Н. П. ГРИНЦЕР

Гринцер Николай Павлович
доктор филологических наук
директор, ШАГИ РАНХиГС
Россия, 119571, Москва, пр-т Вернадского, 82
Тел.: + 7 (499) 956-96-47
E-mail: grintser@mail.ru

ГЕРОДОТ КАК ЛИТЕРАТУРНЫЙ КРИТИК

Аннотация. В статье анализируется ряд отрывков из «Истории» Геродота, содержащих цитаты или аллюзии на различные литературные произведения. Автор старается проследить стоящие за этим представления Геродота о языке и литературе, сравнивая их с мнениями современников историка — софистов и Демокрита. В итоге он приходит к выводу, согласно которому Геродот был вовлечен в интеллектуальные дискуссии о поэзии и языке в целом, разделяя с софистами представление о необходимости внутренней целостности и непротиворечивости литературного текста. Также в некоторых местах «Истории» можно обнаружить следы комментария к конкретным эпизодам и строкам из произведений Гомера и Пиндара. В частности, в статье предлагается новая трактовка смысла, который Геродот вкладывал в цитируемую им фразу Пиндара «Закон — владыка всего».

Ключевые слова: Геродот, Гомер, Пиндар, Гесиод, софисты, комментарий, литературная критика, этимология, религия, закон

В исследованиях последнего времени, посвященных Геродоту, немало внимания уделяется его включенности в интеллектуальную полемику и обмен различными идеями — философскими, социально-политическими, научными, характерными для Афин V в. до н. э. В этой связи показательно, что в недавних «Путеводителях по Геродоту», опубликованных в Кембридже и Лейдене [Raaflaub 2002; Thomas 2006], месту Геродота в «интеллектуальной среде» его времени были посвящены специальные главы. Правда, при этом ученые в основном сосредоточиваются на том, как в труде Геродота отразились современные ему представления, относящиеся к таким сферам, как философия, включая естественнонаучные взгляды и теорию познания, а также политика и отчасти риторика. В своей работе я бы хотел сосредоточиться на менее очевидных параллелях и по-

© Н. П. ГРИНЦЕР

казать, что в «Истории» отразились и характерные для V в. представления о языке и литературе в том виде, в котором мы их можем реконструировать из дошедших до нас фрагментов софистов и некоторых других мыслителей этого времени. Разумеется, о связях Геродота с предшествующей и современной ему греческой литературой было сказано уже немало[1], но я буду говорить не о литературе как таковой, а о ее критике — дисциплине, которая только начинала возникать в греческой культуре именно в V в.

Чтобы прояснить эту мою исходную посылку, необходимо ненадолго отвлечься от основной темы моей статьи и продемонстрировать, что именно я понимаю под возникающей в это время «литературной критикой». На мой взгляд, разнообразные лингвистические наблюдения, обнаруживаемые у софистов вроде Протагора и Продика, с одной стороны, и у философов, например у Демокрита, с другой, весьма часто (если не сказать почти всегда) связаны с интерпретацией конкретных мест конкретных литературных текстов — в первую очередь Гомера. Об этом я более подробно говорю в другой работе [Гринцер 2016], однако и в контексте данной статьи стоит привести пару примеров, иллюстрирующих мою позицию.

Первым примером может служить софистическое разграничение значений синонимов греческого языка, которым был особенно знаменит Продик. В платоновском диалоге «Хармид» 163b–d один из собеседников Сократа, Критий, пускается в рассуждение об отличии значений греческих глаголов «трудиться» (ἐργάζεσθαι) и «делать» (ποιεῖν), утверждая, что «труд» всегда подразумевает нечто достойное, в то время как «делать» можно вещи как хорошие, так и дурные (καὶ ποίημα μὲν γίγνεσθαι ὄνειδος ἐνίοτε, ὅταν μὴ μετὰ τοῦ καλοῦ γίγνηται, ἔργον δὲ οὐδέποτε οὐδὲν ὄνειδος). Сократ в ответ восклицает: «Я тысячу раз слыхал подобные различения слов от Продика» (καὶ γὰρ Προδίκου μυρία τινὰ ἀκήκοα περὶ ὀνομάτων διαιροῦντος), намекая, естественно, на то, что Критий обучился подобным лингвистическим трюкам именно у знаменитого софиста. Если это так, то весьма показательно, что в своей аргументации Критий отталкивается от толкования известной строки Гесиода из «Трудов и дней» 311: «В труде нет позора, безделье — вот позор» (ἔργον δ’ οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ’ ὄνειδος) — и приходит к выводу, что поэт «полагал “делание” (ποίησις) чем-то иным по сравнению с “работой” (πρᾶξις) и “трудом” (ἐργασία) и считал, что нечто сделанное (ποίημα) может иногда оказаться позорным, если не было соединено с достоинством (τὸ καλόν), но ни один труд (ἔργον) никогда позорным быть не может. Поэтому он и называл то, что совершается с пользой и достоинством трудами (ἔργα)…».

По справедливому замечанию Р. Хантера, «Критий здесь поистине предвосхищает те критические методы, которые войдут в моду куда позднее; такие рассуждения вполне могли бы оказаться к месту в трактате “Как изучать поэзию” Плутарха» [Hunter 2014: 209]. И, надо сказать, данный

[1] Прежде всего это касается гомеровского эпоса и трагедии. См., например: [Pelling 2006; Griffin 2006].

тезис, взятый из «Хармида», и впрямь в эту позднейшую грамматико-комментаторскую традицию вошел: например, он был включен (с прямой ссылкой на Платона) в схолии Прокла к «Трудам и дням»[2]. Более того, следует подчеркнуть, что, по-видимому, обсуждение и различные трактовки этой строки Гесиода были достаточно распространены в V в. Так, Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» 1.2.56 сообщает, что обвинитель Сократа приписывал философу мнение, согласно которому любое занятие, сколь угодно недостойное, упрека не заслуживает — причем опять-таки Сократ якобы основывал это утверждение на толковании Гесиода (Ἔφη δ’ αὐτὸν ὁ κατήγορος καὶ τῶν ἐνδοξοτάτων ποιητῶν ἐκλεγόμενον τὰ πονηρότατα καὶ τούτοις μαρτυρίοις χρώμενον διδάσκειν τοὺς συνόντας κακούργους τε εἶναι καὶ τυραννικούς, Ἡσιόδου μὲν τὸ Ἔργον δ’ οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ’ ὄνειδος· τοῦτο δὴ λέγειν αὐτόν, ὡς ὁ ποιητὴς κελεύει μηδενὸς ἔργου μήτ’ ἀδίκου μήτ’ αἰσχροῦ ἀπέχεσθαι, ἀλλὰ καὶ ταῦτα ποιεῖν ἐπὶ τῷ κέρδει).

Очевидно, что подобное толкование (принадлежало оно Сократу или было ему приписано) подразумевает, что его автор должен был в гесиодовском стихе связывать отрицание οὐδέν не со словом «труд» (ἔργον), а с «позором» (ὄνειδος), что синтаксически совершенно неверно, но — как точно подметил тот же Хантер, «подобный комментаторский ход вполне пристал Сократу из платоновского “Протагора”, чья интерпретация стихотворения Симонида содержит куда более нарочитые натяжки» [Hunter 2014: 209][3]. Меня в данном случае не интересует реальный вклад Сократа в подобные дискуссии — для меня важно подчеркнуть, что платоновский «Хармид», с моей точки зрения, достаточно адекватно передает критический метод, практиковавшийся софистами вообще и Продиком в частности, и его искусство, именуемое обычно знанием «правильности слов» (ὀρθότης ὀνομάτων), было в том числе направлено на то, чтобы определить тонкости семантики в разборе конкретного слова или выражения в конкретном поэтическом контексте[4].

Схожие методы прослеживаются и в других примерах лингвистической и литературной рефлексии, которые можно обнаружить у авторов V в. Особняком здесь, пожалуй, стоит Демокрит, у которого, как известно, было

[2] Scholia in Hes. Opera et dies 311–312: εὖ δ’ ὁ Πλάτων ἐξηγήσατο τὸ ἔπος. ἔργα γὰρ καλεῖν τὸν Ἡσίοδον ἑκάστου τῶν ὄντων τὰ κατὰ φύσιν ἔργα. ταῦτα οὖν καὶ τῷ σπουδαίῳ πρέποντα ἔργα ὅσα οἰκεῖα σπουδαίῳ· διὸ καὶ Ὅμηρος τὰ μὲν βέλτιστα τῶν ἔργων μόνον ἔργα καλεῖ· τὰ δὲ φαῦλα μετὰ προσθήκης κακὰ ἔργα.

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

[4] Мне уже приходилось более подробно говорить о том, что «правильность слов» (ὀρθοέπεια / ὀρθότης ὀνομάτων) Протагора и Продика зачастую подразумевала обсуждение того, корректно или нет отдельное слово или сочетание слов используется в определенном поэтическом контексте. См.: [Гринцер 2013: 61–65].

специальное сочинение «О Гомере, или о Прямословии[5] и глоссах». Опять же ограничимся всего лишь одним показательным примером. Аристотель в своем трактате «О душе» 404a отсылает к взглядам своего предшественника:

> Демокрит полагает, что Гомер удачно сказал о Гекторе, что он «лежит, инакомысля», не используя слова «разум» для обозначения силы, устремленной на познание истины, но полагая душу и разум одним и тем же (καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον ὡς ‘Ἕκτωρ κεῖτ’ ἀλλοφρονέων’. οὐ δὴ χρῆται τῶι νῶι ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ ταὐτὸ λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν — DK A101 = 820 Лурье).

В «Илиаде» эпитет ἀλλοφρονέων (схожий по смыслу с русским выражением «не в себе») употребляется лишь один раз в 23.698 (κὰδ δ’ *ἀλλοφρονέοντα* μετὰ σφίσιν εἶσαν ἄγοντες), но в винительном падеже и (что гораздо более существенно) применительно не к Гектору, а к другому персонажу — Эвриалу, потерявшему сознание после могучего удара Эпея. Так что очень трудно отнести эту цитату из Демокрита к данному месту «Илиады», как это делает большинство издателей и комментаторов, объясняя несоответствие или плохой памятью Аристотеля, или тем, что оба они — и Аристотель, и Демокрит — располагали иной редакцией гомеровского текста[6]. К 23-й песни «Илиады» Гектор давно уже мертв, так что стоило бы задуматься (по крайней мере тем, кто интересуется не столько философскими взглядами Демокрита, сколько его отношением к гомеровской критике), нельзя ли соотнести это замечание философа с каким-то другим пассажем из гомеровской поэмы. И такое место достаточно легко обнаруживается: в начале 15-й песни «Илиады» Гектор тяжко страдает после схватки с Аяксом. Зевс «увидел Гектора лежащим на равнине, вокруг сидели его товарищи, а сам он тяжко дышал, лишившись разумения в сердце» (Ἕκτορα δ’ ἐν πεδίῳ ἴδε κείμενον, ἀμφὶ δ’ ἑταῖροι εἵαθ’, ὃ δ’ ἀργαλέῳ ἔχετ’ ἄσθματι κῆρ ἀπινύσσων — 15.9–10). Вполне можно представить, что именно эти строчки мог иметь в виду Демокрит, а в гомеровском тексте могло существовать альтернативное чтение, включающее ἀλλοφρονέων. Более того, косвенное подтверждение такой возможности мы находим в комментариях Евстафия к Гомеру:

> Дело в том, что древние употребляли слово «лежать» в смысле «пасть», как в случае, когда Гектор, лежа на земле, «тяжко дышал, лишившись разумения в сердце», то есть «инакомысля» и утратив соображение (Ὅτι τὸ κεῖσθαι κατὰ τοὺς παλαιοὺς ἐπί τε τοῦ πεπτωκέναι λέγεται, ὡς ὁ Ἕκτωρ νῦν ἐν πεδίῳ κείμενος «ἀργαλέῳ εἵχετο ἄσθματι κῆρ ἀπινύσσων», ἤτοι ἀλλοφρονέων καὶ μὴ ὢν πινυτός — 3.691.6–10).

[5] Тот же термин ὀρθοέπεια, который встречается и у Протагора.

[6] См., например, в недавнем издании фрагментов Демокрита: [Taylor 1999: 105].

Слово, известное из фрагмента Демокрита, здесь используется как объяснение к еще одному гомеровскому гапаксу ἀπινύσσων, причем последний толкуется еще и этимологически (μὴ ὢν πινυτός ‘будучи не в разуме’). Сочетание двух редких эпитетов кажется весьма показательным и позволяет предположить, что восходит к все тому же рассуждению Демокрита. Конечно, и Аристотель, и Демокрит и впрямь могли ссылаться на отличный от наших изданий Гомера текст, где Гектор κεῖτ’ ἀλλοφρονέων, но если он и «лежит, инакомысля», то именно в 15-й, а не в 23-й песни «Илиады». Впрочем, существует еще одна возможность: ἀλλοφρονέων в цитате из Демокрита было (так же, как у Евстафия) использовано как пояснение для ἀπινύσσων и не являлось частью гомеровского текста. Это кажется вполне правдоподобным: соединение в Ил. 15.10 ἀπινύσσων с κῆρ ‘сердце’ могло показаться достаточно странным, и использование в качестве парафразы ἀλλοφρονέων (этимологически связанного с φρονέω, а значит с φρήν, обозначавшим в том числе и ‘грудь’) как бы проясняло картину, в том числе и на чисто физиологическом уровне. Разумеется, этот пассаж мог быть использован и в качестве иллюстрации того, что разум (φρόνησις или νοῦς) и душа (ψυχή) пребывают в одном и том же вместилище (в данном случае κῆρ), — но это философское следствие вытекало из литературного комментария к конкретной поэтической строке.

Таким образом, мы можем говорить о возникновении в V в. до н. э. лингвистического и литературного комментария к поэтическим текстам, основывавшегося примерно на тех же самых принципах, которые впоследствии станут характерными для научной филологической критики александрийских ученых. Одним из частных, но достаточно важных приемов, используемых при этом, была этимология, прежде всего этимология личных имен, которая также служила инструментом интерпретации не только отдельного слова, но и определенного поэтического контекста. Так, например, Демокрит соединял этимологическое и аллегорическое объяснение эпитета богини Афины, Тритогенея (DK B2 = 820 Лурье):

> Демокрит, этимологизируя это имя, говорит, что размышлению сопутствуют три вещи: [способность] хорошо думать, хорошо говорить и делать, что нужно (Δημόκριτος δὲ ἐτυμολογῶν τὸ ὄνομά φησιν, ὅτι ἀπὸ τῆς φρονήσεως τρία ταῦτα συμβαίνει· τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἃ δεῖ).

Данное сообщение приведено в гомеровских схолиях к Ил. 8.39–40, где Зевс обращается к Афине:

> θάρσει Τριτογένεια φίλον τέκος· οὔ νύ τι θυμῷ
> πρόφρονι μυθέομαι, ἐθέλω δέ τοι ἤπιος εἶναι.
> (Ободрись, Тритогенея, милая дочь! Ведь я это говорю, не разумея это в душе, а хочу быть к тебе мягким).

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

Далее я постараюсь показать, что следы подобных критических методов можно обнаружить не только в дошедших до нас фрагментах риторов и философов V в., но и в «Истории» Геродота, который тоже, по всей видимости, отдал дань возникшей в это время «филологической моде».

Разумеется, я далеко не первый, кто обратил внимание на филологические интересы Геродота. Э. Форд в своих «Истоках литературной критики» обоснованно вспоминает, что еще Х. Дильс считал «отца истории» также «отцом филологии» и сравнивал его с софистами (см.: [Ford 2002: 147–148]). Связано это прежде всего, конечно, с его превосходным знанием литературной традиции, которую (в первую очередь Гомера) он использовал в качестве инструмента для доказательств своих исторических построений. При этом характерно, что, делая это, историк стремился подкрепить свои выводы ссылками на внутреннюю логику поэтического текста — точно так же, как платоновский Протагор искал внутреннюю «согласованность» (ὁμολογία) в стихотворении Симонида. В этом отношении показателен, быть может, наиболее известный и многократно обсуждаемый случай «гомеровской критики» у Геродота, а именно его рассуждение о путешествии Париса и Елены в Египет. Здесь идея внутренней последовательности и непротиворечивости поэтического текста присутствует вполне очевидно: Геродот сомневается в том, что киклическая поэма «Киприи» была сочинена Гомером, потому что там сказано, что Парис достиг Египта на третий день, в то время как и в «Илиаде», и в «Одиссее» говорится о куда более долгом плавании (История 2.116–117).

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

> ἔνθ’ ἔσάν οἱ πέπλοι παμποίκιλα ἔργα γυναικῶν
> Σιδονίων, τὰς αὐτὸς ᾽Αλέξανδρος θεοειδὴς
> ἤγαγε Σιδονίηθεν ἐπιπλὼς εὐρέα πόντον,
> τὴν ὁδὸν ἣν ῾Ελένην περ ἀνήγαγεν εὐπατέρειαν·
> (…там хранились ее изукрашенные одежды, плод труда сидонских женщин, которые богоподобный Александр привез ей из Сидона, когда переплыл широкое море, увозя славную отцом Елену).

Здесь очевидным образом речь идет о побеге Париса и Елены из Спарты. Однако два следующих примера, взятых уже из «Одиссеи», никак не указывают именно на это путешествие. В первом из них (Од. 4.227–233) речь идет о дарах, полученных Еленой в Египте, но никак не уточняется, когда она их получила:

> τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,
> ἐσθλά, τά οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις,
> Αἰγυπτίη, τῇ πλεῖστα φέρει ζείδωρος ἄρουρα
> φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά,
> ἰητρὸς δὲ ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων
> ἀνθρώπων· ἦ γὰρ Παιήονός εἰσι γενέθλης.
> (Такие полезные хитроумные зелья имела дочь Зевса, что подарила ей Полидамна, супруга Фона, жительница Египта, где многие зелья приносит дарящая зерно земля. Многие из них полезны, если их смешать, другие же губительны. Каждый там врач, сведущий превыше всех людей, ибо египтяне — потомки Пэана).

Второй же отрывок (Од. 4.351–352) и вовсе относится совершенно к другому эпизоду, а именно к приключению Менелая, который был вынужден бороться с морским божеством Протеем, дабы выведать у него, как вернуться на родину:

> Αἰγύπτῳ μ’ ἔτι δεῦρο θεοὶ μεμαῶτα νέεσθαι
> ἔσχον, ἐπεὶ οὔ σφιν ἔρεξα τελήεσσας ἑκατόμβας
> (В Египте меня удерживали боги, хотя я жаждал вернуться, за то, что я не принес им совершенные жертвы).

Это явное противоречие заставляет исследователей предполагать, что ссылки на «Одиссею» изначально отсутствовали в тексте Геродота и являются позднейшим дополнением или вовсе интерполяцией. Как утверждает в своем комментарии А. Ллойд, «заключительная часть данной главы и начало следующей развиваются так, как если бы этих ссылок вовсе не было; впрочем, нельзя исключать, что они были вписаны в рукопись как замечания вдогонку и так и не были по-настоящему встроены в текст» [Asheri et al. 2007: 325].

Такая точка зрения выглядит недостаточно обоснованной. На самом деле гомеровская цитата, относящаяся к истории схватки Менелая с Протеем, достаточно тесно соотносится и с предшествующими, и с последующими главами «Истории». В 2.113–115 Геродот пересказывает историю, почерпнутую у египетских жрецов, согласно которой Елена никогда не достигла Трои, а все время войны провела в Египте, где ее оставил у себя местный царь Протей, выгнав Париса вон. Соответственно, в 2.118–119 он возобновляет рассказ с того момента, когда Менелай после взятия Трои приезжает в Египет и получает свою жену обратно из рук гостеприимного и справедливого царя.

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

Эпизод с Протеем в египетском *логосе* обычно обсуждается в контексте места Геродота в античной дискуссии о роли Елены в Троянской войне и, соответственно, сопоставляется со знаменитыми версиями Стесихора, Еврипида и Горгия[7]. Не вдаваясь в детали, я хотел бы лишь подчеркнуть, что Геродот отдает дань этим дебатам, причем предлагает характерную для него рационалистическую трактовку. Для меня более существенно, что, делая это, Геродот стремится обосновать свою точку зрения ссылками на конкретные фрагменты гомеровского текста и, соединяя вместе три (в действительности, достаточно разнородных) пассажа, старается продемонстрировать его внутреннюю согласованность. По мнению Геродота, Гомер знал подлинную историю Елены: в течение всей войны она находилась в Египте, — но он скрыл ее, поскольку она «не подходила эпическому повествованию в той мере, в какой ему соответствовала та, которой он решил следовать» (οὐ γὰρ ὁμοίως ἐς τὴν ἐποποιίην εὐπρεπὴς ἦν τῷ ἑτέρῳ τῷ περ ἐχρήσατο, 2.116.3–4). Совершенно права Б. Грациози, когда замечает, что этот тезис Геродота «откровенно отдает софистикой» и подразумевает наличие поэтической ὑπόνοια, скрытого смысла, понятия, чрезвычайно характерного для софистических интерпретаций литературных произведений [Graziosi 2002: 117][8]. Более того, Геродот дополняет этот аналитический подход еще одним принципом, о котором уже шла речь выше: принципом внутренней согласованности, единства поэтического произведения. Согласно Гомеру, Елена была в Египте и до, и после Троянской войны, об этом говорится и в «Илиаде», и в «Одиссее»: значит, Гомер и впрямь знал «подлинную историю» Елены, и потому неважно, что в «Илиаде» ее привозит в Египет Парис, а в «Одиссее» Менелай (или важно постольку, поскольку в «подлинной истории» они тоже оказываются в Египте вместе

[7] Ср., например: [Austin 1994: особенно 127–128; de Bakker 2012; de Jong 2012].

[8] Относительно ὑπόνοια как одного из ключевых принципов литературной интерпретации в V в. до н. э. прекрасная статья Н. Ричардсона [Richardson 2006], впервые опубликованная в 1975 г., по-прежнему сохраняет свою значимость и актуальность.

с ней, но по другим причинам). В этом отношении определенное насилие, совершаемое Геродотом над гомеровским текстом, действительно «сродни натянутым интерпретациям Симонида в “Протагоре” Платона», но сродни не только самой этой «натянутостью», но и благодаря стоящему за нею теоретическому принципу [Ibid.][9].

Обращение Геродота с гомеровским текстом отмечено и еще одной особенностью, характерной для литературной критики V в. до н. э., — поиском этимологий значимых личных имен. В статье, специально посвященной фигуре Протея у Геродота, М. де Баккер пытается соотнести придуманное Геродотом имя египетского царя с пронизывающей египетский *логос* идеей, согласно которой египтяне были изобретателями многих культурных и религиозных институтов: например, в 2.4.2 говорится, что «они были первыми (πρώτους), кто стал пользоваться именами богов ‹…› и первыми (πρώτους) стали посвящать богам алтари, статуи и храмы и запечатлевать их образы в камне» [de Bakker 2012: 114]. Для того чтобы подчеркнуть внутреннюю семантику имени Протея, Геродот именно в рассказе о нем (2.118.4) меняет свое обычное выражение λόγος πρώτερος (в значении «история, рассказанная выше») на λόγος πρῶτος[10]. Уделяя основное внимание фигуре Протея как своего рода символическому воплощению идеи исторического поиска «первопричин» вещей и событий, де Баккер походя замечает [Ibid: 111, n. 17], что аналогичную этимологическую игру можно обнаружить и в «Одиссее» 4.452, где Менелай говорит про Протея, что тот «посчитал нас первыми среди тюленей» (ἐν δ’ ἡμέας πρώτους λέγε κήτεσιν), ср. также 4.411: «[Протей] сперва посчитает тюленей и обойдет их» (φώκας μέν τοι πρῶτον ἀριθμήσει καὶ ἔπεισιν). На мой взгляд, и эта параллель тоже не случайна. В 4-й песни «Одиссеи» Протей предстает как «безошибочный» мудрец, «знающий все глубины моря» (πωλεῖταί τις δεῦρο γέρων ἅλιος νημερτής, ἀθάνατος, Πρωτεὺς Αἰγύπτιος, ὅς τε θαλάσσης πάσης βένθεα οἶδε — 4.384–386)[11], и этот образ чрезвычайно близок смертному Протею в «Истории» — мудрому царю, который учит греков важнейшим правилам должного и справедливого поведения[12]. Этимоло-

[9] Конечно, мы можем усматривать в рассуждении Геродота «убежденность в том, что поэзия судится по другим критериям, чем прочие жанры. Эта идея сыграет огромную роль в дальнейшем становлении античной литературной критики» [Marincola 2006: 22]. Правда, мне не кажется, что когда Геродот говорит о причинах того, почему Гомер предпочел истинной ложную версию побега, греч. εὐπρεπής предполагает какую-либо специфическую характеристику эпического стиля, а не просто мысль, согласно которой поэзии в принципе подходят более броские и менее правдоподобные сюжеты (в противовес методу самого Геродота). Если и говорить об особенности подхода Геродота к поэтическим произведениям, то мне куда более специфичным кажется именно идея, согласно которой необходимо выявить «скрытый смысл» последовательно — и в «Илиаде», и в «Одиссее».

[10] Это было подмечено уже в [Powell 1937: 104].

[11] Идея божественного знания Протея подчеркнута еще и тем, что в соответствующем эпизоде «Одиссеи» дважды (4.379, 468) употреблена фраза «боги ведают все» (θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν). См.: [Lamberton 1989: 3].

[12] В этой связи представляются очень интересными соображения, высказанные в [Vandiver 2012: 149–155]. По мнению автора статьи, Протей Геродота воплощает собой систему ценностей, восходящих к гомеровскому понятию «гостеприимства» (ξενία).

гическая связь его имени с πρῶτος ‘первый’ в этом отношении оказывается чрезвычайно выигрышной, и потому характерно, что Геродот специально акцентирует тот факт, что называет царя Мемфиса его греческим именем: Τούτου δὲ ἐκδέξασθαι τὴν βασιληίην ἔλεγον ἄνδρα Μεμφίτην, τῷ κατὰ τὴν [τῶν] Ἑλλήνων γλῶσσαν οὔνομα Πρωτέα εἶναι (2.112.1–3)[13]. Если эту этимологию Геродот обнаружил уже у Гомера и специально подчеркнул и усилил ее в собственном повествовании, это еще одно подтверждение значимости гомеровской «предыстории» Протея. Более того, если Геродот сознательно соотносит своего египетского царя с гомеровским божеством, мы можем предположить определенное прочтение Геродотом соответствующего гомеровского эпизода — в духе аллегорезы или эвгемеристических толкований[14].

Здесь уместно вспомнить, что фигура Протея была одним из самых популярных объектов гомеровской аллегорезы, в рамках которой ее представляли символическим воплощением первичной материи, рождения и творения мира. Разумеется, все эти интерпретации сохранились в более поздних источниках[15], однако в момент самого возникновения подобной традиции удивительная история о божестве, способном бесконечно менять свой облик, в принципе так и напрашивалось на символическое и аллегорическое толкование. Этому толкованию как нельзя лучше способствовало и само имя Протея, которое, по словам схолиаста, «чрезвычайно подходит

[13] Поэтому кажутся излишними и натянутыми попытки обнаружить для этого имени какие бы то ни было египетские параллели. См.: [de Bakker 2012: 111, n. 14; Asheri et al. 2007: 322].

[14] Возможны и некоторые другие гомеровские аллюзии внутри данного рассказа у Геродота. По меткому замечанию И. де Йонг, «много было пролито чернил» [de Jong 2012: 138] по поводу финального эпизода пребывания Менелая в Египте, когда он, согласно Геродоту, воздал Протею злом за гостеприимство, принеся в жертву, дабы получить попутный ветер, двух египетских мальчиков. Вслед за многими комментаторами сама де Йонг рассматривает это действие как очевидное нарушение правил ξενία, столь важных для Протея, и пытается объяснить это странное злодейство тем, что Геродот таким способом выказывал свое отношение к расхожим предубеждениям греков, считавших ксенофобами как раз египтян. В свою очередь, А. Ллойд [Asheri et al. 2007: 325] полагает, что «данный эпизод в конечном счете восходит к “Одиссее” 4.351 слл.», хотя у Гомера никаких человеческих жертвоприношений нет. Тем не менее там несколько раз упоминается о том, что Менелаю препятствовали покинуть Египет неблагоприятные ветры, и он был должен принести жертвы, дабы боги заставили их перемениться (4.352, 478, 582). Мотив именно человеческого жертвоприношения мог быть навеян знаменитой историей о том, как брат Менелая Агамемнон принес в жертву свою дочь Ифигению, чтобы отплыть из Авлиды в Трою (это предположение было высказано в [Fehling 1971: 48]). Это вполне вероятно; однако и в самой 4-й песни «Одиссеи» есть мотивы, которые могли отозваться своеобразным «эхом» у Геродота. По совету дочери Протея Эйдотеи, Менелай заставляет того подчиниться обманом, спрятавшись под шкурами убитых (не Менелаем, а, по всей видимости, Эйдотеей) тюленей, которых Протей любил и о которых трогательно заботился. Так что тема предательства и убийства кого-то дорогого присутствует и в «Одиссее» (тем более что греки считали тюленей в некоторых отношений весьма схожими с людьми — см.: Аристотель. История животных 6.12).

[15] Ср. Heraclitus. Quaest. Hom. 64-67, Sextus Empiricus. Adv. Math. 9.5, Iamblichus. Comm. Math. 7.20–23, Proclus. Comm. in Remp. 1.112.126–130. См.: [Lamberton 1989: 226–227; Morgan 1999: 76–84].

для аллегории» (Sch. In Od. 4.384: τὸ δὲ Πρωτέως ὄνομα εἰς τὴν ἀλληγορίαν ἐπιτήδειον). Поэтому вряд ли может быть случайным то обстоятельство, что в платоновских диалогах, например, Протей — это обычная метафора для обозначения софиста (Эвтидем 288b-c, Ион 541e, Эвтифрон 51c-d)[16]. В свое время было высказано предположение, что устойчивая традиция представления Протея как своего рода мифологического идеала оратора и софиста могла возникнуть уже в V в. и именно на нее и опирался Платон (см.: [Richardson 2006: 84–85]). В таком случае «исторический» Протей Геродота, изображенный безошибочным мудрецом, тоже мог представлять собой вариацию на ту же тему, источником которой служили опять-таки гомеровский текст и этимология, в нем обыгрывавшаяся.

Интерес Геродота к этимологическому объяснению имен легко обнаруживается в его сочинении, и ученые не раз обращали на это внимание [Fowler 1996: 72–73; Harrison 1998: 37–38; 2002: 251–264; Thomas 2002: 278–281; Munson 2005: 36–56]. Обычно этимологические замечания связаны с наименованием различных этносов, земель или мест, чьи названия возводятся к именам легендарных предков или основателей: лидийцы получили свое название от некоего Лида (1.7.3), ликийцы от Лика (1.173.3), ионийцы от Иона (8.44), Пелопс дал свое имя земле и народам, которых он покорил (7.11), меды так названы по Медее (7.62); аналогичные образом объясняются и топонимы, например, Фера в 4.148, Фасос в 6.47 и т. п. Однако порой (как и в случае с Протеем) Геродот высказывает гораздо менее тривиальные соображения относительно отдельных слов и имен. Вероятно, наиболее ярким примером служит его объяснение слова «бог» (θεός), которое он приписывает пеласгам (2.52.4–5):

> Пеласги ‹…› называли их богами, поскольку они установили все вещи по порядку и управляли всеобщим распределением (Θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον).

Ряд комментаторов (см., например: [Thomas 2002: 279]) сравнили этот пассаж с обсуждением божественных имен в платоновском «Кратиле» (397c8–d6), где речь опять-таки идет о «правильности слов» (ὀρθοέπεια или ὀρθότης ὀνομάτων) в понимании Протагора и Продика. В этом диалоге Платон предлагает другую этимологическую интерпретацию слова «бог» — от греческого глагола θεῖν ‘бежать’:

> Я полагаю, что первые люди, населявшие Грецию, считали богами тех, в кого и до сих пор верят многие чужеземцы: солнце, луну, землю, звезды и небо. Они могли видеть, что те всегда движутся по своим путям и бегут, и потому назвали их «богами» от слова «бежать». А впоследствии, обретя знание и о прочих божествах, продолжа-

[16] Анализ этой метафоры см., например, в [McPherran 2003: 30–32; McCabe 2008].

> ли называть их тем же самым именем (φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους [τοὺς θεοὺς] ἡγεῖσθαι οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἅτε οὖν αὐτὰ ὁρῶντες πάντα ἀεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεῖν «θεοὺς» αὐτοὺς ἐπονομάσαι· ὕστερον δὲ κατανοοῦντες τοὺς ἄλλους πάντας ἤδη τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν)[17].

Однако в рассуждении, непосредственно предваряющем этот пассаж, похоже, содержится (как это иногда происходит в «Кратиле») еще одна, на сей раз скрытая, имплицитная этимология, и она как раз вполне созвучна версии Геродота:

> Нам надлежит искать правильные имена в том, что существует и рождено навечно. Тут надо было *устанавливать* имена с особым тщанием, и вероятно некоторые из них были *установлены* силой *божественной*, а не человеческой (εἰκὸς δὲ μάλιστα ἡμᾶς εὑρεῖν τὰ ὀρθῶς κείμενα περὶ τὰ ἀεὶ ὄντα καὶ πεφυκότα. ἐσπουδάσθαι γὰρ ἐνταῦθα μάλιστα πρέπει τὴν *θέσιν* τῶν ὀνομάτων· ἴσως δ' ἔνια αὐτῶν καὶ ὑπὸ *θειοτέρας* δυνάμεως ἢ τῆς τῶν ἀνθρώπων *ἐτέθη* — Кратил 397b7–c2).

Здесь «божественная» (θειοτέρα) сила, как кажется, вступает в этимологическое соотнесение с «установлением (θέσις) имен» и собственно с глаголом «устанавливать» (τίθημι), тем самым подразумевая и дополнительную интерпретацию слова «бог» (θεός). Более того, высказанная здесь мысль: истинное значение слов нужно искать, исследуя самые священные и древние имена богов, — до некоторой степени напоминает, на мой взгляд, известное высказывание Геродота в начале второй книги «Истории» (2.3.2): «Я не намерен излагать эти священные вещи, о которых слыхал, разве только их имена, так как считаю, что о них все люди в равной мере обладают знанием» (Τὰ μέν νυν θεῖα τῶν ἀπηγημάτων οἷα ἤκουον, οὐκ εἰμὶ πρόθυμος ἐξηγέεσθαι, ἔξω ἢ τὰ οὐνόματα αὐτῶν μοῦνον, νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν ἐπίστασθαι). Я согласен с Р. Томас [Thomas 2002: 280] в том, что греч. αὐτῶν в данном контексте относится не к «божественным вещам» (τὰ θεῖα), но к божественным «именам» (τὰ οὐνόματα), и Геродот выступает здесь вовсе не как скептик-софист, вроде Протагора или

[17] О значении этой этимологии в рамках всего диалога см.: [Sedley 2003: 103]. Впоследствии этимология вошла в грамматическую и лексикографическую традицию (см., например, Etymologicum Gudianum: Θεὸς, διὰ τοῦ θέειν ἤγουν τρέχειν καὶ προφθάνειν τὰ πάντα). Ее можно обнаружить во фрагменте, приписывавшемся философу Филолаю (B21DK), в котором говорится, что космос основан на двух изначальных принципах: «вечно бегущем, божественном, и вечно меняющемся, смертном» (τὸ δὲ ἐξ ἀμφοτέρων τούτων, τοῦ μὲν ἀεὶ *θέοντος θείου* τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γενατοῦ, κόσμος). Хотя все издатели единодушно относят этот фрагмент к разделу *spuria*, он все же явно свидетельствует (особенно в соотнесении с Платоном), что данная этимология использовалась как инструмент в философских дискуссиях о происхождении мира.

Горгия, сомневающегося в возможности людского знания о богах[18], но, напротив, утверждает, что главный и единственный источник подобного знания для людей — сами божественные имена. «Пеласгийское» название «богов» позволяет продемонстрировать, как это происходит.

Присутствие в «Кратиле» сразу двух этимологий для θεός подразумевает, что ко времени Платона это могло быть уже достаточно распространенной темой для обсуждения. Более того, было высказано предположение, что одним из защитников версии о связи θεός с глаголом τίθημι ‘ставить, устанавливать’ мог быть один из знатоков «правильности слов» Продик, поскольку данная этимология, возможно, присутствует в пересказе Ксенофонтом речи Продика «Геракл на перепутье»:

> Лучше я скажу тебе, как поистине устроены вещи в соответствии с тем, как их *установили боги* (ἀλλ’ ᾗπερ οἱ *θεοὶ* διέ*θεσαν* τὰ ὄντα διηγήσομαι μετ’ ἀληθείας — Воспоминания о Сократе 2.1.27) [Sansone 2004: 141, n. 77][19].

Если эта гипотеза верна, то подобная этимология могла играть свою роль в общих рассуждениях Продика о богах. Софиста порой именуют атеистом ([Mayhew 2011: xvii], следуя за [Henrichs 1976]); пожалуй, этот ярлык стоит использовать с осторожностью, по крайней мере потому, что он не считался таковым среди своих современников (см.: [Henrichs 1976: 21; Sansone 2004: 141–142]). Он стремился до некоторой степени рационализировать представления о божественном, утверждая, что древние обожествляли все, что приносило им пользу, а именно солнце, луну, реки и источники — подобно тому как египтяне полагали Нил своим богом (Πρόδικος δὲ ὁ Κεῖος ‘ἥλιον, φησί, καὶ σελήνην καὶ ποταμοὺς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ’ αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον’... — Секст Эмпирик. Против ученых 9.18 = B5, 12–14 DK). Содержание данного фрагмента очень напоминает уже приведенные выше рассуждения Сократа в платоновском «Кратиле», предваряющие этимологию θεός: и там и там говорится, что первые люди придавали сакральный ореол природным силам; и там и там в доказательство приводят обычаи варваров (у Секста более конкретно — египтян). И здесь вновь стоит вспомнить, что Геродот честь первого именования «богов» отдает пеласгам, которых он описывает довольно противоречиво. С одной стороны, в «Истории» 1.56–58 они предстают варварским племенем, но с другой, сама этимология греческого слова θεοί ‘боги’ предполагает, что они говорили на языке, близком греческому (и про

[18] Так полагал, например, В. Буркерт [Burkert 1985: 131].

[19] Разумеется, эта гипотеза зависит от того, насколько близок пересказ Ксенофонта к исходному тексту Продика (ср. критику точки зрения Д. Сансоне в [Gray 2006]). Однако в любом случае мы имеем еще одно подтверждение популярности этой этимологии в дискуссиях V–IV вв. до н. э.

них, действительно, говорится, что они слились с ионийцами и с теми, кто заселил Аттику). Я не стану подробно разбирать эту двойственную картину[20]; хотелось бы только подчеркнуть то обстоятельство, что у Геродота пеласги оказываются своеобразным смешением «первых людей, заселивших Грецию», и «варваров», ответственных за установление первых имен для богов у Продика и Платона. Интересно к тому же, что у Геродота теми, кто научил греков первым наименованиям отдельных богов, названы египтяне — еще один тезис, вызывающий недоумение у комментаторов[21]. Согласно Продику, египтяне тоже ответственны за первичное обожествление благотворных природных сил (вроде Нила), и греки следуют их примеру:

> …Потому хлеб стали считать Деметрой, вино — Дионисом, воду — Посейдоном, огонь — Гефестом, и так со всем, что приносит пользу (καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ πῦρ Ἥφαιστον καὶ ἄδη τῶν εὐχρηστούντων ἕκαστον — B5, 14–16 DK).

Если согласиться с тем, что Геродот и Продик одинаково трактовали внутренний смысл самого слова θεοί[22], эта параллель может прояснить и загадочный процесс получения греками божественных имен у египтян, о котором сообщает Геродот. Одним из возможных способов его понимания может быть не заимствование о т д е л ь н ы х и м е н как таковых, но передача самого п р и н ц и п а о б о з н а ч е н и я важнейших сил, существующих в мире, божественными именами[23].

Возвращаясь к «пеласгической» этимологии самого слова θεοί, можно предположить, что ее источником и для Продика, и для Геродота могла послужить собственно литературная традиция. Мы сталкиваемся с возможным соотнесением θεός–τίθημι уже у Гомера в часто повторяющемся формульном выражении «боги установили» (θεοὶ (ἔ)θέσαν, ср. Ил. 1.290, 9.637, Од. 11.274, 23.11). Следуя за Гомером, этому словесному сближению отда-

---

[20] См. подробное ее обсуждение в [McNeal 1985; Sourvinou-Inwood 2003: 132–144]; ср. также [Harrison 1998: 23–25; Thomas 2002: 119–120].

[21] «Почти все имена богов пришли в Грецию из Египта» (Σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα — История 2.50). «Успокоительный» итог общему замешательству ученых удачно подводит Т. Харрисон: «В конце концов, наверное, не стоит слишком сильно пытаться представить мнение Геродота законченным и непротиворечивым» [Harrison 1998: 28]. См. различные версии подробнее, например, в [Mikalson 2003: 171–178; Scullion 2006: 198–200, 206–207, n. 23].

[22] Кстати, интересно, что у Продика процесс обожествления описывается глаголом νομίζω ‘считать, полагать’ (ἐνόμισαν, νομισθῆναι); если этимология θεοί у Геродота имеет какое-то отношение к Продику, то показательным может быть и его отождествление «богов» с «распределением» (νομάς), производным от того же корня.

[23] Такая трактовка близка мнению, высказанному, например, в [Burkert 1985: 125–131; Scullion 2006: 199–200], с одним существенным уточнением: Геродот подразумевает не просто саму идею наименования «отдельных божественных личностей», но и особый принцип, положенный в основу такого наименования.

вали дань и трагики V в. до н. э.: ἔθέσαν θεοί (Эсхил. Персы 283), ἄκραντα γάρ μ’ *ἔθηκε* θεσπίζειν *θεός* (Еврипид. Александра, фр. 11.1), μακάριόν μέ τις *θεῶν* ἔμελλε *θήσειν*, εἰ τύχοιμι σῶν γάμων (Еврипид. Ифигения в Авлиде 1494–1405). Возможное этимологическое объяснение этой связи можно увидеть в гесиодовском пассаже из «Трудов и дней» 761–764, где описывается божественная Молва:

> φήμη γάρ τε κακὴ πέλεται κούφη μὲν ἀεῖραι
> ῥεῖα μάλ’, ἀργαλέη δὲ φέρειν, χαλεπὴ δ’ ἀποθέσθαι.
> φήμη δ’ οὔ τις πάμπαν ἀπόλλυται, ἥντινα πολλοὶ
> λαοὶ φημίξουσι· θεός νύ τίς ἐστι καὶ αὐτή
> (Молва может оказаться дурной — легко ее поднять, но трудно переносить, и тяжело от нее избавиться. Молва никогда не умирает совсем, если она на устах у многих, так что и она некий бог).

Как справедливо замечает в своем комментарии М. Вест, Молва здесь очевидным образом персонифицируется как божество[24]. Фраза «не умирает совсем» (οὔ τις πάμπαν ἀπόλλυται) становится своего рода парафразой «бессмертия», и тем самым конечный вывод: «так что и она некое божество» — как бы вытекает из предыдущего утверждения. В таком случае θεός в последней строке особо маркировано и может быть соотнесено с ἀπο-θέσθαι в ст. 762: Молва — богиня (θεός) постольку, поскольку от нее трудно «избавиться» (буквально «от-ставить», ἀπο-θέσθαι, от τίθημι).

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

В заключение я хотел бы остановиться на еще одном, тоже широко известном примере того, как Геродот использует поэтическую цитату. Речь идет о его ссылке на Пиндара (фр. 169a SM): Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς («Закон — владыка всего») в «Истории» 3.38. Эта фраза становится конечным выводом из истории о царе Дарии, который тщетно попытался подкупить индийцев и греков, дабы те изменили своим традициям похоронного обряда (индийцы съедали своих покойников, а греки их хоронили). Представители обоих народов с ужасом и негодованием отвергли предложение «поменяться» ритуалами. Тем самым, по мнению части комментаторов, Геродот предстает в этом рассказе неким культурным релятивистом, в духе софистов (см.: [Burkert 1990: 22–23; Thomas 2002: 125–126]), а слово νόμος в данном контексте подразумевает конкретный «обычай», присущий тому или иному народу. Однако целый ряд исследователей решительно противятся такой интерпретации, утверждая, что она превратно представ-

[24] «Новая богиня рождается по ходу авторской мысли» [West 1996: 345].

ляет мировоззрение Геродота, и считают, что следует отделять специфические практики отдельных народов от всеобщего трансцендентного «закона» природы и справедливости, который имеет в виду историк, цитируя Пиндара[25]. Поборники такой трактовки полагают, что цитата эта служит комментарием не столько к анекдоту о Дарии, сколько к непосредственно предшествующему ему рассказу о зверствах Камбиза, преступавшего все законы и обычаи разных народов. Его безумие должно было быть наказано, и в этом и состоит власть верховного «закона».

Помимо стремления избавить Геродота от ярлыка «релятивиста», защитники этой точки зрения утверждают, что такое понимание — единственный способ объяснить, почему в качестве подтверждения своего взгляда историк ссылается на Пиндара. И в самом деле, те, кто считают, что Геродот хочет подчеркнуть культурные различия разных народов и не говорит о каком-то всеобщем законе, человеческом или божественном, вынуждены признать, что Геродот «действительно, придает фразе "*Nomos* есть царь над всем" смысл, отличный от пиндаровского» [Thomas 2002: 125][26].

Что касается самого фрагмента Пиндара, то он также является предметом долгой дискуссии. Он реконструируется на основании папирусных фрагментов и цитат, сохранившихся у Платона и Элия Аристида, и содержит рассказ о двух подвигах Геракла: похищении коров Гериона и коней Диомеда[27]. Интересующая нас и не раз цитировавшаяся в античности фраза стоит в самом начале текста:

> Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς
> θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
> ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον
> ὑπερτάτᾳ χειρί. τεκμαίρομαι
> ἔργοισιν Ἡρακλέος·
> (Закон (или обычай) царь всего, смертного и бессмертного. Он влечет к справедливости вышней рукой даже самого сильного. В пример приведу деяния Геракла…).

Из-за фрагментарности дошедшего до нас текста общий смысл оды восстановить довольно трудно; был предложен целый ряд различных интерпретаций. В современной научной литературе утвердилась точка зрения, согласно которой действия Геракла приводятся как пример грубого насилия, которое, тем не менее, каким-то образом оправдывается с помощью

---

[25] Такое мнение высказано, например, в [Humphreys 1987: 212–214; Provencal 2015: 49–53].

[26] Ср.: «Геродота здесь не интересует подлинное значение пиндаровского текста; он вырывает фразу из контекста и цитирует в качества некого броского лозунга в своих собственных целях, заключающихся в этическом и этническом сопоставлении» [Asheri et al. 2007: 437].

[27] См. реконструкцию с подробным обсуждением текста и его содержания в [Ostwald 1965].

идеи νόμος. Тем самым она так или иначе подразумевает некий высший принцип, управляющий миром в целом и человеческими взаимоотношениями[28]. Таким образом, если согласиться с этим подходом и полагать, что Геродот должен сохранять исходный смысл пиндаровской цитаты, речь в «Истории» и впрямь скорее всего должна идти о каком-то общем законе природы и общества[29].

Тем не менее трудно отрицать, что в повествовании Геродота νόμος подразумевает представление о различиях отдельных народов. Рассказ о Дарии предваряется общим утверждением:

> Если бы кто-то предложил всем людям выбрать наилучшие из всех законов, поразмыслив, каждый народ выбрал бы свои, поскольку каждый убежден, что его закон наилучший (Εἰ γάρ τις προθείη πᾶσι ἀνθρώποισι ἐκλέξασθαι κελεύων νόμους τοὺς καλλίστους ἐκ τῶν πάντων νόμων, διασκεψάμενοι ἂν ἑλοίατο ἕκαστοι τοὺς ἑωυτῶν· οὕτω νομίζουσι πολλόν τι καλλίστους τοὺς ἑωυτῶν νόμους ἕκαστοι εἶναι — 3.38.3–7).

Поведение индийцев и греков становится иллюстрацией этого общего правила:

> Можно привести много примеров в доказательство того, что все люди придерживаются подобного мнения о своих законах, среди прочего вот этот… (Ὡς δὲ οὕτω νενομίκασι τὰ περὶ τοὺς νόμους οἱ πάντες ἄνθρωποι, πολλοῖσί τε καὶ ἄλλοισι τεκμηρίοισι πάρεστι σταθμώσασθαι, ἐν δὲ δὴ καὶ τῷδε — 3.38.8–1).

Показательно, что в данном месте Геродот использует то же самое слово для «примера» (τεκμήριον), которым обозначил свое подтверждение правильности максимы Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς и Пиндар (τεκμαίρομαι ἔργοισιν Ἡρακλέος). Эта параллель свидетельствует, на мой взгляд, что Геродот держал в памяти не просто отдельную фразу, но и весь контекст, в котором она употреблена в конкретной оде Пиндара. Более того, этот контекст можно распространить и шире, если сравнить только что приведенное замечание Геродота «каждый народ выбрал бы свои законы, по-

---

[28] Само понятие при этом трактуется по-разному: или как верховная воля Зевса [Lloyd-Jones 1972: 56], или как более абстрактная «сверхсила, действующая незаметно и управляющая всей Вселенной» [Payne 2006: 164]. При этом некоторые исследователи полагают, что Геракл не преступает рамки «закона», но, напротив, служит его истинным воплощением, поскольку νόμος «иногда, по крайней мере, оставляет за собой право прибегать к крайнему насилию и выходить за рамки обычной справедливости» [Kyriakou 2002: 206].

[29] Это оказывается справедливым и применительно к еще одному случаю, где мы сталкиваемся с той же цитатой из Пиндара. В платоновском «Горгии» Калликл ссылается на эту строку в качестве доказательства, что в мире существует некий верховный принцип «права сильного». И хотя Калликл ставит на место пиндаровского νόμος ‘закон природы’ «νόμος τῆς φύσεως, выражение, которое он только что сам изобрел» [Grote 1994: 25], он, безусловно, полагает, что у Пиндара речь идет об универсальном законе мироустройства.

скольку каждый убежден, что его закон наилучший» с еще одним фрагментом Пиндара (215a 2-3 SM): «Разные у разных людей обычаи, и каждый хвалит свою справедливость» (ἄλλα δ' ἄλλοισιν νόμιμα, σφετέραν δ' αἰνεῖ δίκαν ἀνδρῶν ἕκαστος).

Этот фрагмент в большинстве случаев противопоставляется фрагменту 169a, поскольку содержит как раз «релятивистское представление» о νόμος [Rutherford 2001: 388]. Если его (крайне редко) и сравнивают с Геродотом, то лишь для того, чтобы подчеркнуть, что Пиндар в принципе мог использовать понятие νόμος по отношению к людским обычаям и верованиям [Payne 2006: 179, n. 46]. Однако учитывая, что глава 3.38 «Истории» и так окрашена в пиндаровские «цвета»[30], можно предположить, что и в данном случае мы имеем дело со скрытым цитированием другого произведения того же автора (фр. 215a), которое Геродот соединяет с прямой цитатой из фр. 169a. Если это так, то здесь мы имеем дело с примерно тем же механизмом, который мы уже прослеживали в трех цитатах из Гомера о пребывании Елены в Египте: Геродот стремится показать внутреннюю непротиворечивость сказанного поэтом в целом. Он соединяет два пиндаровских пассажа, в которых говорится о νόμος; изначально они могли выражать противоположные идеи[31], но Геродот сводит их вместе, чтобы доказать свой собственный тезис.

Если эта интерпретация верна, тогда «релятивистская» интерпретация «Истории» 3.38 справедлива, но с одним существенным уточнением. Геродот не вырывает Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς из его исходного пиндаровского контекста; он, возможно, меняет смысл фразы, сопоставив его с еще одним утверждением того же поэта, следуя при этом все тому же принципу внутренней «согласованности», который он ранее применял к Гомеру (а софист Протагор — к Симониду)[32]. Пиндар, по всей видимости, не вкладывал во фразу из фр. 169a релятивистское значение «обычая» — но Геродот вкладывает и перетолковывает Пиндара, но с помощью самого Пиндара.

Существует и вероятность того, что в своей интерпретации νόμος Геродот учитывал и его этимологическое значение. Будучи производным от

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

[31] Следует, конечно, учитывать, что во фр. 215a употреблено νόμιμα, а не νόμος. Ср. однако, о возможности связи νόμος у Пиндара (в том числе и во фр. 169a) с «человеческими убеждениями и оценками» в [Crotty 1982: 106].

[32] На это можно возразить, что в «Протагоре» Платона речь идет об одном и том же стихотворении, а здесь мы, безусловно, имеем дело с фрагментами двух разных произведений. Однако сопоставление Геродотом в его египетском *логосе* контекстов, взятых как из «Илиады», так и из «Одиссеи», свидетельствует о том, что он стремился принять во внимание «все», что сказал тот или иной поэт по интересующему его поводу. Интересно, что такой же метод впоследствии применит к интерпретации все того же пиндаровского фрагмента Элий Аристид (4.45), который, сравнивая фр. 169a с фр. 81, приходит к убеждению, что Пиндар сочувствовал «обиженному» Гераклом Гериону. См.: [Demos 1994: 96–97].

глагола νέμω ‘разделять, наделять’, νόμος мог подразумевать и идею «распределения» обычаев между различными народами. Ее можно уловить во фразеологии процитированного пассажа: «*каждый* народ предпочтет свои собственные законы», «*каждый* считает свой закон наилучшим» (ἑλοίατο *ἕκαστοι* τοὺς ἑωυτῶν· οὕτω νομίζουσι πολλόν τι καλλίστους τοὺς ἑωυτῶν νόμους *ἕκαστοι* εἶναι), при том что в 3.38 пять раз повторяется и само слово νόμος, а также его производные (νομίζουσι, νενομίκασι, νενόμισται). Возникает впечатление, что на протяжении всей главы мы имеем дело с повторяющейся *figura etymologica* (ср. νομίζουσι ‹…› τοὺς νόμους — 3.38.6), которая привлекает дополнительное внимание к внутренней форме самого слова «закон/обычай»[33].

Таким образом, оказывается, что в своих наблюдениях над языком и литературой Геродот действительно достаточно близок софистам. Однако такая характеристика, пожалуй, чересчур узка. В V в. до н. э. идея внутреннего единства поэтического текста, представление об этимологии как о важнейшем инструменте, помогающем правильно истолковать поэтический контекст, разделялись, похоже, не только Протагором и Продиком, но и философом Демокритом и историком Геродотом. Они не столько заимствовали друг у друга, сколько вместе в ходе постоянной, прямой и непрямой, дискуссии (между собой и с поэтами прошлого и настоящего) начинали формировать ту традицию литературной критики и комментария, которую впоследствии закрепят и формализуют грамматики и филологи позднейшего времени.

Литература

Гринцер 2013 — *Гринцер Н. П.* Платоновская этимология и софистическая теория языка // Платоновский сборник. Т. 2. М.; СПб.: РГГУ–РХГА, 2013. С. 53–83.

Гринцер 2016 — *Гринцер Н. П.* Литературная критика в V в. до н. э.: софисты и Демокрит // Вестник древней истории (в печати).

Asheri et al. 2007 — *Asheri D., Lloyd A., Corcella A*. A commentary on Herodotus Books I–IV. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.

Austin 1994 — *Austin N*. Helen of Troy and her shameless phantom. Ithaca: Cornell Univ. Press, 1994.

Burkert 1985 — *Burkert W*. Herodot über den Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem // Museum Helveticum. Bd. 42. 1985. S. 121–132.

Burkert 1990 — *Burkert W.* Herodot als Historiker fremder Religionen // Hérodote et les peuples non grecs: neuf exposés suivi de discussions / Sous dir. G. Nenci, O. Reverdin. Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt, 1990. P. 1–32.

Crotty 1982 — *Crotty K*. Song and action: The victory odes of Pindar. Baltimore: John Hopkins Univ. Press, 1982.

de Bakker 2012 — *de Bakker M*. Herodotus’ Proteus: Myth, history, enquiry and storytelling // Myth, truth and narrative in Herodotus / Ed. by E. Baragwanath, M. de Bakker. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012. P. 107–126.

[33] Надо заметить, некоторые комментаторы полагают, что этимологическое значение νόμος было релевантно и для Пиндара. Ср. [Demos 1994: 99].

de Jong 2012 — *de Jong I.* The Helen logos and Herodotus' fingerprint // Myth, truth and narrative in Herodotus / Ed. by E. Baragwanath, M. de Bakker. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012. P. 127–142.

Demos 1994 — *Demos M.* Callicles' quotation of Pindar in the *Gorgias* // Harvard Studies in Classical Philology. Vol. 96. 1994. P. 85–107.

Fehling 1971 — *Fehling D.* Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots. Berlin; New York: De Gruyter, 1971.

Ford 2002 — *Ford A.* The origins of criticism: Literary culture and poetic theory in classical Greece. Princeton: Princeton Univ. Press, 2002.

Fowler 1996 — *Fowler R.* Herodotus and his contemporaries // Journal of Hellenic Studies. Vol. 116. P. 62–87.

Gray 2006 — *Gray V.* The linguistic philosophies of Prodicus in Xenophon's 'Choice of Heracles'? // Classical Quarterly. Vol. 56. No. 2. 2006. P. 426–435.

Graziosi 2002 — *Graziosi B.* Inventing Homer. The early reception of epic. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002.

Griffin 2006 — *Griffin J.* Herodotus and tragedy // The Cambridge Companion to Herodotus / Ed. by C. Dewald, J. Marincola. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. P. 46–59.

Grote 1994 — *Grote D.* Callicles' use of Pindar's Νόμος βασιλεύς: *Gorgias* 484B // Classical Journal. Vol. 90. No. 1. P. 21–31.

Harrison 1998 — *Harrison Th.* Herodotus' conception of foreign languages // Histos. Vol. 2. 1998. P. 1–45.

Harrison 2002 — *Harrison Th.* Divinity and history. The religion of Herodotus. Oxford; New York: Clarendon Press, 2002.

Henrichs 1976 — *Henrichs A.* The atheism of Prodicus // Cronache Ercolanesi. Vol. 6. 1976. P. 15–21.

Humphreys 1987 — *Humphreys S.* Law, custom and culture in Herodotus // Arethusa. Vol. 20. No. 1–2. P. 211–220.

Hunter 2014 — *Hunter R.* Hesiodic voices: Studies in the ancient reception of Hesiod's Works and Days. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press, 2014.

Kyriakou 2002 — *Kyriakou P.* The violence of nomos in Pindar fr. 169a // Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici. Vol. 48. 2002. P. 195–206.

Lamberton 1989 — *Lamberton R.* Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press, 1989.

Lloyd-Jones 1972 — *Lloyd-Jones H.* Pindar Fr. 169 // Harvard Studies in Classical Philology. Vol. 76. 1972. P. 45–56.

Marincola 2006 — *Marincola J.* Herodotus and the poetry of the past // The Cambridge Companion to Herodotus / Ed. by C. Dewald, J. Marincola. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. P. 13–28.

Mayhew 2011 — *Mayhew R.* Prodicus the Sophist. Texts, translations, and commentary. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.

McCabe 2008 — *McCabe M. M.* Protean Socrates: Mythical figures in the *Euthydemus* // Ancient philosophy of the self / Ed. by P. Remes, J. Sihvola. Dordrecht; London: Springer, 2008. P. 109–123.

McNeal 1985 — *McNeal R.* How did Pelasgians become Hellenes? Herodotus 1.56–58 // Illinois Classical Studies. Vol. 10. No. 1. 1985. P. 11–21.

McPherran 2003 — *McPherran M*. The aporetic interlude and fifth *elenchos* of Plato's *Euthyphro* // Oxford Studies in Ancient Philosophy. Vol. 25. P. 1–37.

Mikalson 2003 — *Mikalson J.* Herodotus and religion in the Persian Wars. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press, 2003.

Morgan 1999 — *Morgan L*. Patterns of redemption in Virgil's Georgics. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999.

Munson 2005 — *Munson R. V*. Black doves speak: Herodotus and the languages of barbarians. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies, 2005.

Ostwald 1965 — *Ostwald M.* Pindar, nomos, and Heracles: (Pindar, frg. 169 [Snell 2]+POxy. No. 2450, frg. I) // Harvard Studies in Classical Philology. Vol. 69. 1965. P. 109–138.

Payne 2006 — *Payne M.* On being vatic: Pindar, pragmatism, and historicism // The American Journal of Philology. Vol. 127. No. 2. P. 159–184.

Pelling 2006 — *Pelling Ch.* Homer and Herodotus // Epic interactions: Perspectives on Homer, Virgil, and the epic tradition / Ed. by M. Clarke, B. Currie, R. Lyne. Oxford: Oxford Univ. Press, 2006. P. 75–104.

Powell 1937 — *Powell J. E.* Puns in Herodotus // Classical Review. Vol. 51. 1937. P. 103–105.

Provencal 2015 — *Provencal V*. Sophist kings: Persians as other in Herodotus. London; New York: Bloomsbury Academic, 2015.

Raaflaub 2002 — *Raaflaub K.* Philosophy, science, politics: Herodotus and the intellectual trends of his time // Brill's Companion to Herodotus / Ed. by E. Bakker, I. de Jong, H. von Wees. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. P. 149–186.

Richardson 2006 — *Richardson N.* Homeric professors in the age of the Sophists // Oxford readings in ancient literary criticism / Ed. by A. Laird. Oxford: Oxford Univ. Press, 2006. P. 62–86. (Originally published in: Proceedings of Cambridge Philological Society. Vol. 21. 1975. P. 65–81).

Rutherford 2001 — *Rutherford I.* Pindar's Paeans. A reading of the fragments with a survey of the genre. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.

Sansone 2004 — *Sansone D*. Heracles at the Y // Journal of Hellenic Studies. Vol. 124. 2004. P. 125–142.

Scullion, S. (2006). Herodotus and Greek religion // The Cambridge Companion to Herodotus / Ed. by C. Dewald, J. Marincola. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. P. 192–208.

Sedley 2003 — *Sedley D*. Plato's Cratylus. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003.

Sourvinou-Inwood 2003 — *Sourvinou-Inwood Ch.* Herodotus (and others) on Pelasgians: Some perceptions of ethnicity // Herodotus and his world: Essays from a conference in memory of George Forrest / Ed. by P. Derow, R. Parker. Oxford: Oxford Univ. Press, 2003. P. 103–145.

Taylor 1999 — The atomists, Leucippus and Democritus. Fragments. A text and translation with a commentary / Ed. by Ch. Taylor. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1999.

Thomas 2002 — *Thomas R*. Herodotus in context: Ethnography, science, and the art of persuasion. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press, 2002.

Thomas 2006 — *Thomas R*. The intellectual milieu of Herodotus // The Cambridge Companion to Herodotus / Ed. by C. Dewald, J. Marincola. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. P. 60–75.

Vandiver 2012 — *Vandiver E*. 'Strangers are from Zeus': Homeric *xenia* at the courts of Proteus and Croesus // Myth, truth and narrative in Herodotus / Ed. by E. Baragwanath, M. de Bakker. Oxford: Oxford Univ. Press, 2012. P. 143–166.

West 1996 — *Hesiod*. Works and Days / Ed. and comment. by M. L. West. Oxford: Clarendon Press, 1996. (Originally published in 1978).

Herodotus as a literary critic

Grintser, Nikolai P.
Doctor of Science in Philology, Director, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Russia, 119571, Moscow, Prospect Vernadskogo, 82
Tel.: + 7 (499) 956-96-47
E-mail: grintser@mail.ru

Abstract. The author analyses a number of passages in Herodotus' *History* containing direct quotations from or allusions to various literary texts. The way Herodotus treats them helps to reveal his general views on literature and language and to contrast them with the ideas of his contemporaries, Democritus and the Sophists. The paper demonstrates that the historian was deeply involved in contemporary intellectual disputes on poetry and on language as such, and shared with the Sophists the idea of internal coherence and consistency as the primary requirement for a literary piece. Moreover, in some instances one can find traces of Herodotus' commenting on particular episodes and poetic lines taken from Homer and Pindar. For example, a new interpretation is suggested concerning the sense Herodotus implied into the famous Pindaric verse: "Law is the king of all".

Keywords: Herodotus, Homer, Pindar, Hesiod, the Sophists, literary criticism, commentary, religion, law, etymology.

References

Asheri, D., Lloyd, A., Corcella, A. (2007). *A commentary on Herodotus Books I–IV*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Austin, N. (1994). *Helen of Troy and her shameless phantom.* Ithaca: Cornell Univ. Press.

Burkert, W. (1985). Herodot über den Namen der Götter. Polytheismus als historisches Problem. *Museum Helveticum, 42*, 121–132. (In German).

Burkert, W. (1990). Herodot als Historiker fremder Religionen. In G. Nenci, O. Reverdin (Eds.). *Hérodote et les peuples non grecs: neuf exposés suivi de discussions*, 1–32. Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt. (In German).

Crotty, K. (1982). *Song and action: The Victory Odes of Pindar*. Baltimore: John Hopkins Univ. Press.

de Bakker, M. (2012). Herodotus' Proteus: Myth, history, enquiry and storytelling. In E. Baragwanath, M. de Bakker (Eds.). *Myth, truth and narrative in Herodotus*, 107–126. Oxford: Oxford Univ. Press.

de Jong, I. (2012). The Helen *logos* and Herodotus' fingerprint. In E. Baragwanath, M. de Bakker (Eds.). *Myth, truth and narrative in Herodotus*, 127–142. Oxford: Oxford Univ. Press.

Demos, M. (1994). Callicles' quotation of Pindar in the *Gorgias*. *Harvard Studies in Classical Philology, 96*, 85–107.

Fehling, D. (1971). *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*. Berlin; New York: De Gruyter. (In German).

Ford, A. (2002). *The origins of criticism: Literary culture and poetic theory in classical Greece*. Princeton: Princeton Univ. Press.

Fowler, R. (1996). Herodotus and his contemporaries. *Journal of Hellenic Studies, 116*, 62–87.

Gray, V. (2006). The linguistic philosophies of Prodicus in Xenophon's 'Choice of Heracles'? *Classical Quarterly, 56*(2), 426–435.

Graziosi, B. (2002). *Inventing Homer. The early reception of epic*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Griffin, J. (2006). Herodotus and tragedy. In C. Dewald, J. Marincola (Eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*, 46–59. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Grintser, N. P. (2013). Platonovskaia etimologiia i sofisticheskaia teoriia iazyka [Platonic etymology and the Sophistic theory of language]. In *Platonovskii sbornik* (Vol. 2), 53–83. Moscow; St. Petersburg: RGGU–RHGA. (In Russian).

Grintser, N. P. (2016). Literaturnaia kritika v V v. do n. e.: sofisty i Demokrit [Literary criticism in the Vth century BC: the Sophists and Democritus]. *Vestnik drevnei istorii* [Journal of Ancient History] (forthcoming). (In Russian).

Grote, D. (1994). Callicles' use of Pindar's Νόμος βασιλεύς: *Gorgias* 484B. *Classical Journal, 90*(1), 21–31.

Harrison, Th. (1998). Herodotus' conception of foreign languages. *Histos, 2*, 1–45.

Harrison, Th. (2002). *Divinity and history. The religion of Herodotus*. Oxford; New York: Clarendon Press.

Henrichs, A. (1976). The atheism of Prodicus. *Cronache Ercolanesi, 6*, 15–21.

Humphreys, S. (1987). Law, custom and culture in Herodotus. *Arethusa, 20*(1–2), 211–220.

Hunter, R. (2014). *Hesiodic voices: Studies in the ancient reception of Hesiod's Works and Days*. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press.

Kyriakou, P. (2002). The violence of nomos in Pindar fr. 169a. *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici, 48*, 195–206.

Lamberton, R. (1989). *Homer the theologian. Neoplatonist allegorical reading and the growth of the epic tradition*. Berkeley; Los Angeles: Univ. of California Press.

Lloyd-Jones, H. (1972). Pindar Fr. 169. *Harvard Studies in Classical Philology, 76*, 45–56.

Marincola, J. (2006). Herodotus and the poetry of the past. In C. Dewald, J. Marincola (Eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*, 13–28. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Mayhew, R. (2011). *Prodicus the Sophist. Texts, translations, and commentary*. Oxford: Oxford Univ. Press.

McCabe, M. M. (2008). Protean Socrates: Mythical figures in the *Euthydemus*. In P. Remes, J. Sihvola (Eds.). *Ancient philosophy of the self*, 109–123. Dordrecht; London: Springer.

McNeal, R. (1985). How did Pelasgians become Hellenes? Herodotus 1.56–58. *Illinois Classical Studies, 10*(1), 11–21.

McPherran, M. (2003). The aporetic interlude and fifth *elenchos* of Plato's *Euthyphro*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy, 25*, 1–37.

Mikalson, J. (2003). *Herodotus and religion in the Persian Wars.* Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press.

Morgan, L. (1999). *Patterns of redemption in Virgil's Georgics.* Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Munson, R. V. (2005). *Black doves speak: Herodotus and the languages of barbarians*. Washington, D.C.: Center for Hellenic Studies.

Ostwald, M. (1965). Pindar, nomos, and Heracles: (Pindar, frg. 169 [Snell 2]+POxy. No. 2450, frg. I). *Harvard Studies in Classical Philology, 69*, 109–138.

Payne, M. (2006). On being vatic: Pindar, pragmatism, and historicism. *The American Journal of Philology, 127*(2), 159–184.

Pelling, Ch. (2006). Homer and Herodotus. In M. Clarke, B. Currie, R. Lyne (Eds.). *Epic interactions: Perspectives on Homer, Virgil, and the epic tradition*, 75–104. Oxford: Oxford Univ. Press.

Powell, J. E. (1937). Puns in Herodotus. *Classical Review, 51*, 103–105.

Provencal, V. (2015). *Sophist kings: Persians as other in Herodotus*. London; New York: Bloomsbury Academic.

Raaflaub, K. (2002). Philosophy, science, politics: Herodotus and the intellectual trends of his time. In E. Bakker, I. de Jong, H. von Wees (Eds.). *Brill's Companion to Herodotus*, 149–186. Leiden; Boston; Köln; Brill.

Richardson, N. (2006). Homeric professors in the age of the Sophists. In A. Laird (Ed.). *Oxford readings in ancient literary criticism*, 62–86. Oxford: Oxford Univ. Press. (Originally published in 1975: *Proceedings of Cambridge Philological Society, 21*, 65–81).

Rutherford, I. (2001). *Pindar's Paeans. A reading of the fragments with a survey of the genre*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Sansone, D. (2004). Heracles at the Y. *Journal of Hellenic Studies, 124*, 125–142.

Scullion, S. (2006). Herodotus and Greek religion. In C. Dewald, J. Marincola (Eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*, 192–208. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Sedley, D. (2003). *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Sourvinou-Inwood Ch. (2003). Herodotus (and others) on Pelasgians: Some perceptions of ethnicity. In. P. Derow, R. Parker (Eds.). *Herodotus and his world: Essays from a conference in memory of George Forrest*, 103–145. Oxford: Oxford Univ. Press.

Taylor, Ch. (Ed.) (1999). *The atomists, Leucippus and Democritus. Fragments. A text and translation with a commentary.* Toronto: Univ. of Toronto Press.

Thomas, R. (2002). *Herodotus in context: Ethnography, science, and the art of persuasion*. Cambridge; New York: Cambridge Univ. Press.

Thomas, R. (2006). The intellectual milieu of Herodotus. In C. Dewald, J. Marincola (Eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*, 60–75. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Vandiver, E. (2012). 'Strangers are from Zeus': Homeric *xenia* at the courts of Proteus and Croesus. In E. Baragwanath, M. de Bakker (Eds.). *Myth, truth and narrative in Herodotus*, 143–166. Oxford: Oxford Univ. Press.

West, M. L. (Ed. and Comment.) (1996). *Hesiod. Works and Days*. Oxford: Clarendon Press. (Originally published in 1978).

Grintser, N. P. (2016). Herodotus as a literary critic. *Shagi / Steps, 2*(2–3), 95–118