

Переводы и публикации

Рустам Галанин

Фрагмент сатировской драмы «Сизиф» (перевод и комментарий)*

RUSTAM GALANIN

THE FRAGMENT OF THE SATYR PLAY *SISYPHUS* (A TRANSLATION AND NOTES)

ABSTRACT. The publication presents a new Russian translation, with a commentary, of a fragment of the satyr play *Sisyphus*, the authorship of which is attributed to either Critias the Tyrant or Euripides. The fragment is fundamentally important for the study of alternative ways of thinking about religion in Antiquity, as well as of the etiology of atheism. The proposed translation takes into account some important points that, probably for the sake of preserving the poetical form, were omitted by A. Losev in his translation of Sextus Empiricus who has preserved the 42 lines in question written in iambic trimeter. Disputes about authorship, genre, about who is speaking there, and about the very seriousness of the problems under discussion do not cease until now. If Sisyphus the trickster does speak there, then it is reasonable to assume that all is said frivolously, or with a malicious intent, and consequently Sisyphus, as a character of satyr plays, receives a well-deserved punishment to roll his stone endlessly upslope, gradually and slowly turning into the hero of universal absurdity. All the more difficult is the question of how seriously these words represent the religious ideas of the presumed author. Since all possible interpretations of the fragment have already been given by scholars, only the future successes of papyrology can shed light on this, i.e. discovery of some new relevant papyri testimonies would make it possible to better assess the meaning of what has been said in the 42 lines presented below.

KEYWORDS: ancient Greek drama, Euripides, atheism, rational theology, Sophistic.

© Р.Б. Галанин (Санкт-Петербург). mousse2006@mail.ru. Русская христианская гуманитарная академия.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 15.2 (2021)

DOI: 10.25985/PI.15.2.10

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 21-011-44178 «Формирование рациональной теологии в античности и раннем средневековье».

Авторство сорока двух строк, написанных ямбическим триметром и сохранных Секстом Эмпириком (М. 9.54), принадлежит либо Критию¹, либо Еврипиду², либо какому-то анониму³, либо вообще неизвестно кому⁴. Эти строки, возможно, представляют собой речь еврипидовского героя Сизифа⁵, и тогда, вероятно, можно говорить об одноименной сатировской драме, которая входила в троянскую тетралогия великого трагика наряду с «Александром», «Паламедом» и «Троянками»⁶, либо же эта сатировская драма входила в другую тетралогия — вместе с «Тенном», «Радамантом» и «Пирифоем», автор которой — опять же либо Еврипид⁷, либо, предположительно, Критий⁸. Также вполне вероятно, что было два «Сизифа», один из которых — Еврипидов — в эпоху эллинизма был утрачен и за который время от времени выдавался «Сизиф» Крития, который и дошел до александрийских филологов, в то время как автором «Тенна», «Радаманта» и «Пирифоя» также мог быть Критий⁹. Либо же, наоборот, «Сизиф» Крития был утрачен, а до александрийцев дошел только «Сизиф» Еврипида, а значит, не исключено, что наши 42 строки и есть желанные останки «Сизифа» Крития, в то время как «Тенн», «Рада-

¹ Wilamowitz-Moellendorff 1875, Панченко 1980, Davies 1989, Sutton 1981, Burkert 2011: 468, Winiarczyk 1987 и др.

² Dihle 1977, Scodel 1980, Yunis 1988, Kahn 1997 и др.

³ Sedley 2013b: 335–337.

⁴ Dover 1976: 46.

⁵ Ps. Plut. *Placit. philos.* 1.7.1 (M. 88oe) = fr. 88 В 25 DK.

⁶ Ael. *VH* 2.8. О том, что такой тетралогия у Еврипида никогда не существовало и, значит, Гилберт Маррей и иже с ним ошибались, см. Koniaris 1973.

⁷ *Vit. Eur.* 1в.57–58 = *TrGF* 5.49: τὰ πάντα δ' ἦν αὐτῷ δράματα ἑβ'. σώζεται δὲ αὐτοῦ δράματα ξξ', καὶ γ' πρὸς τοῦτοις τὰ ἀντιλεγόμενα, σατυρικὰ δὲ ἡ'. ἀντιλέγεται δὲ καὶ τούτων τὸ α', «всего драм у него (Еврипида) было 92, сохранилось его драм 67, но три из них спорны, сатировских же драм 8, а спорных из них одна».

⁸ *Vit. Eur.* 1а.28–29 = *TrGF* 5.47: τὰ πάντα δ' ἦν αὐτῷ δράματα ἑβ', σώζεται δὲ οἱ. τούτων νοθεύεται τρία, Τέννης, Ραδάμανθους, Πεiriθους, «всего драм у него (Еврипида) было 92, сохранилось же 78, из них три считаются поддельными — „Тенн“, „Радамант“ и „Пирифой“». Оценка этих драм как подложных — косвенный аргумент в пользу авторства Крития. Одна из новейших детальных ревизий этой проблемы предпринята Мартином Кроппом (Cropp 2020).

⁹ Wilamowitz-Moellendorff 1875, Панченко 1981 и др.

мант» и «Пирифой» — все же, вероятно, написаны Еврипидом¹⁰. Короче говоря, по слову поэта, как минимум в два варианта Эдема настезь открыты двери — смотря по вере. И поскольку краткость человеческой жизни и темнота вопросов авторства, жанра и субъекта высказывания нашего фрагмента решительно препятствуют тому, чтобы принять тут хоть какое-нибудь окончательного решение, я предлагаю просто обратиться к содержанию и для удобства, связанного исключительно с привычкой, но никак не с истиной, называть гипотетического автора этих строк Критием — любимым дядей Платона¹¹.

ΣΙΣΥΦΟΣ¹²

ἦν χρόνος ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος
 καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπέρτης,
 ὅτ' οὐδὲν ἄθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν
 οὔτ' αὐ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο. 4
 κάλειτά μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους
 θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ἦ
 <×--×>¹³ τήν θ' ὕβριν δούλην ἔχη·
 ἐζήμιούτο δ' εἴ τις ἐξαμαρτάνοι. 8
 ἔπειτ' ἐπειδὴ τάμφανῆ μὲν οἱ νόμοι
 ἀπειργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βία,
 λάθρα δ' ἔπρασσον, τηνικαυτά μοι δοκεῖ
 <~> πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ
 <θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως
 εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἄν λάθρα
 πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί <τι>. 12
 ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο,
 ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ 16

¹⁰ Cf. Cropp 2020: 250.

¹¹ Cf. *Chrm.* 154e, 155a, 157e. Платон любил и уважал Крития гораздо больше, чем современную ему демократию, и это не удивительно, ибо каким бы кроваво-жадным тот ни был, мы должны помнить, что Сократа казнил не он, хотя и мог спокойно это сделать, когда тот отказывался исполнять его приказы — например, привезти для казни Леонта Саламинского (*X. Mem.* 4.4.3 и *HG* 2.3.39; *And. De mysteriis* 1.94; *Pl. Apol.* 32c–e). См. также Dušanić 2000 и Danzig 2014.

¹² Греческий текст приводится по *TrGF* 1.180–182 = Critias fr. 19 Kannicht. Некоторые разночтения из аппарата Р. Каннихта указаны в примечаниях.

¹³ Вчитываем здесь ὁμῶς ἀπάντων (Diels).

νόω τ' ἀκούων καὶ βλέπων, φρονῶν τε καὶ
 προσέχων τε ταῦτα καὶ φύσιν θείαν φορῶν,
 ὃς πᾶν {μὲν} τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκού(σ)εται, 20
 <τὸ> δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνησεται.
 ἐὰν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλευῆς κακόν,
 τοῦτ' οὐχὶ λήσει τοὺς θεοὺς· τὸ γὰρ φρονοῦν
 <×→> ἔνεστι. τοῦσδε τοὺς λόγους λέγων 24
 διδαγμάτων ἥδιστον εἰσηγήσατο
 ψευδεὶ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ.
 <ν>αίει<ν>¹⁴ δ' ἔφασκε τοὺς θεοὺς ἐνταῦθ' ἵνα
 μάλιστ' ἄ<ν>¹⁵ ἐξέπληξεν¹⁶ ἀνθρώπους ἄγων,
 ὅθεν περ ἔγνω τοὺς φόβους ὄντας βροτοῖς
 καὶ τὰς ὀνήσεις τῷ ταλαιπώρῳ βίῳ,
 ἐκ τῆς ὑπερθε περιφορᾶς, ἵν' ἀστραπάς
 κατεῖδον οὔσας, δεινὰ δὲ κτυπήματα 32
 βροντῆς τό τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ δέμας,
 Χρόνου καλὸν ποίκιλμα, τέκτονος σοφοῦ,
 ὅθεν τε λαμπρὸς ἀστέρος στείχει μύδρος
 ὃ θ' ὑγρὸς εἰς γῆν ὄμβρος ἐκπορεύεται. 36
 τοίους πέριξ ἔστησεν¹⁷ ἀνθρώποις φόβους,
 δι' οὓς καλῶς τε τῷ λόγῳ κατώκισεν
 τὸν δαίμον' οὔτος¹⁸ ἐν πρέποντι χωρίῳ,
 τὴν ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέσβεσεν¹⁹ 40
 * * *

¹⁴ αἰεὶ codd. : ναίειν Pierson.

¹⁵ μάλιστα codd. : μάλιστ' ἂν Toup : λέγων Grotius : βλέπων vel ἰδὼν coni. Dihle.

¹⁶ ἐξέπληξεν codd. : ἐκπλήξειεν Grotius, i.e. optativus potentialis.

¹⁷ τοιοῦτους δὲ περιέστησεν codd. : τοίους πέριξ ἔστησεν Meineke.

¹⁸ δαίμονα οὐκ ἐν codd. : δαίμον' οὔ(τος) κάν Diels.

¹⁹ Luppe 1992: 119 опускает всю эту строку как ненужную тавтологию, ибо законы должны были подействовать еще тогда, когда их изобрели люди, т.е. на первой стадии культурной работы; но именно потому, что законы-де не работают, божество и вводится. Diggle 1996: 104 считает (и совершенно справедливо), что Луппе мыслит «слишком логично», поскольку изобретатель вводит божество для того, чтобы выявить тайные преступления, а следовательно — нарушения закона, которые раньше были незаметны, и поэтому религия не упраздняет сферу законов: последние по-прежнему используются — религия лишь помогает тайное беззаконие сделать явным, т.е. введение религии приводит к вторичному форсированию юриспруденции и, таким образом, к более тотальному торжеству законности над беззаконием. Продолжая мысль, можно сказать, что религия выполняет супплементарную — сугубо юридическую — функцию

οὕτω δὲ πρῶτον οἴομαι πείσαι τινα
θνητοὺς νομίζειν δαμόνων εἶναι γένος.

СИЗИФ

Во время оно²⁰ люди жили дико,
Насильем управлялись словно звери,
И праведникам не было награды,
И не было злодеям наказания. 4
Затем закон был сделан палачом²¹,
чтобы тираном Правда²² стать смогла

и, следовательно, никакой ценности «в себе» не имеет, будучи *средством*, пусть и очень важным, для устройства социального космоса, но никак не *целью* для безутешной покинутой души. Однако ср. прим. 30.

²⁰ Нарративный топос, употребляющийся во многих схожих повествованиях и соответствующий нашим вводным формулам: *давным давно* или *в некотором царстве, некотором государстве* и т.д. Cf. Moschio Trag. fr. 6 Nauck (ἦν γάρ ποτ' αἰὼν κείνος, κτλ.), где говорится о времени, когда люди жили дикарями и процветало людоедство (перевод фрагмента см. Guthrie 1973: 82). Хрестоматийный пример у Платона в «Протагоре» (320с), где софист говорит: ἦν γάρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν («было время, когда боги-то были, а вот род смертных еще не существовал»). Подробнее об этом см. Davies 1989: 18, п. 4.

²¹ То, что законы, существующие в режиме доксы и гомологии, в противоположность природе, существующей в регистре истины, представляют собой сферу насилия, было излюбленной темой Антифонта, который говорил (*Р. Оху*. 1364, fr. 1, col. 2.): «если некто преступит обычаи незаметно для тех, кто согласился с ними, то избежит позора и наказания, а если не незаметно — то не избежит. Если же человек совершит невозможное и нарушит нечто, предписанное самой природой, то вред не станет меньшим, если этого не увидит ни один человек, и не станет большим, если это увидят все. И это потому, что вред нанесен не по чьему-то мнению (διὰ δόξαν), но воистину (δι' ἀλήθειαν)» (пер. Е. Афонасина). Таким образом, истина природы заменяет божество (O'Sullivan 2012: 175).

²² Это довольно беспрецедентное приравнивание *Дике* к тирану удивляет. Зная политическое поведение Крития, можно, конечно, предположить, что здесь имплицитно выражена мысль о том, что тиран, приходя к власти, создает свою собственную «Правду» и, следовательно, не обязан себя легитимно оправдывать *post factum*. Во время предполагаемой драматической даты этой пьесы (416–415) в честолюбивых устремлениях некоторых граждан (Алкивиада, например) люди стали видеть угрозу демократии (Берве 1997: 257–258). Тем не менее, в тексте Крития, кажется, речь может идти о том, что тирания *Дике* смягчается

Над всеми сразу, Спесь²³ поработив,
 Она карала тех, кто согрешил.
 И поелику от открытых зол
 Законы силой отвращали их²⁴,
 Они же всё грешили сокровенно²⁵,

8

тем, что *Гюбрис*, которая и вызывает тиранию, сразу же самую этой «праведной тиранией» заковывается в рабские цепи, и временное и вынужденное индивидуальное зло, таким образом, преобразуется в долгосрочное общественное благо (cf. O'Sullivan 2012: 174). Подробнее о семантике понятия *Дике* см., напр., Бенвенист 1995: 303–305 и Gagarin 1974.

²³ Подробнее об этом привычном, крайне важном, но и неоднозначном концепте см., напр., MacDowell 1976, Michelini 1978, Fisher 1979, Fisher 1992, Cairns 1996.

²⁴ Здесь имплицитно подразумевается тот факт, что закон, будучи господином над всеми, всегда действует насильственно, о чем есть и поговорка, приписываемая Пиндару (Hdt. 3.38.4): νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι.

²⁵ Возможность совершать преступление безнаказанно, если этого никто не видит, — важнейшая тема этого текста, вводящая его в контекст современной проблематики второй половины 5 в. до н.э. Принимая во внимание важность вопроса, Харви Юнис (Yunis 1988) предложил соединить эти 42 строки с двустушием из биографии Еврипида, написанной Сатиром Перипатетиком (*P. Oxy.* 1176, fr. 39, ii.8–14 = E. fr. 1007c Nauck-Snell). Двустушие представляет собой обмен репликами между какими-то двумя персонажами. Первого Юнис предложил идентифицировать с Сизифом на основании свидетельства «Аэция» (*Placit. philos.* 1.7.1), что когда-то Еврипид из страха перед Ареопагом изложил свои взгляды на религию устами Сизифа, кого он и вывел на сцену в каком-то своем произведении. Вдобавок это двустушие из Сатира скорее всего тоже является фрагментом утраченной пьесы Еврипида. В папирусе Сатир не указывает, из какого конкретно сочинения этот фрагмент, и даже не говорит, что автор его — Еврипид; тем не менее, как отмечает Юнис, вполне логично в биографии драматурга цитировать какое-то его сочинение, не упоминая при этом ни названия, ни даже автора. В итоге Юнис получает весьма стройную реконструкцию, аргументируя объединение двух фрагмента в одно целое (1) единством драматической ситуации, (2) единством способа выражения и, наконец, (3) актуальностью обсуждаемой проблемы в 5 в., в разгар споров о преступлении, совершаемом втайне. Отсюда выводится, что один из говорящих как в двустушии Сатира, так и в нашем фрагменте из Секста Эмпирика — одно и то же лицо, а именно Сизиф, а его собеседник — вероятно, Геракл. Юнис приходит к такому выводу на основании еще одного фрагмента (fr. 673 Nauck) предположительно из еврипидовского «Сизифа», где как раз и появляется Геракл: вероятно, на пути в Аид, «чтоб уничтожить мерзкого (τόν τε μάρὸν ἐξολωλότα), т.е. Кербера, тот встречает Сизифа, который задает ему вопрос: «Раз втайне все вершишь, кого

боишься ты? (λ]ἄθραι | δὲ τοῦτων δρω|μένων τίνας | φοβῆι)», на что Геракл отвечает: «Богов, что видеть могут более людей (τοὺς | μείζονα βλ[έ]ποντας ἄ[v]θρῶτων θεοῦς)». Потом слово снова берет Сизиф и после лакуны в одну или несколько строк излагает Гераклу свою теорию религии, которая и составляет наш фрагмент в 42 строки из Секста Эмпирика. Излагает он ее, возможно, с целью сбить Геракла с пути праведного и направить по дороге нечестия.

²⁶ Тоже очень необычное место. Из других текстов (напр., Gorg. *Palam.* 30; *Phoronis* fr. 2 Bernabé; A. *Pr.* 444–470; Pl. *Prt.* 322cd, etc.) мы знаем, что тот, кого можно называть πρῶτος εὑρητής, «первоизобретатель» — это либо бог, либо полубог. В нашем же случае все придумывает пусть и незаурядный, но все же человек, λυκνός τις καὶ σοφός γυνάμην ἀνήρ. Какой текст вдохновил Крития говорить об этом изобретателе как о человеке — не очень ясно, если только не предположить вслед за А. Драчманом, что это изобретение самого Крития, пусть и не отражающее его личных религиозных убеждений (Drachman 1922: 40). С другой стороны, насколько известно, первым мыслителем, сознательно отказавшимся говорить о своем философском первопринципе как о божестве, был Анаксагор (Kahn 1997: 256). Равным образом Анаксагор в говорит, что именно люди имеют в качестве своего достижения городскую цивилизацию (fr. 59 B 4 DK). У Архелая эта теория уже вполне разработана: по его словам (60 A 4 DK = Hippol. *Haer.* 1.9.1), «отделились люди от прочих [животных], и учредили вождей, законы, ремесла, города и прочее» (пер. А. Лебедева). Люди *сами* отделились и *сами* все учредили — в том числе и весь символический порядок создали они *сами*, ибо справедливое (τὸ δίκαιον) и постыдное (τὸ αἰσχρὸν) существуют не по природе (οὐ φύσει), а по установлению или по закону (νόμῳ) (60 A 1 DK). И хотя в качестве интеллектуального бэкграунда для нашего фрагмента мне лично очень хочется видеть сочинение Протагора «О первоначальном порядке вещей», тем не менее, приняв во внимание то, что мы можем реально здесь вычитать, лучшим кандидатом в теоретические наставники для Крития и ему подобных выступает, кажется, именно Архелай. Последний к тому же, как известно, был первым, кто придумал то, что можно было бы назвать теорией общественного договора. Подробнее обо всем этом см. Kahn 1981 и 1997. Тим Уитмарш предположил, во-первых, что первоизобретатель, о котором рассказывает Сизиф, сам есть создание Сизифа, а во-вторых — создан он по образу Гесиода, который при помощи поэзии (т.е. логоса) ввел в дискурс греков целую систему божеств. Равным образом и сам Сизиф, на манер Гесиода и — шире — трагических поэтов вообще, при помощи поэтико-театрального действия вводит в обиход новую религиозную парадигму, поскольку религиозные взгляды — это во многом вымыслы поэтов, представляемые и распространяемые со сцены. Это интересно, но с общей интенцией Уитмарша — будто наш фрагмент есть первый пример попытки установления тотального социального контроля через религиозное внуше-

Страх божий для людей измыслил,
 Чтобы злодеев ужас даже втайне
 Отвадил мыслить, говорить и делать.
 Тогда он божество-то и придумал²⁷, 16
 Есть будто бог, что вечной жизнью крепок,
 Умом²⁸ он видит, мыслит все и слышит,
 И, в суть облекшись божью, подмечает.
 Все сказанное смертными услышит, 20
 Все сделанное сможет разглядеть²⁹.
 И хоть замысли зло ты в тишине,

ние, согласиться трудно (см. Whitmarsh 2014: 118–122). В другой своей работе Уитмарш еще сильнее заостряет аспект социального контроля, сравнивая наш, по его мнению, манифест атеизма с идеальной тюрьмой «Паноптикон» Иеремии Бентама и концептами всевидящей и невидимой *Власти* у Фуко в «Надзирать и наказывать» (Whitmarsh 2015: 138). Мне кажется, такая оценка волей-неволей вытекает из захваченностью личностью Крития именно как идеального злодея.

²⁷ Изобретение божества представляет собой вторую стадию культурного прогресса, после того как учреждение законов — первая стадия — оказалось тщетным. Таким образом, изобретение религии представляет собой несомненно прогрессивный шаг в общем культурном мироустроении (см. Henrichs 1984: 141, Bremmer 2007: 18). В то же время эта фраза является самой сердцевинкой атеизма: человек придумывает бога популярной религии, значит поистине бог либо не существует, либо он не такой, как о нем думают массы (Drachman 1922: 50–51). И тут уместно вспомнить Продика, который говорил, что, во-первых, боги популярной религии не существуют, да и — и это во-вторых — знанием не обладают: οὐτ' εἶναι φησιν οὐτ' εἰδέναι (*PHerc.* 1428, fr. 19 = col. 333 Vassalo). Это фрагмент из книги Филодема Гадарского «О благочестии», который сохранился на одном из Геркуланумских папирусов, но не попал во «Фрагменты досократиков» Дильса-Кранца и, как следствие, надолго выпал из поля внимания исследователей. Внимание к нему привлек Альберт Хенрихс (Henrichs 1975, см. также Vassalo 2018a и 2018b). Далее у Продика (*PHerc.* 1428, coll. 348.28–349.13 Vassalo) мы также видим культурную теорию двух стадий: сначала обожествляются плоды земные, потом люди, которые научили человечество возделывать эти плоды (Дионис — вино, Деметра — хлеб и так далее).

²⁸ Либо «в уме» (dativus locativus). За образец здесь, вероятно, взят бог Ксенофана (21 В 24–25 DK), который «весь целиком видит, весь сознает (νοεῖ) и весь слышит» и, пребывая, как и божество Крития, судя по всему, на небе, «помышлением ума он все потрясает» (пер. А. Лебедев) (cf. Burkert 2011: 468).

²⁹ Ср. Сократово представление о божестве (X. *Mem.* 1.1.19 и 1.4.18). Ср. также E. *Tr.* 884–889 и fr. 1007c Nauck-Snell, т.е. упоминавшееся выше (прим. 25) двуступенчатое из «Жизни Еврипида» Сатира, которое дополняется следующим коммен-

Не будет это тайной для него,
 Поскольку в нем мышление. Так сказав, 24
 Сладчайшее³⁰ ученье он привил,
 Во слове лживом правду утаив³¹.
 Он рек, как будто боги живут там³²
 (Хотел он вовсе смертных запугать), 28
 Откуда людям ужасы бывают
 И в горестную жизнь нисходит благо³³ —
 Из вышней сферы, молнии откуда

тарием (fr. 39, ii.15–18): εἴη ἄν ἡ τοιαύτη ὑπόνοια | περ[ι] θεῶν [Σω]κратική («такое вот предположение о богах будет, пожалуй, сократическим»).

³⁰ Читаем вслед за Каннихтом ἡδίστον ‘сладчайшее’. Варианты замен перечисляет Джеймс Диггл: μέγιστον ‘величайшее’ (F.W. Schmidt), κράτιστον, ‘сильнейшее’ (Mutschmann), κέρδιστον ‘полезнейшее’ (Nauck; поддержана У.К.Ч. Гатри, проведшим параллель с E. *El.* 743–744), сам же предлагает κύδιστον ‘славнейшее’ — в ироническом смысле (Diggle 1996: 103). То, что религиозное учение сладостно и приятно, заставляя, конечно, вспомнить Маркса с его пониманием религии как опиума народа (а не для народа!), в котором тот так нуждается, прозябая на самом дне бессердечного мира. Также очевидны аллюзии на Гесиода (*Th.* 84, 98), где говорится о царственном муже-поэте, которому Музы язык орошают сладкой (γλυκερὴν) росой, и приятен всем его сладкий (γλυκερῆ) голос, ибо он вгоняет людей в забвение (подробнее об этом см. Whitmarsh 2014: 115–118).

³¹ Ложь во спасение — общее место социально-философских и литературных спекуляций. Ср. Isoc. *Bus.* 24–25; E. fr. 282 Kannicht (Αὐτόλυκος Α’); Democ. 68 В 181 DK = 607 Лурье. То же самое делает — то есть врет — и Платон (*R.* 414c), когда говорит о единственной благородной лжи, в которой нужно убедить жителей города (γενναῖον τι ἐν ψευδομένους λείσαι), чтобы создать социальный миф, который удержит их хрупкое государство от неминуемого распада. Этот социальный миф, лежащий в основе совершенно театрального платоновского государства, базируется, как мне кажется, на эстетической теории софиста Горгия (82 В 23 DK), согласно которой тот, кто обманывает, праведнее того, кто не обманывает, и тот, кто дает себя обмануть, мудрее того, кто не дает.

³² То есть на небе.

³³ О страхе перед небесными явлениями как причине веры в богов читаем также у Демокрита (fr. 581 Лурье = 68 А 75 DK): «первобытные люди, наблюдая небесные явления, как например громы, молнии, перуны и встречи звезд, затмения солнца и луны, приходили в ужас (ἐδεψατοῦντο), думая, что причина этому — боги» (пер. С. Лурье). См. также иронический фрагмент (68 В 30 DK = 580 Лурье) Демокрита, где судя по всему высмеивается Диоген из Аполлонии, который приравнивается, без упоминания имени, к умникам (λόγιοι) из того же района, что и наш изобретатель религии.

Вниз мечут и где грома шум ужасен, 32
 Где свод небесный, звездами усеян, —
 Узор прекрасный Времени — умельца³⁴,
 Где яркая светила глыба ходит³⁵,
 И ливень влагу в землю посылает. 36
 Такие страхи людям он привил
 И, поселив своею речью³⁶ ловко
 В местечке³⁷ надлежащем божество,
 Он беззаконье потушил законом. 40
 Вот так, сдается, кто-то изначально
 Людей принудил верить в род богов³⁸.

³⁴ Ср. прекрасный анализ этого места в контексте параллельных схожих по смыслу фрагментов из спорной трагедии «Пирифой» и других текстов Еврипида в Панченко 1981: 154–158.

³⁵ *μῦθος* — это, конечно же, отсылка либо к Архелаю (60 A 15 DK), который говорил, что светила небесные суть раскаленные глыбы, либо к его учителю Анаксагору, утверждавшему, что солнце — раскаленная глыба размером с Пелопоннес (59 A 42), за что, как говорят, он и был обвинен в *асебейе* Диопифом, если только такой персонаж реальность, а не выдумка пестрословных эллинистических логографов. Подробнее см. Dover 1976.

³⁶ Изобретатель действует при помощи речей, то есть как поэт или ритор, ввиду чего религия оказывается результатом грамотной риторической практики, имеющей своей целью убеждение, или, если угодно, тем, что можно назвать *рациональной теологией*. Об этом понятии см. Светлов 2019.

³⁷ Уменьшительное *χωρίον* ‘местечко; торговое место на рынке’ служит основным аргументом в пользу того, что перед нами именно жанр сатировской драмы, а не трагедии, поскольку подобная лексика, всецело разговорная, не свойственна, как считается, трагедии (Sutton 1981: 35–36). Вторым аргументом в пользу сатировской драмы служит сама личность древнего Сизифа — трикстера и плута, презиравшего и обманывавшего богов: лишь спустя тысячелетия он превращается в абсурдного героя-страдальца философии Камю. Сизиф как правило связан с сатировской драмой. «Сизифы» были у Эсхила (fr. 225–234 Radt) и Софокла (fr. 545 Radt), Сизиф же фигурировал в сатировской драме Еврипида «Автолик» (fr. 282 Kannicht).

³⁸ *θεοὺς* (τὸ θεῖον, τὰ θεῖα) νομίζειν — основное словосочетание для обозначения веры в богов или, если угодно, религии. Однако глагол *νομίζειν* может означать как *признание* богов, так и *почитание* их сообразно с установленными полисными ритуальными нормами, и в этом отношении он не является эквивалентом нашего *верить*. Противоположностью здесь оказывается не отрицание существования богов, что могло бы служить эквивалентом нашему атеизму

Литература

- Бенвенист, Э. (1995), *Словарь индоевропейских социальных терминов*. Пер. Н.Н. Казанского и др. М.: Прогресс-Универс.
- Берве, Г. (1997), *Тираны Греции*. Пер. О.Е. Рывкиной. Ростов-на-Дону: Феникс.
- Панченко, Д.В. (1980), “Еврипид или Критий?”, *Вестник древней истории* 151.1: 144–162.
- Светлов, Р. (2019), “Рациональная теология в античности”, *Труды кафедры богословия* 3.1: 7–16.
- Bremmer, J. (2006), “Atheism in Antiquity”, in M. Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, 11–26. Cambridge University Press.
- Burkert, W. (2011), *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Cairns, D. (1996), “Hybris, Dishonour, and Thinking Big”, *The Journal of Hellenic Studies* 116: 1–32.
- Cropp, M.J. (2020), “Euripides or Critias, or Neither? Reflections on an Unresolved Question”, in A. Lamari, F. Montanari and A. Novokhatko (eds.), *Fragmentation in Ancient Greek Drama*, 235–256. Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- Danzig, G. (2014), “The Use and Abuse of Critias: Conflicting Portraits in Plato and Xenophon”, in *Classical Quarterly* n.s. 64.2: 507–524.
- Davies, M. (1989), “Sisyphus and the Invention of Religion. (‘Critias’ TrGF 1 (43) F 19 = B 25 DK)”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36.1: 16–32.
- Diggle, J. (1996), “Critias, *Sisyphus* (Fr. 19 Snell, I Nauck)”, *Prometheus* 22.2: 103–104.
- Dihle, A. (1977), “Das Satyrspiel »Sisyphos«”, *Hermes* 105.1: 28–42.
- Dover, K. (1976), “The Freedom of the Intellectual in the Greek Society”, *Talanta* 7: 24–54.

му, а непризнание их сообразно культовым нормам, что влечет за собой обвинение в *асебейе*. Ср. Pl. *Apol.* 26c; X. *Mem.* 1.1.1; Plu. *Per.* 32. Впрочем, Р. Паркер считает ошибочной «старую теорию», будто θεός νομίζειν всегда подразумевает только культовое служение богам, а не веру в их существование (Parker 1996). Близок к νομίζειν практически синонимичный ему глагол ἠγέομαι, в котором, однако, больше подчеркивается именно *вера в существование богов* (Versnel 2011: 558–559). См. также Magnusson 2020: 46; Sedley 2013a: 139; Versnel 2011: 554–576.

- Drachman, A.B. (1922), *Atheism in Pagan Antiquity*. London et al.: Gyldendal.
- Dušanić, S. (2000), “Critias in the *Charmides*”, *Aevum* 74.1: 53–63.
- MacDowell, D. (1976), “‘Hybris’ in Athens”, *Greece & Rome* 23.1: 14–31.
- Michelini, A. (1978), “‘Υβρις and Plants”, *Harvard Studies in Classical Philology* 82: 35–44.
- Fisher, N. (1979), “‘Hybris’ and Dishonour II”, *Greece & Rome* 26.1: 32–47.
- Fisher, N. (1992), *Hybris: A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*. Warminster: Aris & Phillip.
- Gagarin, M. (1974), “Dike in Archaic Greek Thought”, *Classical Philology* 69.3: 186–197.
- Guthrie, W.K.C. (1971), *The Sophists*. Cambridge University Press.
- Henrichs, A. (1975), “Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion”, *Harvard Studies in Classical Philology* 79: 93–123.
- Henrichs, A. (1984), “The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies”, *Harvard Studies in Classical Philology* 88: 139–158.
- Kahn, Ch. (1981), “The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century BC”, in G. Kerferd (ed.), *The Sophists and their Legacy*, 92–108. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Kahn, Ch. (1997), “Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment”, *Phronesis* 42.3: 247–262.
- Koniaris, G. (1973), “Alexander, Palamedes, Troades, Sisyphus — A Connected Tetralogy? A Connected Trilogy?”, *Harvard Studies in Classical Philology* 77: 85–124.
- Luppe, W. (1992), “Eine Interpolation in dem grossen ‘Sisyphos’-Fragment: T.G.F. I (43) F 19 = (88) B 25”, *Hermes* 120.1: 118–119.
- Magnusson, J. (2020), “Leaving Religion in Antiquity”, in D. Enstedt, G. Larsson and T.T. Mants (eds.), *Handbook of Leaving Religion*, 43–54. Leiden; Boston: Brill.
- O’Sullivan, P. (2012), “Sophistic Ethics, Old Atheism, and Critias on Religion”, *The Classical World* 105.2: 167–185.
- Panchenko, D. (1980), “Euripides or Critias?”, *The Journal of Ancient History*, 151.1: 144–162. (In Russian.)
- Parker, R.C.T. (1996), “Atheism”, in S. Hornblower and A. Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*. Third Edition, 201. Oxford University Press.
- Romilly, J. de (1992), *The Great Sophists in Periclean Athens*. Translated by J. Lloyd. Oxford: Clarendon Press.
- Scodel, R. (1980), *The Trojan Trilogy of Euripides*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Sedley, D. (2013a), "From the Pre-Socratics to the Hellenistic Age", in S. Bulivant, M. Ruse (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*, 139–151. Oxford University Press.
- Sedley, D. (2013b), "The Atheist Underground", in V. Harte and M. Lane (eds.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, 329–348. Cambridge University Press.
- Sutton, D. (1981), "Critias and Atheism", *Classical Quarterly* 31.1: 33–38.
- Svetlov, R. (2019), "Rational Theology in Antiquity", *Proceedings of the Department of Theology* 3.1: 7–16. (In Russian.)
- TrGF 1 = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 1: *Didascaliae tragicae, catalogae tragicorum et tragoediarum, testimonia et fragmenta tragicorum minorum*. Editor Bruno Snell; editio correctior et addendis aucta curavit Richard Kannicht. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- TrGF 5 = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 5: *Euripides*. Editor Richard Kannicht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Whitmarsh, T. (2014), "Atheistic Aesthetics: The Sisyphus Fragment, Poetics and The Creativity of Drama", *The Cambridge Classical Journal* 60: 109–126.
- Whitmarsh, T. (2015), *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. New York: Alfred A. Knopf.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. (1875), *Analecta Euripidea*. Berolini: sumptibus Fratrum Borntraeger.
- Winiarczyk, M. (1976), "Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos", *Philologus* 120: 32–46.
- Vassallo, Chr. (2018a), "The 'Pre-Socratic Section' of Philodemus' *On Piety*: A New Reconstruction", *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* 64.1: 98–147.
- Vassallo, Chr. (2018b), "Persaeus on Prodicus on the Gods' Existence and Nature: Another Attempt Based on a New Reconstruction of Philodemus' Account", *Philosophie antique* 18: 153–168.
- Versnel, H.S. (2011), *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*. Leiden; Boston: Brill.
- Yunis, H. (1988), "The Debate on Undetected Crime and an Undetected Fragment from Euripides' *Sisyphus*", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 75: 39–46.