

Между влечением и эмоцией, или почему у животных нет и не может быть *эроса*

Констан Д.

Аннотация: в античной культуре тема *эроса* была чрезвычайно распространена; она рассматривалась в очень широком спектре явлений – от наблюдений за природными (животными, физическими) аспектами влечения до поэтизации любви в художественной литературе (и шире – в искусстве) и размышлений о метафизическом характере страстей в философии.

Ключевые слова: *эрос*, филия, эстетика, страсть, любовь, секс

перевод и комментарии: Н.Н. Мурзин

Вопрос, который я хочу здесь поставить, следующий: что такое *эрос*? Конечно, благодаря многочисленным исследованиям мы знаем о нем достаточно. Нам известны, например, его симптомы: пересохший рот, отнявшийся язык, ощущение, что поджариваешься на медленном огне, звон в ушах, туман в глазах, и так далее; описание Сафо, относящееся именно к *эросу*, а не к ревности, стало матричным для всей греческой и римской литературыⁱ. Мы также знаем, пусть и в общих чертах, что его стимулирует: это красота, которая проникает в душу через глаза; как говорит Аристотель, начало *эроса* (или, точнее, *to eran*) – это удовольствие от созерцания («Никомахова этика» 1167a3-4; 1171b29-31)ⁱⁱ. Субъект *эроса*, как правило, взрослый мужчина (особенно это верно для классической литературы), хотя женщины тоже могут испытывать его; типичный же его объект – женщины и девушки, либо молодые люди – и в самом деле, когда речь идет о женщине, охваченной *эросом*, он у нее обычно бывает обращен на юношу или скорее на мужчину изящного и привлекательного, как Парис в «Илиаде», нежели на более традиционную, мрачную и сильную фигуруⁱⁱⁱ. *Эрос* часто воспринимается как нечто опасное, поскольку он чрезвычайно интенсивен и с легкостью приводит к крайностям и излишествам (Платон «Законы» 837A6-9). Также он предстает как нечто трансгрессивное, переступающее границы без оглядки на закон или обычай, поскольку объектом его фиксации могут выступать чужаки, или те, брак с кем по каким-либо причинам непозволителен (мотив, распространенный в эпоху новой комедии), а порой и члены семьи, что придает ему характер инцеста^{iv}. Все это по большей части правда (хотя имеются и тут исключения из правила), и нам это все хорошо известно. Но что такое *эрос*? Я имею в виду: это что – некое побуждение к продолжению рода, как потребность в сексе? Аппетит, как при желании насыщения? Инстинктивная ли это вещь, или скорее эмоция, как Аристотелевы *pathē*, страсти, нечто специфически присущее только человеку – и если так, то почему? Что тогда мешает другим животным испытывать эротическое влечение, переживание, как верили древние греки, и действительно ли другие животные неспособны на это?^v

В классический период в Греции было в ходу множество слов и понятий, обозначающих любовь и связанных с любовью, от *ta aphrodisia* («любви» в ограниченном смысле любовных удовольствий, утех) до *erithumia*, *himeros*, *pothos*, *storge*, *philia* и *eros*¹, не говоря уже о многих других, которые я не упомянул (*agape* – это уже постклассический феномен, хотя само слово *agapan* встречается и раньше). Хотя эти термины не взаимозаменяемы, их значение часто зависит от контекста, и два или даже больше из их числа могут восприниматься как эквиваленты. Так, в одном месте платоновского «Лисида» Сократ подтверждает, что «и в любви (*eros*), и в дружбе (*philia*), и в вожделинии (*erithumia*) мы ищем и находим в другом нечто нам родственное, свое» (221 E3-4), очевидно употребляя все три термина как синонимы^{vi}. Конечно, у Платона свой особый взгляд на эрос, и мне кажется, что здесь он готовит почву для анализа эроса как трансцендентного влечения – идеи, развитие которой мы видим в «Пире»^{vii}. Но если мы не будем полагаться в этом вопросе на Платона – чьи еще исследования столь же глубоки и обширны, кто еще мог бы нам помочь пролить свет на специфическую природу эроса? Аристотель мало говорит об эросе^{viii}. Эпикур полагал, что мудрого не достойно влюбляться (*erasthesesthai*) и что секс (*sunousia*) никогда никого ни к чему хорошему не приводил (Диоген Лаэртский, 10. 118 = фр. 574); и хотя ранние стоики, по видимости, одобряли близкие отношения как фундамент гражданской солидарности, до нас дошло ничтожно малое количество фрагментов их трудов на эту тему. Зенон, например, считал (Диоген Лаэртский, 7.113), что серьезным и добродетельным людям не подобает испытывать желание, и определял последнее как «попытку заводить друзей (*philopoia*) на основании видимой красоты». Стоик Андроник² в своем труде «О страстях» (*Peri pathon*)³ подводит эрос как страсть под категорию вожделиния (*erithumia*) или желания, и предлагает для нее три различных определения: 1) это желание телесного соединения, соития; 2) желание дружбы; и 3) такая форма служения богам, которая подразумевает стремление окружить себя красивыми юношами – согласно все тому же принципу «обзаводись друзьями на основании их красоты» (также Андроник достаточно педантично определяет «гимерос» как «желание общества отсутствующего друга», а «потос» как «эротическое желание, испытываемое в отношении отсутствующего»). Первому из трех определений эроса могут удовлетворять и животные, в то время как второе и третье составляют уже исконно человеческие свойства. Но я не думаю, что что-либо из этого как-то особенно помогает нам в прояснении оснований для постановки проблемы эроса как проблемы психологической – при допущении, конечно, что греки воспринимали ее в таком качестве, хотя бы имплицитно^{ix}.

Один из способов проникнуть в греческое мироощущение – это понять, как я указывал выше, воображали ли они какие-то свойства и качества присущими

¹ «Эпитумия» означает вожделиние; «гимерос» (или «гимер») – любовное желание; «потос» – воплощение тоски по отсутствующему объекту страстного влечения; «сторге» – родственная, семейная любовь; «филия» обычно трактуется как дружба, дружественные приязнь и расположение, а «эрос», соответственно, как чувственная любовь. Любопытно, что «гимерос» и «потос», не говоря уж об эросе, имели божественную персонификацию, а, например, «эпитумия» и «сторге» – нет. Из последних публикаций на русском языке подробную классификацию античных «слов любви» можно найти в статье Р. Г. Апресяна. См. подробнее *Апресян Р. Г. Слова любви: eros, philia, agape* / http://iphras.ru/uplfile/ethics/biblio/Apressyan/Slova_lyubvi - прим. пер.

² Имеется в виду Андроник Родосский (сер. I в. до н.э.) – греческий философ-перипатетик и ученый-филолог, осуществивший первое критическое издание корпуса аристотелевских сочинений, родоначальник традиции комментария в аристотелизме – прим. пер.

³ Есть мнение, что трактат этот приписывать Андронику неверно – прим. пер.

уникальным образом лишь человеку, или же принадлежащими, наряду с ним, и другим живым существам. В том случае, если решалось, что животным они недоступны, можно задаться вопросом, почему это так. Когда дело касается психологии, все не так просто. Хороший пример здесь – филия. Как род привязанности, основанный на уважении и восхищении добродетелью другого, который Аристотель и многие другие полагали высшей формой дружбы («Никомахова этика» 8.3. 1156b6-11; Цицерон «О дружбе» 6.20 как о «согласии относительно всех вещей божественных и человеческих наряду с доброй волей и привязанностью»), или даже как нечто, проистекающее от более низких мотивов вроде удовольствия и пользы, филия кажется исключительно человеческой способностью. Однако многочисленные тексты говорят, что и животные демонстрируют ее, как и другие эмоции, в обращении со своими детенышами и вообще младшими. Мы еще вернемся к этой непоследовательности, когда речь пойдет о том, как филия соотносится с эросом и другими формами влечения и желания, особенно с вожделением. Но сначала я бы хотел указать на аналогичное несходство мнений в том, что говорится об эросе.

Вот фрагмент из «Истории животных» Аристотеля: «Из морских [животных] больше всего рассказов передается о дельфинах, об их кротости и способности к приручению, а также о любовных вожделениях (*erôtes* и *epithumiai*) к мальчикам, и в Таренте, и в Карий, и в других местах»⁴. Сочетание любви (*erôs*) и вожделения

⁴ Аристотель. История животных. Пер. с древнегреч. В. П. Карпова; под ред. и с примеч. Б. А. Старостина. М.: РГГУ, 1996. 528 с. Цитируемый Д. Константином отрывок относится к самому началу сорок восьмой главы девятой книги. Дельфин многими греками почитался как культовое животное или даже одно из воплощений Аполлона, причем именно в этом своем образе Аполлон особенно милостив и заботлив к людям – достаточно вспомнить и спасение певца Ариона, и то, как новорожденный Аполлон, приняв облик дельфина, вывел из бури, поднятой Пифоном, хрисейских моряков, после чего привел их к безопасным берегам и сделал своими первыми жрецами. Впрочем, дельфины и сами по себе считаются развитыми, добродушными и дружелюбными к человеку животными. Греки это, конечно, заметили; Плутарх даже припоминает подобие «теологических» споров, ведшихся тогда, был ли дельфин, спасший Ариона, самим Аполлоном в облике дельфина, или он был послан Аполлоном, или же (и такое предположение допускалось) это был просто дельфин, действовавший в силу известных своих положительных качеств.

Аполлон также считался покровителем юношества и отношений как между самими юношами, так и между юношами и их старшими, и в этом смысле был родоначальником всей античной пайдеи, включая ее филически-эротические моменты (матричные примеры которой мы найдем в соответствующей мифологии Аполлона), с которыми как раз и разбирается Д. Констан. Ликей (Лицей) был назван в честь другой ипостаси Аполлона – Аполлона Ликийского («волчьего» или «отгоняющего волков»). Сократ у Платона весьма чтит Аполлона и трогательно опекает юношей, вполне допуская и позволяя при этом эротическое восхищение ими и себе, и им самим. Даже в тюрьме, накануне казни, он слагает гимн Аполлону и велит принести жертву в честь своего скорого «выздоровления» – телесной смерти как конца физической жизни и начала жизни духовной – его сыну, Асклепию, а также проводит последние свои часы, окруженный юными красивыми учениками, которым продолжает, как у него заведено, расточать смущающие, но конечно, льстящие им комплименты). О важности культа Аполлона в жизни, философии и пайдеи Сократа много сказано у К. Кереньи в статье «Бессмертие и культ Аполлона». С другой стороны, миф об Аполлоне и Дафне считался в античности хрестоматийно-архетипическим примером гетеросексуальной лирической влюбленности. Возвращаясь к «Истории животных», отметим только, что в начале самой первой главы девятой книги также содержится пассаж, превосходно иллюстрирующий проблему, поставленную Д. Константином: «Нравы животных менее значительных и живущих сравнительно короткое время не столь очевидны для наших чувств, животных долголетних – более ясны. Ибо [они], кажется, обладают известной природной способностью к каждому из

(*epithumia*) подается здесь как нечто само собой разумеющееся^x. Далее Аристотель рассказывает, как дельфины собрались в гавани и ждали, пока рыбак, поймавший и ранивший одного из их стаи, не освободит его, а также другие истории об их взаимопомощи; но хотя эти истории весьма интересны сами по себе, они не об эроте. Дельфин и в поздней античной литературе продолжает представать как любитель мальчиков и юношей^{xi}. Так, Плиний Старший в своей «Естественной истории» (9.24) свидетельствует, что во времена принципата Августа был случай, когда дельфин «полюбил невероятной любовью» (*miro amore dilexit*) мальчика, который регулярно кормил его, и относил того на спине в школу; там же Плиний приводит имена нескольких писателей (хроникеров), ручавшихся за правдивость этой истории. Правда, слово *diligere* предполагает скорее нечто вроде родственной привязанности, нежели эротической страсти, и поскольку латинское *amor* звучит слишком неопределенно по сравнению с греческими четко различенными *erôs*, *storgê* (семейной любовью) и *philia*, непонятно, есть ли какая-то польза в данном отрывке для нас^{xii}. Авл Геллий⁵ (6.8) предоставляет более весомые доказательства «любви и страстности» дельфинов (*venerios et amasios*); он фиксирует множество случаев, когда дельфины влюблялись (*amaverunt*) в красивых мальчиков и «воспламенялись к ним чудесно и совершенно по-человечески» (*miris et humanis modis arserunt*). В частности, он цитирует некоего Апиона, греческого писателя, который заявлял, что видел дельфина, любовно томящегося (*pothoi*) по мальчику. Элиан⁶, писавший по-гречески, не сомневался в эротической природе страсти дельфина к красивому мальчику в Иассе давным-давно (хотя он также описывает эту страсть как *philia iskhura*, буквально «сильную филию»). Он упоминает и второй подобный случай, имевший место в Александрии («О природе животных» 6.15; 2.6)^{xiii}. Плутарх («О сообразительности животных» 36.984E), затрагивая эпизод в Иассе, более осторожен в выражениях, но подтверждает, что «расположение (*eunoia*, буквально «добрая воля») и дружеская привязанность (*philia*) дельфина к мальчику из Иасса выглядели как любовь, потому что были чрезвычайно сильны (интенсивны)». Похожим образом Ксенофон в своем трактате об охоте говорит о некоторых собаках-ищейках, что они мотивированы *philanthrôpon* (3.9; 6.25). Арриан⁷ («Об охоте» 5.2) рассказывает, что некоторые кельтские виды собак являются *philanthrôpotatê*: он описывает, как собака его друга делила с ним стол и встречала его, прижимая свои губы к его, т.е. буквально целуя (*hôs philousa*, 5.5; об исключительной собачьей привязанности, 9.1)^{xiv}.

Есть также свидетельства о слонах (Плиний 8.13), гусях (Плиний 10.51; Плутарх 18.972F: *paiderastounta*; Элиан 5.29: *êrasthêsan*), баранах (Плутарх 18.972F: *epithumêanta* к женщине, игравшей на кифаре; Элиан 5.29: *êrasthêsan*), собаках, птицах и даже змеях (Элиан 8.11: *êrasthênai*), влюблявшихся в людей. Как говорит Элиан, «если уж баран мог влюбиться в играющую на кифаре женщину, а дельфин в мальчика из Иасса, что мешает змее полюбить хорошенького пастушка?». Менее всего я желаю вставать на пути змеиной страсти, но вот что привлекло мое внимание в этих свидетельствах. Во-первых, за одним-единственным исключением (Элиан 4.56 о

душевных свойств: к рассудительности и простоте, мужеству и трусости, кротости и свирепости, и прочим подобным свойствам». – прим. пер.

⁵ Авл Геллий (не позднее 130 – не ранее 170 г. н. э.) – древнеримский писатель, знаток римской архаики, автор сборника «Аттические ночи», на который и ссылается автор – прим. пер.

⁶ Клавдий Элиан (ок. 170 – после 222 г. н.э.) – древнеримский писатель и философ, представитель т.н. «второй софистики».

⁷ Флавий Арриан (ок. 86 – ок. 160 г. н.э.) – древнегреческий историк и географ, занимал ряд высших должностей в Римской империи.

тюлене, привязавшемся к уродливому ныряльщику за губками) все эти истории рассказывают о животных мужского пола, влюблявшихся в женщин или мальчиков. Во-вторых, хотя авторы стремятся придать достоверности своим историям, ссылаясь на источники и приводя названия мест, где они случились, все же некоторые из этих историй откровенно чудесны (пускай и не совсем невозможны), поскольку в них животное испытывает чувства, традиционно связывающиеся только с людьми. В-третьих, мы не обнаруживаем в них никакой однозначно сексуальной связи между человеком и животным – что особенно важно, когда думаешь об истории со слоном; скорее, все они рассказывают о верности и преданности. И впрямь, Плутарх в сочинении «Грилл, или о том, что животные обладают разумом» (990F-91A), прибегая к откровенно комическому тону, вкладывает в уста говорящей свиньи следующую реплику: «Таким образом, сами люди признают, что животные более целомудренны и им несвойственно ради своих наслаждений попираť естество. А у вас, даже в союзе с законом, природа не в состоянии положить предела похоти: подхваченная страстями, точно потоком, похоть эта несет с собою отгалкивающие отступления от естества, пренебрежение им и надругательство. Ведь мужчины стремятся к соединению с козами, свиньями и кобылицами, а женщины сходят с ума по животным мужского пола. От подобных связей у вас рождаются минотавры, эгипяны, и, я полагаю, сфинксы и кентавры. Иногда собаки и птицы, понуждаемые голодом, едят человеческое мясо; но ни одно животное не делало попыток сожительствовать с человеком. Люди же, наоборот, насилуют животных и используют для своих любовных и разных других незаконных наслаждений»^{xv}. И в-четвертых, все это межвидовые связи: мне не встречались случаи влюбленности животного в младшее животное своего же вида и пола^{xvi}.

Есть, правда, свидетельства о том, как у животных мужского и женского пола поверх тяги к размножению дополнительно проявляется эротическая привязанность. Оппиан⁸ в «Галиевтике» (4.10-12) обращается к богу: «О жестокий Эрос, хитроумный в достижении цели, из всех богов прекраснейший на вид, но причиняющий наибольшие страдания, когда приходишь ты, неожиданный, чтобы взволновать сердце» (перевод основан на переводе Мэйра 1928 года, но с некоторыми изменениями). Оппиан перечисляет эффекты *эроса* в виде слез, пожара в сердце, бледности и умопомрачения, и утверждает, что не только боги и смертные люди, но и все звери земли, воды и воздуха подвластны ему^{xvii}. Но эта страсть направлена исключительно на продолжение рода. Это жалящая, изводящая потребность, наподобие овода (cf. 1.497-501). Сходным образом Лукреций во введении к своей поэме «О природе вещей» характеризует могущество Венеры и то, что ею утверждается:

О благая Венера! Под небом скользящих созвездий
Жизнью ты наполняешь и всё судоносное море,
И плодородные земли; тобою все сущие твари
Жить начинают и свет, родившись, солнечный видят.
Ветры, богиня, бегут пред тобою; с твоим приближеньем
Тучи уходят с небес, земля–искусница пышный
Стелет цветочный ковер, улыбаются волны морские,
И небосвода лазурь сияет разлившимся светом.
Ибо весеннего дня лишь только откроется облик,
И, вострепнувшись от пут, Фавоний живительный дунет,
Первыми весть о тебе и твоём появлении, богиня,

⁸ Оппиан (2 в. н. э.) – греческий поэт, автор дидактических поэм «Галиевтика», об искусстве рыбалки, и «Кинегетика», об охоте.

Птицы небес подают, пронзенные в сердце тобою.
 Следом и скот, одичав, по пастбищам носится тучным
 И через реки плывет, обаяньем твоим упоенный,
 Страстно стремясь за тобой, куда ты его увлекаешь.
 И, наконец, по морям, по горам и по бурным потокам,
 По густолиственным птиц обиталищам, долам зеленым,
 Всюду внедряя любовь упоительно–сладкую в сердце,
 Ты возбуждаешь у всех к продолжению рода желанье.
 Ибо одна ты в руках своих держишь кормило природы,
 И ничего без тебя на божественный свет не родится,
 Радости нет без тебя никакой и прелести в мире⁹.

Это распространение влияния любви с животных на саму природу, как и многие другие античные идеи, имеет свой источник в Платоне. В «Пире» Эриксимах так говорит об *эросе*: «Что Эрот двойственен, это, по-моему, очень верное наблюдение... Живет он не только в человеческой душе и не только в ее стремлении к прекрасным людям, но и во многих других ее порывах, да и вообще во многом другом на свете – в телах любых животных, в растениях, во всем, можно сказать, сущем, ибо он бог великий, удивительный и всеобъемлющий, причастный ко всем делам людей и богов» (186А). Столь же космическое по масштабу восприятие Эроса демонстрирует и Диотима, когда спрашивает Сократа: «В чем, по-твоему, Сократ, причина этой любви и этого вожделения? Не замечал ли ты, в сколь необыкновенном состоянии бывают все животные, и наземные и пернатые, когда они охвачены страстью деторождения? Они пребывают в любовной горячке сначала во время спаривания, а потом – когда кормят детенышей, ради которых они готовы и бороться с самыми сильными, как бы ни были слабы сами, и умереть, и голодать, только чтобы их выкормить, и вообще сносить все, что угодно» (207А-В). Сама же она отвечает на это вопрос так: «Любовь... вовсе не есть стремление к прекрасному... Это стремление родить и произвести на свет в прекрасном... А почему именно родить? Да потому, что рождение – это та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу. Если любовь, как мы согласились, есть стремление к вечному обладанию благом, то наряду с благом нельзя не желать и бессмертия. А значит, любовь – это стремление к бессмертию... У животных, так же как и у людей, смертная природа стремится стать по возможности бессмертной и вечной. А достичь этого она может только одним путем – порождением, оставляя всякий раз новое вместо старого» (206Е; 207D)¹⁰. В «Дафнисе и Хлое» Лонга старый пастух Филет так говорит молодой паре главных героев об *эросе*: «Бог это, дети, Эрот – юный, прекрасный, крылатый; потому-то он юности радуется, за красотой гоняется и души окрыляет. Такова его мощь, что и Зевсу с ним не сравняться. Царит он над стихиями, царит над светилами, царит над такими же, как сам он, богами – такой власти вы не имеете даже над своими козами и овцами. Цветы эти – дело рук Эрота; деревья эти – его создание. По воле его и реки струятся, и ветры шумят. Видал я быка, охваченного страстью,- словно оводом ужаленный, он ревел; видал и козла, в козу влюбленного: всюду за нею он следовал. И сам я был молод и любил Амариллис^{xviii}; тогда и о пище я забывал, и литья не принимал, и сна не знал. Страдал душою; сердце

⁹ Кар, Тут Лукреций. О природе вещей. Пер. Ф. А. Петровского, вступ. ст. Т. В. Васильевой. [С приложением фрагментов сочинения Гераклита, поэм Парменида и Эмпедокла, писем Эпикура]. (Серия «Библиотека античной литературы. Рим»). — М.: Художественная литература, 1983. — 384 с.

¹⁰ Цит. по изд. Платон. Пир. Пер. С. К. Апта / СС. Т. 2. — М.: Издательство «Мысль», 1993. — 528 с.

трепетало, тело холодало; то, как избитый, стонал; то, как мертвый, молчал; то, как палимый огнем, в реки кидался. Нет от Эроса лекарства ни в питье, ни в еде, ни в заговорах, разве только одно – поцелуй, объятья, да еще – нагими телами друг к другу прижавшись, лежать»¹¹.

Такой вид любовного влечения, характерный скорее для животных в течке, больше напоминает элементарную сексуальную потребность. Он естественно ассоциируется с *epithumia*, вожделением, которое распространяется и на животных, и на людей, поскольку, согласно Платону, источник его – тело («Федр» 66С, 81В; «Кратил» 404А); голод и жажда – разновидности вожделения («Филеб» 34Е; «Лисид» 221А; Аристотель «О душе» 414b12). Как утверждает Аристотель: «Воля [*boulêsis*] находится в разумной части души, а в неразумной – *epithumia* и *thumos*» («О душе» 432b5-6; также «Рождение животных» 717a24, 774a5-6; «История животных» 571b8-10, 581b21; «О частях животных» 661a6-8). *Epithumia* означает примерно то же, что «желание», «вожделение» и даже «аппетит». Это, в общем, любая форма потребности, но если в человеке она и возвышается до влечения к абстрактным вещам, вроде денег или славы, то все равно никуда не исчезают и более простые нужды, роднящие нас с животными, и они тоже подпадают под понятие *epithumia*. Однако страсть Филета к Амариллис не так-то просто свести к *epithumia*: он любит ее, и пускай возвышение эроса до космической, универсальной силы его как бы облагораживает, оно в то же время превращает его во что-то стихийное, лишает всякой личности. Филет же любит Амариллис, именно он – именно ее; им движет вовсе не потребность обзавестись детьми.

В дошедшем до нас лишь фрагментарно романе «Метиох и Партенопа» Метиох так говорит об эросе: «Это движение (или возмущение, волнение: *kinêma*) мысли (*dianoia*), которое вызвано красотой и возрастает от близости (*sunêtheia*)»^{xix}. Фактор *dianoia*, присутствие мысли – вот что отличает эрос от инстинктивного поведения, от простой потребности в совокуплении. В этом отношении он более соответствует определению *pathos* (страсти), данному Аристотелем в «Риторике»: «Страсти – все то, под влиянием чего люди изменяют свои решения, с чем сопряжено чувство удовольствия или неудовольствия, как например, гнев, сострадание, страх и все этим подобные и противоположные им [чувства]» (2.1 1378a20-23). Таким образом, это реакция, в основном на поведение других, сопровождающаяся удовольствием или неудовольствием, влияющая на изменение нашего мнения (*kriseis*) и, что делается понятно из описания Аристотелем конкретных эмоций, включающая существенный когнитивный компонент^{xx}. Воздействие эроса на нашу способность суждения – общее место античного любовного дискурса: достаточно вспомнить ироническую диатрибу Лукреция из четвертой книги «О природе вещей» (4.1157-62), где он высмеивает манеру влюбленных выдавать недостатки любимых за достоинства:

Часто смеются одни над другими, внушая Венеры
Милость снискать, коль они угнетаемы страстью позорной,
Не замечая своих, несчастные, больших напастей.
Черная кажется им «медуницей», грязнуха — «простушкой».
Коль сероглаза она, то — «Паллада сама», а худая —
«Козочка». Карлица то — «грациозная крошечка», «искра»;
Дылду они назовут «величавой», «достоинства полной»;

¹¹ Цит. по изд. Лонг. Дафнис и Хлоя. Пер. Перевод с древнегреческого С.П. Кондратьева. Комментарии М.Е. Грабарь-Пассек / Античный роман. — М.: "Художественная литература", 2001 — с. 165-234 .

«Мило щебечет» заика для них, а немая — «стыдлива»;
 Та, что несносно трещит беспрестанно, — «огонь настоящий»;
 «Неги изящной полна» тщедушная им и больная;
 Самая «сладость» для них, что кашляет в смертной чахотке;
 Туша грудастая им — «Церера, кормящая Вакха»;
 Если курноса — «Силена», губаста — «лобзания сладость».
 Долго не кончить бы мне, приводя в этом роде примеры^{xxi}.

Ни одно животное, кроме человека, не способно так ошибаться в своих суждениях. Здесь уместна эпиграмма Алкея, посвященная Эроту:

Я ненавижу Эрота — людей ненавистник, зачем он,
 Дикого зверя не трогая, мне в сердце пускает стрелу?
 Дальше-то что? Если бог уничтожит вконец человека,
 Разве награда ему будет за это дана?

Любопытно сравнить эту эпиграмму с похожей эпиграммой Мирина, в которой уже сам Эрот подвергается опасности стать жертвой диких зверей.

Аристотель, однако, не включает *эрос* в число страстей, которые он анализирует в «Риторике» – то ли потому, что не уверен, оправданно ли его классифицировать в качестве таковой, то ли потому, что и будь он страстью, он не принадлежит к числу тех страстей, которые стремится вызвать – или, напротив, подавить – в людях оратор, произносящий речь, например, в суде. Если бы кто-то хотел манипулировать судьями и присяжных «эротически», ему было бы проще добиться этого, выведя на их обозрение красивую женщину, что подействовало бы на их чувственность непосредственно, нежели опосредуя впечатление неким «нарративом» на заданную тему. Так поступил Гиперид, защищая куртизанку Фрину – он продемонстрировал всем ее обнаженную грудь^{xxii}. Но и в случае, если *эрос* вызывается видением представшей глазам красоты, в чем авторитетные античные мыслители были согласны, мне кажется, его все еще можно рассматривать как нечто аналогичное (по меньшей мере) *philia* или любви, которую Аристотель в «Риторике» определяет как страсть. Вот что он говорит там о *philia*, а точнее, о *to philein*: «Друг – это такой человек, который делает для другого человека то, что тот считает для себя благом, и делает это ради этого человека, и прикладывает к этому все свои силы, чтобы сделать это наилучшим образом» (2.5). В переводе Коупа (1877, 2.42) читается «то, что мы считаем благом»¹², но мне кажется, что в данном случае и естественнее, и логичнее прочесть эту фразу так, как сделал я: дружба и любовь подразумевают в первую очередь уважение к тому, что другой считает для себя ценным. Но так или иначе, любовь несет в себе какое-то понимание блага, что и наделяет ее интеллектуальным качеством *dianoia* (мысли, мышления), что и характеризует, по Аристотелю, все страсти как таковые. А вот как определяет Аристотель *philia* в «Никомаховой этике» (8.2, 1155b31-56a5):

Между тем говорят: другу надо желать благ вообще ради него самого. Желających вообще благ именно таким образом называют расположенными (*ευνοί*), если то же самое желание не возникает и у другой стороны, потому что при взаимном расположении (*ευνοία*) возникает дружба. Многие, правда, бывают расположены к тем, кого не видели, полагая, что те добрые люди или полезные [для других]; и то же самое может испытать один из таких людей к данному человеку.

¹² В русском переводе – тоже. Прим. пер.

Тогда эти люди кажутся расположенными друг к другу, но как назвать их друзьями, если для них тайна, как к ним самим относятся? Следовательно, [чтобы быть друзьями], нужно иметь расположение друг к другу и желать друг другу благо вообще, причем так, чтобы это не оставалось в тайне, и по какому-то одному из названных выше оснований [польза, удовольствие, благо].

Эти двусторонние отношения и есть то, что мы называем дружбой, и опять-таки, они включают в себя значительный когнитивный элемент: ты должен верить во что-то в другом, что вызывает, поддерживает и оправдывает твою приязнь к нему, и в то же время ты должен быть уверен в аналогичном расположении другого к тебе.

Тот факт, что *эрос* вызывается не столько нашей осведомленностью о добродетелях другого, удовольствием или пользой от общения с ним, но следует скорее, чаще и более прямо из нашего непосредственного восприятия, *aisthêsis*, вовсе не обязательно исключает его из числа страстей. Аристотель, в конце концов, признает, что помимо перечисленных им в восьмой книге «Никомаховой этики», где он разбирается с дружбой, трех основных мотивов для привязанности, каковы добродетель, удовольствие и польза, есть и другие. К примеру, он допускает, что *philia* может быть результатом родства (*sungeneia*). Как именно *aisthêsis* вызывает *erôs*, не совсем ясно, но если это является чем-то уникальным для человека, необходимо выделить в его сновании нечто большее, нежели просто восприятие или ощущение, поскольку *aisthêsis* присущ как людям, так и животным. Плутарх в «Сообразительности животных» (961A) цитирует Стратона, ученика Аристотеля, считавшего, что *aisthêsis* невозможен без осмысления (*tou noein*). Это взгляд был усвоен Плутархом, и его, устами собеседников, он озвучивает в своем диалоге: животные имеют какую-то долю *dianoia* и *logismos* (960A)^{xxiii}. Аристотель также наделял животных определенным объемом *phronêsis*, рассудительности («История животных» 9.5), что не противоречит в целом их описанию у него как *alogon* (неразумных). Но здесь я, пожалуй, не буду углубляться в вопрос разумности животных^{xxiv}.

Простое уподобление эроса филии, однако, вряд ли позволит нам особо продвинуться, тем более что Аристотель и прочие авторитетные мыслители часто приписывали филию и животным. Вот отрывок из «О возникновении животных» (3.2, 753a7-14)^{xxv}:

По видимому, природа имеет в виду подготовить в животных чувство заботы [*aisthêsis epimelêtikê*] о детях, но у низших она доводит это только до рождения, у других – до завершения развития, у более разумных [*phronimôtera*] – до выкармливания. У тех же, которые наиболее причастны разумению [*tois malista koinônois phronêseôs*], возникает привычка [*sunêtheia*] и любовь [*philia*] даже к закончившим развитие детям, как это бывает у людей и некоторых четвероногих.

Аристотель делает вывод, что, например, лошади от природы *philostorgon* («История животных» 9.4, 611a10-12), раз могут нянчиться с потомством другого жеребца, если тот умер. Оппиан («Галиевтика» 1.473-76) описывает, как «весной от всепроникающего дыхания Афродиты цветут и множатся браки, и любят друг друга все живые существа, сколько их ни есть на земле живородной, в небесных высях или в бушующем море» (пер. мой – Д. Констан). В «Государстве» Платон (не без иронии) отмечает известное свойство породистых собак – «быть как нельзя более кроткими с теми, к кому они привыкли и кого знают, но с незнакомыми – как раз наоборот. Увидав незнакомого, собака злится, хотя он ее ничем еще не обидел, а увидав знакомого – ласкается, хотя он никогда не сделал ей ничего хорошего. Это свойство ее природы

представляется замечательным и даже подлинно философским. Разве в этом нет стремления познавать, когда определение близкого или, напротив, чужого делается на основе понимания либо, наоборот, непонимания? А ведь стремление познавать и стремление к мудрости – это одно и то же» (375E-376B). Плутарх в трактате «О любви к потомству» указывает на то, что философы обращаются к примерам из жизни животных чаще всего когда спорят о тех или иных человеческих делах – поскольку природа в животных явлена в более чистом, беспримесном виде: неразумные животные в большей степени следуют ей, нежели разумные (493C). Животные вступают в половую связь исключительно с целью продолжения рода и преданно заботятся о своих младших: так, собаки и змеи бегут от опасности, которая угрожает им самим, но способны вступить в схватку, защищая свое потомство (494F). В данном случае Плутарх, как и Аристотель, использует термин *to philostorgon*, означающий привязанность к своим детям, но он приписывает животным и *philein*, по аналогии с людьми (495A).

Это противоречие, связанное с *philia*, когда она то кажется специфическим свойством именно человеческого общения, то вдруг распространяется и на животный мир тоже, разрешается, возможно, если мы примем, что есть как бы два вида, две формы филии. Дав определение филии, которое мы уже цитировали выше, Аристотель далее задается вопросом, кто же в большей степени выражает филию – тот, кто любит, или тот, кто любим? Отстаивая первое, он иллюстрирует это следующими соображениями (8.8, 1159a28-33):

Когда к человеку питают дружбу, это доставляет ему наслаждение само по себе, и потому, вероятно, считается, что принимать такое [отношение к себе] лучше, чем принимать почести, и дружба сама по себе достойна избрания. С другой стороны, кажется, что дружба состоит, скорее, в том, чтобы чувствовать ее самому (*to philein*), а не в том, чтобы ее чувствовали к тебе (*to phileisthai*). Это подтверждается тем, что для матерей чувствовать дружбу [к детям] – наслаждение. В самом деле, некоторые отдают собственных [детей] на воспитание и чувствуют к ним дружбу, зная, [что это их дети], но не ищут ответной дружбы (когда [еще] невозможна взаимность), и похоже, им довольно видеть, что [с детьми] все хорошо, и они испытывают дружескую приязнь, даже если по неведению [дети] не уделяют матери ничего из того, что ей подобает. Итак, поскольку дружба состоит, скорее, в том, чтобы питать дружеские чувства, а тех, кто любит друзей, хвалят, то, похоже, добродетель друзей в том, чтобы питать дружбу; значит, кто питает дружбу в соответствии с достоинством, те друзья постоянные и дружба [их постоянна].

Этот пример с материнской любовью может показаться несоответствующим уже данному определению филии как обоюдного отношения, и Аспазий, самый ранний из нам известных комментаторов Аристотеля, пытался решить эту проблему так:

Аристотель имел в виду не столько *philia*, сколько *philêsis* (чувство любви). Ведь *philia* мы говорим о тех, чья любовь взаимна [*antiphilein*]. Тем не менее, в любви родителей к детям *philia* несомненно прослеживается. Я говорю лишь «прослеживается», потому что не всегда дети любят ответно. Но все же она сильно напоминает *philia*, потому что родители желают своим детям лишь блага и лишь ради них самих, а не ради себя (179.28-180.5 Heylbut).

Аспазий, очевидно, не обратил внимания, что Аристотель, говоря о *philia* просто и повсеместно, подразумевает собственно «дружбу», т.е. взаимоотношения друзей,

philoî, а в примере с материнской *philia* он использует этот термин в более широком смысле любви вообще, без требования взаимности^{xxvi}. Надо признать, что *philia* как слово более чем двусмысленно, а Аспазий в данном вопросе просто оказался недостаточно тонок. Я полагаю, что возможно и другое решение. Ведь еще только приступая к анализу *philia* в «Никомаховой этике» (8.1, 1155a16-22), Аристотель отмечает:

По-видимому, в родителе [*tôi gennēsanti*] дружественность к порожденному [*to gegennēmenon*] заложена от природы [*phusei*], так же как в порожденном – к родителю, причем не только у людей, но и у птиц, и у большинства животных, и у существ одного происхождения [*homoethnesi*] – друг к другу, а особенно у людей, недаром мы хвалим человеколюбивых [*philanthrōpous*]. Как близок [*oikeion*] и дружествен [*philon*] человеку всякий человек, можно увидеть во время скитаний.

Эта родительская любовь, по природе присущая как людям, так и животным, очевидно отличается от филии, дружбы, объединяющей друзей, и не столько потому, что не обоюдна – вообще-то, Аристотель показывает, что чувство родства, семьи испытывают как родители, так и потомство – сколько потому, что она не основывается на оценке добродетели, пользы или даже удовольствия, получаемого от другого, что подтвердит всякий, имеющий проблемного ребенка. Аристотель говорит здесь о врожденном аффекте, который не нуждается в разумных критериях. В этом же смысле он проводит различие между добродетелями природными (*phusikê*) и истинными (*kuria*): некоторые возможные типы (*êthê*) добродетельности – таковы справедливость, умеренность, храбрость и т.д. – свойственны всем людям от рождения, но как бы не в строгом, прямом смысле (*kuriôs*); это природные предрасположенности (*phusikai hexeis*), наследуемые и детьми, и животными, еще ничего сами по себе не гарантируют, и если живые существа действуют безрассудно, обращаются во вред (1144b1-12). Цицерон, вслед за стоиками, тоже согласен с тем, что родители естественно любят своих детей, и уподобляет этот инстинкт, в силу его прирожденности, другой природной реакции – стремлению избегать страданий^{xxvii}:

Очень важно, полагают стоики, понять, что любовь родителей к детям определяется природой; отправляясь от этого исходного пункта, мы приходим к всеобщему объединению рода человеческого. Это следует понять из строения живых тел, которое само ясно указывает, что природа позаботилась о продолжении рода. И было бы явным противоречием, если бы природа, желая продолжения потомства, не позаботилась бы о любви к этому потомству. А даже у животных можно видеть, какова сила природы; видя их усилия, затрачиваемые на рождение и воспитание детенышей, нам кажется, что мы слышим голос самой природы. Поэтому, как очевидно, что сама природа заставляет нас избегать страдания, так ясно и то, что сама природа побуждает нас любить тех, кого мы родили («О пределах блага и зла» 3.62)¹³.

Я уже говорил ранее, что есть тексты, приписывающие животным эрос – причем речь идет не об отдельных примерах необычного поведения, как в случаях с дельфинами и другими животными, привязавшимися к людям, и не о манифестациях космической силы взаимного притяжения, которая правит всей природой. Это может быть объяснено, или даже оправдано, если мы примем, что *erôs*, как и *philia*, можно

¹³ Цит. по изд. Цицерон, Марк Туллий. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: РГГУ, 2000. Перевод с латинского Н. А. Федорова. Комментарии Б. М. Никольского. – 480 с.

понимать в двух смыслах: в инстинктивно-природном и собственно человеческом. Однако я не верю, что такой ход по-настоящему необходим, равно как и в то, что мы можем продолжать считать эрос, или влюбленность/любовь, лишь человеческой особенностью. Вот отрывок из Менандра Ритора (3 в. н.э.), в котором он поясняет, как писать эпиталям: «Брак подчиняет своему обряду даже дико рычащего льва, и приводит его под ярмо Афродиты; то же происходит и с леопардами, и со всеми подобными зверями» (402.4-7; пер. Russell and Wilson 1981). Далее Менандр развивает свою мысль: деревья тоже причастны этому таинству; он рекомендует ораторам показать, что река Алфей, подобно «страстному жениху», влюблена в ручей Аретузу¹⁴, и приводит другие аналогичные примеры из природы. Оратор четвертого века, Гимерий, состоявший секретарем при императоре Юлиане, говорит в своей эпиталяме Северусу (9.85-92): «Брак сочетал растения с растениями, реки – с ручьями, дождь и град – с землей, Нил – с Египтом, и во всем мире – все, что есть мужского в природе, со всем, что есть в ней женского» (перевод мой – Д. Констан). А вот что можно прочесть об этом в романе Ахилла Татия «Левкиппа и Клитофонт» (1.17.1-18.3):

- Неужели же Эрот обладает такой силой, что его огонь сжигает даже птиц?

- Не только птиц, — в этом я не нахожу ничего удивительного, потому что он ведь и сам крылат, - ответил я. - Но ему подвластны и змеи, и растения, и, мне кажется, даже камни. Например, магнесийская руда влюблена в железо, — как только она его увидит, она его касается, влечет его к себе, словно у нее есть огонь любви. Разве нельзя сравнить это с поцелуем? А что рассказывают ученики мудрецов о растениях? Я бы не поверил им, если бы того же не говорили и дети земледельцев. Оказывается, что растения тоже влюбляются друг в друга, причем особенно страдают от любви финиковые пальмы. Среди них есть деревья мужского и женского пола. Бывает так, что они влюбляются друг в друга, и если пальму-женщину сажают далеко от того места, где растет ее возлюбленный, тот начинает увядать. Но земледелец понимает причину печали растения, он выходит на такое место, откуда можно обозреть пальму со всех сторон, и смотрит, в какую сторону она склонилась. А пальма склоняется в сторону возлюбленной. Выяснив направление, земледелец вылечивает болезнь дерева. Он срезает побег пальмы-женщины и прививает его к сердцу любимого. Так земледелец исцеляет душу дерева, и тогда умирающее тело начинает воскресать, наливается жизненными соками и опять оживает, — такова радость соединения с возлюбленной. Это брак растений. Бывает, что воды сливаются в браке при посредстве моря. Элидский поток, например, влюблен в Сицилийский источник. Среди морской пучины мчится этот поток, словно по равнине. И море не заливают его своей соленой волной, но разверзает пучину, чтобы освободить ему путь, так что расселина его становится руслом для одержимого любовью потока. Море сочетает браком и Алфея, провожая его к Аретузе. Во время Олимпийских празднеств к потоку собираются люди и бросают в него разные подарки, он же стремительно несется с ними прямо к своей возлюбленной и спешит передать ей свадебные дары. Другого рода таинства любви происходят у пресмыкающихся, причем вступают в брак не только однородные из них, но и принадлежащие к разным видам. Гадюку влечет к себе мурена, хотя гадюка живет на

¹⁴ Звучит для русского уха сомнительно, но здесь нас, во-первых, подводят родовые окончания родного языка – с ними не справился даже Лермонтов, переводя Гейне, и вся эротика немецких *Der* и *Die* пропала за лермонтовскими одинаковыми в этом «сосной» и «пальмой»; а во-вторых, следует помнить, что у древних греков божества рек были, как правило, мужского рода/пола. Но язык опять-таки диктует, и вот уже современный переводчик, работающий над «Четырьмя квартетами» Элиота, переводит *river is a god* как «река мне кажется богиней». – прим пер.

земле, а мурена — морская змея, причем она змея по виду, а используется в пищу как рыба. Когда приходит пора им вступить в брак, гадюка выходит на берег моря и свистит в сторону моря, подавая таким образом знак мурене, а мурена понимает этот условный знак и выплывает из волн морских. Но мурена не идет сразу к своему жениху, потому что знает: в зубах его смертельный яд; она вылезает на какую-нибудь скалу среди морских волн и там сидит в ожидании того, когда ее жених освободит от яда свою пасть. Так они стоят друг против друга, она на скале, а он на берегу, и смотрят один на другого. Когда же возлюбленный избавится от того, чего страшится его невеста, и она убедится, что смерть уже покинула уста ее возлюбленного и исторгнута на землю, мурена спускается со скалы в море, плывет к берегу, выбирается из воды и обвивается вокруг возлюбленного, не страшась более его поцелуев^{xxviii}.

Во всех этих случаях эрос действительно предстает как огромная, вселенская сила — но вся она устремлена к идеалу *брака*. Вместо того, чтобы редуцировать человеческий эрос к природной, стихийной мощи, как делает Платон в «Пире», здесь, напротив, сама природа трактуется антропоморфно, а страсть, влекущая друг к другу растения и животных, уподоблена вполне человеческому институту — супружеству.

Мне уже приходилось доказывать, что романы играли значительную роль — они представляли новую концепцию брака, основанную на идее взаимного эроса (страсти, влечения) мужчины и женщины^{xxix}. Мы можем увидеть, как это работает у Музония Руфа¹⁵, который уже в 1 в. н.э. пытается реабилитировать брак в рамках стоической доктрины. «Что брак — это великая вещь, и что к ней подобает относиться серьезно, ясно уже из того, насколько великие боги покровительствуют ему, а это, согласно людским поверьям, во-первых, сама Гера, почему ее и называют «защитницей брака» [*zugia*]; во-вторых, Эрот; и в третьих, Афродита. И здесь, мы предполагаем, они все вместе служат одной цели — свести вместе мужа и жену для произведения потомства. Где Эрос уместнее, по всей справедливости, как не в законном сочетании мужа и жены? А Гера? А Афродита? И не подобает ли человеку более всего обращаться к этим богам именно при вступлении в брак? Разве не надлежит называть истинным «делом Афродиты» [*ergon aphrodision*] союз замужней женщины с тем, за кем она замужем? Почему же, признавая, что столь великие боги надзирают за браком и рождением детей, и покровительствуют ему, говорят, что для людей эти вещи не подходят?»^{xxx} Возможно, вся природа подчинена эросу, но цель этих исследований — указать на превалирующую во всем этом ценность сугубо человеческой практики; «браки» же, которые приписывались животным, растениям и даже рекам, носят очевидно фигуративный, символический характер^{xxxi}.

Что же тогда такое *эрос*? Я полагаю, что в античности он трактовался как сугубо человеческая эмоциональная прерогатива, и понимался примерно так же, как влюбленность или страстная любовь сегодня. Мы *любим* наших детей, конечно, но нам не придет в голову говорить, что мы *влюблены* в них. Часто говорится, что такие животные, как собаки, вполне способны на любовь, если речь при этом идет о родительской любви к своему потомству или о привязанности/преданности их хозяевам, но для нас все же нетипично думать о любви собак между собой. Влюбленность, любовное влечение также отличны и от элементарной потребности в сексе, хотя они и предполагают сексуальную компоненту. Мы, опять-таки, приписываем сексуальное влечение многим существам, включая людей, сознавая при этом, что само по себе оно еще не подразумевает влюбленности или любви. Если источник эроса в восприятии, свойственном и людям, и животным, все равно в нем есть

¹⁵ Гай Музоний Руф (1 в. н.э.) — римский философ-стоик.

неустрашимый элемент веры, некоего допущения, а значит, и возможность ошибки, мизинтерпретации, присущие исключительно человеку. Определить психологический статус такой сложной, комплексной переживания задача не из легких, но я надеюсь, что мое краткое исследование проливает хоть какой-то свет на эту проблему, а также позволяет понять, почему неверно было бы думать, будто греки приписывали эрос животным.

Библиография:

- Bartsch, S. (2006) *The Mirror of the Self: Sexuality, Self-Knowledge, and the Gaze in the Early Roman Empire* (Chicago).
- Cooper, C. (1995) 'Hyperides and the Trial of Phryne', *Phoenix* 49, 303-318.
- Cope, E.M. (1877) *The Rhetoric of Aristotle, with a Commentary* (rev. and ed. J.E. Sandys) (Cambridge).
- Cummins, W.J. (1981) 'Eros, Epithumia, and Philia in Plato', *Apeiron* 15, 10-18.
- Furley, W. (2000) "'Fearless, Bloodless ... like the Gods": Sappho 31 and the Rhetoric of Godlike', *Classical Quarterly* 50, 7-15.
- Ganson, T.S. (2009) 'The Rational/Non-Rational Distinction in Plato's *Republic*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 36, 179-97.
- Graver, M.R. (2007) *Stoicism and Emotion* (Chicago).
- Hauser, M. (2009) 'The Mind', *Scientific American* 301.3: 44-51.
- Herrlinger, G. (1930) *Totenklage um Tiere in der antiken Dichtung: Mit einem Ahnang byzantinischer, mittellateinischer und neuhochdeutscher Tierepikeden* (Stuttgart).
- Konstan, D. (1994) *Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novel and Related Genres* (Princeton).
- Konstan, D. (1995) *Friendship in the Classical World* (Cambridge).
- Konstan, D. (2002) 'Enacting Eros', in M. Nussbaum and J. Sihvola (eds) *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome* (Chicago) 354-73.
- Konstan, D. (2006) *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature* (Toronto).
- Konstan, D. (2010) 'Στοργή in Greek Amatory Epigrams', in F. Cortés Gabaudan and J. Méndez Dosuna (eds) *Dic mihi, musa, uirum: Homenaje al Profesor Antonio López Eire* (Salamanca) 363-69.
- Konstan, D. (forthcoming) 'A Pig Convicts Itself of Unreason: The Implicit Argument of Plutarch's *Gryllus*', in A. Verlinsky (ed) *Festschrift for Alexander Gavrilov*.
- Li Causi, P. (2008) *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell'ibrido nella zoologia dei Greci e dei Romani* (Palermo).
- Li Causi, P. (2009) 'Generare in comune: L'ibrido e la costruzione dell'uomo nel mondo greco', in A. Alexandridis, M. Wild, L. Winkler-Horacek (eds) *Mensch und Tier in der Antike: Grenzziehung und Grenzüberschreitung* (Wiesbaden) 441-464; available on-line at http://www.pietrolicausi.it/public/p.licausi_mensch&tier.pdf.
- Mair, A.W. (transl.) (1928) *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus* (Cambridge Mass.)
- Newmyer, S.T. (1992) 'Plutarch on Justice toward Animals: Ancient Insights on a Modern Debate', *Scholia* 1, 38-54.
- Newmyer, S.T. (2006) *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics* (New York and London).

- Nisbet, R.G.M. and M. Hubbard (1970) *A Commentary on Horace: Odes, Book 1* (Oxford).
- Ramelli, A. (ed.) (2009) *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts* (transl. D. Konstan) (Atlanta).
- Robinson, D. (1986) 'Plato's *Lysis*: The Structural Problem', *Illinois Classical Studies* 11, 63-83.
- Russell, D.A. and N.G. Wilson (eds and transl.) (1981) *Menander Rhetor* (Oxford).
- Rusten, J. (ed) (2011) *The Birth of Comedy: Texts, Documents, and Art from Athenian Comic Competitions, 486-280* (transl. J. Henderson, D. Konstan, R. Rosen, J. Rusten, and N. Slater) (Baltimore).
- Schofield, M. (1991) *The Stoic Idea of the City* (Cambridge).
- Sorabji, R. (1993) *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate* (Ithaca NY).
- Smith, M.F. (2001) *Lucretius: On the Nature of Things* (Indianapolis).
- Stephens, S. and J.J. Winkler (eds) (1994) *Ancient Greek Novels: The Fragments* (Princeton).
- Thornton, B.S. (1997) *Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality* (Boulder).
- Winkler, J.J. (transl.) (1989) 'Achilles Tatitus: *Leucippe and Clitophon*', in B.P. Reardon (ed) *Collected Ancient Greek Novels* (Berkeley).

Примечания:

ⁱ О Сафо 31, см. Furley (2000); Konstan (2006) 240-41; d'Angour (в этом сборнике); о симптомах «любовной болезни», см. Nisbet and Hubbard (1970) 173 об «Оде» Горация 1.13.5.

ⁱⁱ О зрении, см. Pind. fr. 123.10-12 Snell-Maehler; Eur. *Tro.* 891-92 and *Hipp.* 27-28; *Gorg. Hel.* 15-18; Pl. *Phdr.* 251B-C; Nikolsky (в этом сборнике). Многочисленные примеры в «Греческой антологии»; см. также Heliod. 2.25.1, 7.7.5, and Cummings (в этом сборнике). В более общем смысле, см. Bartsch (2006) 67-83.

ⁱⁱⁱ См. Konstan (2002).

^{iv} О негативных аспектах эроса, см. Thornton (1997), хотя утверждение Торнтона, что эрос означает скорее сексуальное притяжение, чем любовь, недооценивает сложную природу чувства.

^v Эрос часто описывается как загадочная страсть, но это обычно связано с его противоречивыми эффектами, символизирующими природу этого божества; У Алексида в «Федре» (фр. 247 K-A) он описан как существо «ни женского, ни мужского рода, ни бога, ни человека, ни глупого, ни умного, но отовсюду всего набравшего, в одном лике объединяющего многие виды. Он дерзание мужчины, слабость женщины, неразумие безумца, разум мыслящего, сила зверя, неукротимая мука, стремление к божеству» (пер. Rusten et al., [2011] 553; рус. прозаич. пер. А. А. Тахо-Годи, цит. по: Комм. // [Платон 1990-94, т.2, с. 444 – прим. пер.

^{vi} О соединении разных терминов для обозначения этого аффекта см. Cummins 1981; Robinson 1986: 74-75. Отметим Stob. 2.66, который приводит взгляд стоиков, согласно которому *erôs* не *epithumia* и никакая другая страсть, становящаяся предпосылкой к действию. Об эросе как о страсти (*pathos*) души, в противоположность телу, см. e.g., Heliod. *Aeth.* 4.7.5-7, пародию на медицинский жаргон; также Cummings (в этом сборнике).

^{vii} Об эросе в трактовке Платона, особенно в «Федре», и о том, как она частично совпадает с традиционными взглядами, делая тем самым концепцию Платона более убедительной, см. Cairns (в этом сборнике).

^{viii} В «Топике» (146a9-10) Аристотель утверждает, что эрос не может быть просто желанием совокупления, поскольку «тот, кто больше любит, не стремится к большему совокуплению», но это негативное определение. В «Первой аналитике» (68b4) Аристотель говорит, что эрос ближе к филии, чем к совокуплению. Однако в «Риторике» (2.7, 1385a21-4 и 2.19, 1392a22-3) эрос приравнивается к вожделению (*epithymia*).

^{ix} См. Gill (в этом сборнике) дальнейшее обсуждение стоических дефиниций (e.g., у Diog. Laert. 7.129-30), и о сочувственном отношении стоиков к сексу (e.g., Stob. 2.115); об эросе как педерастической связи, обеспечивающей солидарность в сообществе мудрых, см. Schofield (1991) 32-46.

^x Я благодарен Mariska Leeunissen и Craig Williams за то, что обратили мое внимание на данный фрагмент.

^{xi} Особая благодарность с моей стороны причитается Craig Williams, который в настоящее время проводит исследования на тему влюбленности животных в людей и щедро поделился со мной целым собранием текстов, посвященных данному вопросу.

^{xii} О *storgê* в любовных контекстах, см. Konstan (2010).

^{xiii} О рассказах Элиана про эрос у животных см. Smith (в этом сборнике).

^{xiv} Herrlinger (1930), изучая плачи (ламенты) по мертвым животным в древней поэзии, обнаружил эпитафию (римского периода, но написанную по-гречески) размером в четыре строфы, посвященную памяти охотничьей собаки по имени Тейя (*IG* 14.1647 = #40 в издании Herrlinger): животное в ней охарактеризовано как доброжелательное и преданное (*eunoia, storgê*) своей хозяйке (v. 2; cf. *IG* 12.2.459 = #43 Herrlinger).

^{xv} Об этом произведении Плутарха см. Konstan (готовится к выходу); а также Li Causi (2008) и (2009).

^{xvi} У Стратона (имеется в виду Стратон из Сард – древнегреческий поэт-эпиграмматист II века; *прим. пер.*) есть очаровательная эпиграмма (*AP* 12.245), смысл которой сводится к тому, что гетеросексуальное совокупление никак не способно возвысить нас над природой и потому во всем уподобляет животным, в то время как гомосексуальность есть куда в большей степени человеческая и разумная в основе своей привязанность. А в *AP* 12.238 Стратон говорит, что животные-самцы способны получать взаимное удовольствие и от мужской, проникающей, и от женской, пассивной роли (*to dran kai to pathein*).

^{xvii} За эту ссылку спасибо Phillip Mitsis.

^{xviii} См. Soph. fr. 941, о множественных аспектах Афродиты, правящей и рыбами, и четвероногими животными, и птицами; также Eurip. fr. 890 Nauck; частично цитированные (vv. 9-13) в fr. 898a Kannicht (cit. Stob. 1.9.1).

^{xix} См. Stephens and Winkler (1994) col. II, vv. 60-62.

^{xx} См. Konstan (2006), esp. ch. 1.

^{xxi} Пер. Smith (2001). Рус. пер. Ф. Петровского.

^{xxii} См. Ath. 13.590D-E; [Plut.] *X orat.* 849D-E; о самой речи, см. Cooper (1995).

^{xxiii} См. Newmyer (1992) and (2006). Современные исследователи разделяются во мнении, можно ли приписывать животным разумность; о крайней позиции в данном вопросе, напоминающей, однако, установки классических мыслителей, см. Hauser (2009) 44-46. Более подробное обсуждение и библиографию современных подходов к вопросу, см. у Sorabji 1993, 208-19; Newmyer 2006, 10-17.

^{xxiv} См. Konstan (готовится к выходу). Ganson (2009) оспаривает, что, согласно Платону («Государство» 10.602-03), неразумная часть души способна иметь суждения, противоречащие тем,

которыми обладает разумная часть. Эти неразумные суждения заключаются в «некритической реакции на являющееся (зрительно воспринимаемые предметы)» (182); но действительно ли это суждения, даже если суждение – вещь многоступенчатая (183)? Как Ganson замечает, «Рассуждая о нашей неразумной части, Платон берет за модель психологию животных и маленьких детей, которым недостает когнитивной тонкости и изощренности, необходимых для постижения истины и добродетели» (185-86); вслед он добавляет: «Разве убедительно приписывать суждения существу, не обладающему концептом истины?» (186). Мне кажется, что когда Платон говорит о противоположных *doxai* (603D), имеет смысл трактовать *doxa* как «впечатления» или «кажимости», которые довлеют неразумной части души. Остальная библиография в Ganson.

^{xxv} И я снова говорю «спасибо» Mariska Leeunissen за эту отсылку.

^{xxvi} Подробнее об этом см. Konstan (1995) 68-71.

^{xxvii} См. Graver (2007) 36; также Xen. *Mem.* 2.2.5 и 8, и весь фрагмент 1-14.

^{xxviii} Пер. Winkler 1989 (рус. пер. – В. Чемберджи, 1969. Текст приводится по изданию: «Античный роман». М.: «Художественная литература», 2001. – прим. пер.). Я в долгу перед Cecilia Nobili за три предшествующих примера, на которые она сослалась в тезисах к своему докладу “‘Similar to Artemis or to the Golden Aphrodite’: Topoi of Nuptial Poetry and Rhetoric in the Greek Novel”, сделанному 21 июля 2008 года на конференции ICAN IV в Лиссабоне; ее статья будет опубликована в сборнике материалов к конференции.

^{xxix} Konstan (1994).

^{xxx} Muson. *Diatribes* 14; мой перевод, in Ramelli (2009) 113.

^{xxxi} В «Брюзге» Менандра Сострат признается в любви к девушке, которую увидел (*erō*, 302), ее брату, и обещает «любить ее вечно» (*diatelein stergōn*, 308-09).