе… – В Херонее. Архонт-эпоним – архонт, именем которого назывался год.

225.
…обеды, на которых, согласно старинному укладу жертвоприношений… выделялась… часть. – Обычай такого обеда связан с древнейшим представлением о жертвоприношении как о совместной трапезе божества и людей. По обряду на алтаре сжигался жир и некоторые части туши жертвенного животного; остальное делилось на порции и распределялось между участниками жертвенного пира.

226.
…с соблюдением арифметического, а не геометрического соответствия… – Точнее: «устанавливая справедливость арифметически (ἀριθμητικως), а не геометрически (γεωμετρικως)». Математические понятия в области этики и политики использовались еще Платоном. «Арифметически» понятая справедливость сводится к чисто количественному равенству в распределении благ и прав; в «Государстве» говорится о неприемлемости арифметического равенства, «уравнивающего равных и неравных» (558 c). Истинная справедливость – в «геометрическом», т. е. пропорциональном, равенстве: «Большему оно уделяет большее, меньшему – меньшее, каждому даря то, что соразмерно его природе»; именно такое равенство следует соблюдать в государстве (Платон. Законы, 757 a – c; 744 bc). Ср. разработку этих вопросов у Аристотеля: Никомахова этика, 1131 a 11 сл.; Политика, 1280 a 5 сл.; 1301 b 25 сл.; Большая этика, 1193 b 20 сл.

227.
…цари… тщательно припоминающие, сколько выпил каждый из угощавшихся у них. – У Гомера иначе: Агамемнон упрекает Одиссея и Менесфея, что на пирах его они были первыми гостями, а в бой в числе первых вступить не стремятся (Ил. IV 338 сл.).

228.
Пиндар, фр. 187.

229.
…«у общей рыбы нет костей»… – Смысл поговорки, по-видимому, таков: когда каждый может брать сколько хочется, то кушанье идет нарасхват (См.: Vorsokr. 68, B 151).

230.
…упредило роковой исход против назначенного судьбой. – Выражение высокопарное; смысл его: эти «многие» просто умерли до срока от обжорства. Ср. у Платона: «насильно лишающими себя того, что им суждено судьбой», названы самоубийцы (Законы, 873 c).

231.
Еврипид. Финикиянки, 537.

232.
…проистекает из самой природы, а не из какого-либо установления… – Переводчик вслед за Хубертом принимает здесь чтение φύσει κού νόμφ («природой, а не установлением»). В этом случае противопоставляются φύσις, как изначальный, природный закон, и νόμος как позднейшее, человеческое установление. Ср. рукописное чтение καί νόμφ – «природой и установлением».

233.

…Мойра и Лахесис упорядочили равенством (ἰσότητι) общение на пирах… – Обычно мойрами называют трех богинь судьбы – Лахесис («Бросающая жребий»), Клото («Пряха») и Атропос («Бесповоротная»). Возможно, говорящий акцентирует внимание на семантике имен, а не на принятом мифологическом каноне: μοίρα – «часть», «участь», «доля», λάχεσις – «жребий». Словом ἰσότης может обозначаться и «равенство» в платоновско-аристотелевском смысле – пропорциональное равенство, т. е. справедливость; ср. однокоренные термины ниже: «Там, где в частном нет равенства» (ἴσον); «силы, узаконяющей равенство» (ἴσα); «без раздражения усваивать равенство» (ἰσότης). Смысл всего рассуждения зависит от того, какой смысл вкладывается в термины, связанные с идеей равенства.

234.
…самый обед… стал называться δαίς… что происходит от слов… «разделять», «распределять». – Δαίς и прочие перечисленные слова – того же корня, что δαίομαι – «разделять», «распределять».

235.
…царь Агесилай дал это звание в Азии Лисандру. – Ср.: Плутарх. Лисандр, 23, где говорится о желании Агесилая унизить Лисандра.

236.
…восстановление равных порций значит и восстановление благородной умеренности. – Точнее: «восстановление распределения» (νέμησις). Ср. след. примеч.

237.
Противостоящие этому… законы и стали как бы олицетворением начала и силы… – Эта сила названа, строго говоря, не «узаконяющей», а «распределяющей» (νεμοῦσα, от νέμω – «распределять», «раздавать»). Выражение витиеватое; его смысл: законы (νόμοι) названы так потому, что призваны распределять (νέμω) права и блага в сообществе граждан. Законы, таким образом, составляют правовую основу «природной» справедливости, понимать ли ее как простое (уравнительное) или как пропорциональное распределение.

238.
…«у друзей все общее»… – Пословица, связанная с учением Пифагора о совместном владении имуществом. Ср.: Платон. Федр, 279 c; Аристотель. Никомахова этика, 1159 b 31.

239.
TGF, E., Fr. 989.

240.
Vorsokr. 22, B 95.

241.
Так Одиссей объяснял, что заставило его рассказать пастухам историю с плащом (Од. XIV 464 сл.).

242.
…и Платон находит, что за вином более всего обнаруживается нрав людей… – В «Законах»: во время Дионисий, когда люди веселы и пьяны, легче всего распознать их душевный склад, не причиняя вреда или беспокойства (649 d сл.).

243.
…и Гомер… очевидно, имеет в виду, что вино развязывает язык. – Трактовка слов «Одиссеи» – вольная; у Гомера Одиссей «за стол пригласить свой друга не мог», потому что того уже не было в живых (Од. XXI 35).

244.
«Каких это окон…» – Подразумевается басня о состязании богов в умении создать нечто совершенное. Судья Мом (μώμος – «хула», «насмешка») раскритиковал все созданное богами, в том числе и человека; последний не был сочтен совершенным потому, что в его теле не хватало дверцы, через которую можно было бы наблюдать за его внутренней жизнью. См. разработку этого сюжета у Бабрия (59).

245.
…и с помощью филологии предоставляют ему выход в свойственные ему луга и пастбища. – Платон называет полем (или лугом) истины область подлинного Бытия, где «питалась» душа, пока не обрела обиталище в теле человека (Федр, 248 b). По мысли Плутарха, с помощью филологии душа человека как бы снова получает возможность приобщиться к подлинному Бытию, к благому и прекрасному.

246.
…удовольствия от еды и питья, вызванные самой природой… допустимы, а все остальные мы должны отвергнуть… – Рассуждение в духе стоического ригоризма. Согласно стоическому учению, «наслаждение если и возникает, то лишь как следствие, когда природа сама по себе стремится к тому, что соответствует [ее] составу (συστάσει)» (Д. Л. VII 86). Стоический идеал – «жизнь, соответствующая природе (как нашей природе, так и природе целого), – жизнь, в которой мы воздерживаемся от всего, что запрещено общим законом, а закон этот – верный разум» (там же, VII 88). Ср. также: Заст. бес., IV с. 142. Об Аристодеме и др. см.: Платон. Пир, 174 a сл.

247.
…Аммоний поставил этот вопрос ради упражнения и исследования… – Академическая привычка Аммония. Цитируемый далее стих (в подлиннике испорченный) – из неизвестного источника.

248.
…природа ничего не создала бесцельно, как и вы говорите… – Основной принцип натурфилософии Аристотеля, воспринятый Феофрастом. Согласно Аристотелю, у всякого процесса развития, происходящего в природе, есть цель, но не внешняя по отношению к природному «материалу», а внутренняя цель (τέλος); ею является само состояние полного развития, реализации всех природных потенций (Физика, 198 b 35; Политика, 1253 a 9; Thphr. CP I 1,1). В этой беседе телеологические проблемы не затрагивались. По всей видимости, Эратон употребляет местоимение «вы» расширительно, подразумевая философов вообще.

249.
…листья у деревьев служат для защиты плодов… – То же у Аристотеля как пример целесообразности всего происходящего в природе (Физика, 199 a 25).

250.
…цветы не приносят никакой пользы… – С точки зрения современной науки, неверно: цветок выполняет важнейшие функции сперматогенеза, опыления, оплодотворения; в нем происходит развитие зародыша и образуется плод.

251.
Vorsokr. 31, B 140.

252.
То же – Пир семи мудрецов, с. 359; Anth. Lyr., v. I., p. 354, fr. 68. Пиэрия – область на юго-западе Македонии, где, по преданию, обитали Музы.

253.
…Дионис… научил почитать плющ как умеряющий силу вина… – Представление об особой «прохладности» плюща было, по-видимому, распространенным в античной медицине: ср. у Афинея то же самое со ссылкой на сочинение врача Филонида «О благовониях и венках» (Ath. 675 a sq.).

254.
…χαρύα («орешник») была названа так по той причине, что ее тяжелый дух погружает в… сон (χάρος)… – С точки зрения современной науки, этимологическое сближение χαρύα и χάρος неосновательно.

255.
…наркисс притупляет нервы и вызывает тяжелое оцепенение (νάρχη)… – Этимологическая связь созвучных νάρχισσος и νάρχη не подтверждается; это «народная этимология». См. Chantraine, v. III.

256.
Софокл. Эдип в Колоне, 683.

257.
…πήγανον (рута)… сушит и свертывает (πήγνυσι) семя… – О свойствах руты говорится у Плиния (Plin. nat. XX 131 sq.). Этимологическое сближение πήγανον и πήγνυσι допустимо. См.: Chantraine, v. III.

258.
…аметист (άμέθυστος)… помогает от опьянения (μέθυ)… – Слова άμέθυστος и μέθυ, видимо, однокоренные; в первом α-отрицательная частица. Представление о способности аметиста противодействовать силе вина Плиний, однако, считает неверным (Plin. nat. XXXVII 124).

259.
…когда вино… охватит голову и поразит органы чувств… – Представление о том, что органом мышления и ощущений является мозг, разделяли многие античные медики вслед за Алкмеоном (нач. V в. до н. э.) и Гиппократом (V–IV вв. до н. э.).

260.
…таково действие венка из фиалок и роз… – Плиний отмечает: фиалки, обладая охлаждающей способностью (refrigerant), помогают при воспалениях и жаре (Plin. nat. XXI

130). Здесь же говорится, что запах фиалок снимает похмелье. Розы, согласно Плинию, тоже обладают охлаждающим воздействием (там же, XXI 121).

261.
Кипр, шафран и баккарида… – Кипр – Lawsonia alba. См. о нем у Плиния (Plin. nat. XXIII 90 sq.); в числе прочих свойств указана и снотворность запаха его цветов. Шафран – Crocus sa-tivus. Баккарида – возможно, Valeriana Celtica. По сведениям Плиния, настой шафрана повышает сопротивляемость организма алкоголю; венок из шафрана снимает опьянение и головную боль; запах обоих растений снотворен (Plin. nat. XXI 132 sq.; 137 sq.).

262.
…мозг, по своей природе прохладный… – О «прохладности» мозга см.: Аристотель. О возникновении животных, 783 b 28; О частях животных, 652 a 28.