

Hesiodi Theogoniae 27–28: попытка новой интерпретации

Шиловский Дмитрий Павлович

старший преподаватель кафедры латинского языка и основ терминологии

Российский университет медицины

127006, Россия, г. Москва, ул. Долгоруковская, д. 4. Schilowskij@yandex.ru

SPIN-код: 5401-0439

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2048-3201>

ResearcherID: MDT-0489-2025

Статья поступила в редакцию 21.02.2025

Одобрена после рецензирования 06.03.2025

Принята к публикации 19.06.2025

Информация для цитирования

Шиловский Д. П. Hesiodi Theogoniae 27–28: попытка новой интерпретации // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2025. Т. 17, вып. 3. С. 56–65. doi 10.17072/2073-6681-2025-3-56-65. EDN DPKOWI

Аннотация. Загадочные «многие неправды, похожие на правды», наряду с собственно «правдами», которые могут говорить Музы стихов 27–28 поэмы Гесиода «Теогония», вызвали к жизни не малое количество интерпретаций, что само по себе сообщает об отсутствии окончательно удовлетворительного понимания данного места. Оно получает приемлемое объяснение, если допустить, что в знаменитой реплике богинь под «многими неправдами» автором подразумевались изначально двусмысленные ответы, данные Дельфийским Оракулом, которые по-разному, в том числе ошибочно, могли быть интерпретируемы смертными. Гипотеза находит подтверждение, среди прочего, в прямом свидетельстве Платона о непосредственном отношении к деятельности Оракула Муз, бывших при нем «помощницами в гаданиях». Удивительно почти дословное совпадение знаменитой реплики Муз с текстом homerовского гимна к Гермесу, где пчелиные девы, обучившие бога искусству гаданий, также могли «говорить правду», а могли и «лгать», предсказывая будущее. Предложенное понимание фрагмента поддерживается также значительным количеством совпадений и соответствий текстов «Теогонии» и «Трудов и Дней» и стихотворных ответов Дельфийского Оракула. Рассмотренный материал и произведенные наблюдения позволяют говорить о некоем общем пространстве эпической поэзии, куда входили, с одной стороны, творчество эпических поэтов, с другой – так или иначе понятая деятельность Оракула, гекзаметрические ответы которого имеют безусловное отношение к устной эпической поэтической традиции.

Ключевые слова: Гесиод; «Теогония»; проэмы; Музы; Дельфы; Оракул; вопрошания; ответы; устная эпическая традиция.

В настоящей статье предлагается новая интерпретация ff. 27–28 поэмы Гесиода «Теогония». Мы считаем, что в указанных стихах, где звучит таинственная реплика Муз о «правдах» и схожих с ними «неправдах», присутствует отчетливая авторская аллюзия на «недвусмысленные» и «двусмысленные» гекзаметрические ответы

Дельфийского Оракула, которые Музы помогали понять и озвучить «в стихах и песнях» (Plut. Mor. 3, 402 C–D).

Актуальным представляется напомнить фрагмент знаменитой истории посвящения беотийского пастуха Гесиода в поэты/пророки/певцы/сказители:

τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῆθον ἔειπον,
Μοῦσαι Ὄλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοι·
ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ’ ἐλέγχεα, γαστέρες οἴον,
ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὄμοῖα,
ἴδμεν δ’, εὗτ’ ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

Прежде всего обратились ко мне со словами такими

Дщери великого Зевса-царя, олимпийские Музы:

«Эй, пастухи полевые, – несчастные, брюхо сплошное!

Много умеем мы лжи рассказывать за чистейшую правду.

Если, однако, хотим, то и правду рассказывать можем!» (Th. 22–28, пер. В. В. Вересаева)

История посвящения беотийского пастуха Гесиода, изложенная в его поэме «Теогония», принадлежит к числу самых знаменитых во всем архаическом древнегреческом эпосе. Прозвучавшая перед инициацией известная реплика Муз ff. 27–28 «Теогонии» принадлежит еще и к числу самых загадочных, а потому – самых интерпретируемых и комментируемых; *historia quaestionis* интерпретаций этих двух стихов весьма впечатляет своим объемом [Katz, Volk 2000: 123–124]. Совершенно не претендуя на подробное изложение разнообразных мнений исследователей, обозначим представляющееся релевантным: традиционно выделяются две основные группы интерпретаций. Перву, считающуюся *opinio communis* [ibid.: 122], предлагают называть условно «дуалистической». Группа эта понимает вышеуказанное место как литературную полемику, мнение ее состоит в том, что Музы, как вдохновительницы поэтов, сообщают таким образом о двух разновидностях поэзии, одна из которых может содержать ложь, похожую на правду, другая же является исключительно правдивой. По предлагаемой логике, эпическое выражение «будущее и прошедшее» (*τά τ’ ἐσβόμενα πρό τ’ ἐόντα*) (f. 32) понимается как синоним «правдивости» вообще. Поручение Гесиоду вещать это самое «будущее и прошедшее» рассматривается в качестве очевидного подтверждения того, что новообращенного поэта научили слагать и оглашать именно такую «правдивую» поэзию, такую же, какую оглашают и сами Музы f. 38, также «вещающие настоящее, будущее и прошедшее» (*εἰρεῦσαι τά τ’ ἐόντα τά τ’ ἐσβόμενα πρό τ’ ἐόντα*). Эта эпическая формула считается более полной версией выражения f. 32, встречающегося в «Илиаде», где его произносит прорицатель Калхант (Il. I. 70), очевидно вещающий «правду», и ничего, кроме правды; это считается убедительным подтверждением «правдивости» этой разновидности

поэзии [Stroh 1976: 88–89]. К этой же группе интерпретаций можно отнести и те, в которых полагают, что никакой полемики в позднейшем смысле слова тут нет, а есть таким образом оформленное Гесиодом утверждение исключительно правдивого характера собственного творчества [Roessler 1980: 296–297; Rudhart 1996: 30]. Сюда же можно отнести мнения, видящие в данном месте полемический выпад против гомеровского эпоса, от которого хочет отделить себя сам Гесиод, открывший «правдивый» жанр дидактической поэзии [Kambylis 1965: 62–63, Kannicht 1980: 20–21]. Это мнение стало чем-то вроде само собой разумеющегося *locus communis* [Verdenius 1972: 234–5; Murray 1981: 91; Puelma 1989: 75], со времен Ф. Ницше, провозгласившего в своих лекциях по истории греческой литературы 1874–1875 гг., что “*Lügensang ist homerisch, Wahrsang ist hesiodisch*” [Nietzsche 1995: 54].

Й. Свенбю и Г. Надь полагают, что «многолживыми» (*ψεύδεα πολλά*) поэт считает локальные версии мифов, иные, негесиодовские, «конкурирующие» теогонии и генеалогии [Svenbro 1976: 65–67, Nagy 1990: 45–47], которые поэт отвергает ради некоей «общегреческой поэзии».

«Монистическая» же точка зрения меньшинства исследователей состоит в том, что «лживость» или «правдивость» признаются характеристиками всей поэзии вообще, включая и гесиодовскую, ибо поэзия никогда не сообщает «всю правду», неизбежно смешав ее с «ложью», и склонна к вымыслу как в силу собственной природы, так и в силу связи с заведомо необъективным речевым дискурсом [Русси 1977: 8–44]. Да и сам поэт, в силу, вероятно, той же собственной природы, часто не прочь приврать или приукрасить [West 1966: 162, Thalmann 1984: 146–149]. Иные же «монисты» полагают, что Гесиод признает «сходную с истинностью ложность» за всей только негесиодовской поэзией [Neitzel 1980: 388].

Тем не менее, и при таком изобилии мнений, остается некоторое количество вопросов, не получивших, на наш взгляд, до конца удовлетворительные ответы.

Странность и неубедительность представленной Гесиодом сцены, если ее понимать как достоверный бытовой случай свидания Муз и пастуха (пастухов?) у подошвы Геликона, заключается в следующем. Неясно, во-первых, **зачем** перед инициацией, подразумевающей, среди прочего, трансляцию нового сакрального знания, сообщать посвящаемому о возможной ложности этого знания? Во-вторых, неясно, **зачем** Музам, если традиционно рассматривать их как вдохновительниц поэтов и покровительниц различных изящных искусств, вообще говорить (*λέγειν*) о вопросах поэтики существующих литературных

жанров диким полевым пастухам? Какое отношение имеют «желудки» (*γαστέρες*) к рассуждениям о том, какой вид поэзии правдив, а какой лишь походит на правду?

Если же признать изображение эпифании (как мы полагаем) художественным приемом, использованным автором по таким-то и таким-то соображениям с такими-то и такими-то целями для примерно такой-то и такой-то аудитории, то тем более странно предположить понимание героического (sc. гомеровского) эпоса исключительно как «многих неправд», пусть даже «похожих на правды», в конце VIII – первой половине VII в. до Р.Х., со всеми оговорками и поправками на то, что гомеровские боги иногда могли и обманывать.

Утверждение *ἴδμεν* ... *λέγειν* подразумевает у Гесиода некоторый контекст, который приходится признать критически необходимым для сколько-нибудь связного понимания эпифании. В описываемой коммуникации, а иначе понимать ситуацию затруднительно, этот подразумеваемый контекст предполагает некое предшествующее общение его участников, обусловившее содержание текущего.

Мы предполагаем, что эта неожиданно появившаяся реплика «мы умеем говорить» (*ἴδμεν* ... *λέγειν*) может быть понята не только как декларация божественного произвола обманывать/не обманывать, но и как следствие каких-то контактов, подразумеваемых автором, причем контактов, в том числе речевых, имевших место быть ранее и актуальных как для адресанта, так и для адресата коммуникации, то есть и Музам, и пастухам (пастуху?), контактов, обусловивших возникновение в данном месте оппозиции правдивого и ложного.

Где, когда, при каких обстоятельствах и относительно чего (бессмертные богини) Музы могли говорить (*λέγειν*) (смертным) пастухам «многие неправды, похожие на правды», а также просто правду? В сфере каких высказываний в эпоху архаики, да и не только в эпоху архаики, возможны прямые вербальные сообщения из мира горного, относительно которых критично актуальными для смертных вообще была бы истинность и (сходная с истиной) ложность? Более того, где вообще смертные могли почти непосредственно слышать бога регулярно и с минимальным количеством посредников?

Напрашивается предположение, что в разбираемом месте поэмы речь может идти о подразумеваемой Гесиодом связи реплики Муз со сферой так или иначе выраженных мантических/пророческих высказываний. Предлагаемое основывается на том, что Музы имели непосредственное отношение к сфере предсказаний.

Приведем подтверждение прямым свидетельством.

Платон сообщает о существовании в Дельфах святилища Муз, непосредственно связанных со стихотворной формой пророчества:

«Итак, обойдя вокруг, мы уселись у основания южной стороны храма, возле святилища Геи, и стали смотреть на воду. Бог тотчас же заметил, что даже место здесь способствует сомнениям гостя: «Ведь здесь, неподалеку от бьющего ключа, находилось святилище Муз, откуда брали воду для возлияний и омовений (*Μουσῶν γὰρ ἦν ιερὸν ἐνταῦθα περὶτὴν ἀναπνοὴν τοῦ νάματος, ὅθεν ἔχρωντο πρός τε τὰς λοιβὰς ὕδατι τούτῳ*) <...>

А Музы были здесь поставлены как помощницы в гаданиях и хранительницы источника и святилища Геи, которой, говорят, принадлежало это прорицалище, ибо вещания здесь давались в стихах и песнях (*τὰς δὲ Μούσας ἴδρυσαντο παρέδρους τῆς μαντικῆς καὶ φύλακας αὐτοῦ παρὰ τὸ νῦν καὶ τὸ τῆς Γῆς ιερόν, ἣς λέγεται τὸ μαντεῖον γενέσθαι διὰ τὴν ἐν μέτροις καὶ μέλεσι χρησμῷδίαν*)» (Plut. Mor. 3, 402 С–Д, пер. Л. А. Фрейберг).

Таким образом, Музы были первоначальными «помощницами при гаданиях» (*παρέδρους τῆς μαντικῆς*) в святилище Геи в Дельфах. Эти помощницы облегчали адекватную коммуникацию: помогали понять услышанное *χρησμῷδίαν* «вещание», возможно, озвученное «в стихах и песнях» (*ἐν μέτροις καὶ μέλεσι*), разумеется, при этом проговаривая (*λέγειν*) его и, вероятно, содействуя окончательному его оформлению в стихотворную форму; эта форма, очевидно, выгодно способствовала утрате определенности и недвусмыслиности понимания прорицания [Parke 1981: 100]. Отсюда предположение: слова гесиодовских Муз «умеем говорить» подразумевали примерно: «(пророчества) умеем (про)говорить (стихами)».

Приведем подтверждение примером текстуального совпадения.

«Некие Фрии на свете живут, урожденные сестры,

Девы. <...>

Если безумьем зажгутся, поевши янтарного меда,

Всею душою хотят говорить они чистую правду.

(*προφρονέως ἐθέλουσιν ἀληθείην ἀγορεύειν.*)

Если же сладостной пищи богов не отведают нимфы,

Тех, кто доверится им, поведут безо всякой дороги.

(*ψεύδονται δὴ ἐπειτα δι' ἀλλήλων δονέουσαι.*)» (Hom. hymn. Herm., 552–563, пер В. В. Вересаева).

Мы видим точное соответствие выделенного $\hat{\epsilon}\theta\acute{e}louσiv \hat{\alpha}\lambda\eta\thetaeίn \hat{\alpha}γoρeύeiv$ («желают говорить правду») гесиодовскому $\hat{\epsilon}\theta\acute{e}lωμeν, \hat{\alpha}\lambda\eta\thetaeά γηρύσaσθai$ («хотим... возвещать правды»); $\psieύdονtaι$ (соб. «лгут») гимна, в свою очередь, соответствует $\psieύdεa... λeγeiv$ («говорить... не-правды») «Теогонии».

Такое соответствие вряд ли возможно признать случайным; поэтому представляется важным напомнить некоторые сведения об описываемых гимнографом существах.

В тексте это просто «девы» ($\pi\alpha\rho\thetaeόvoi$), они не названы «Фриями»¹, не названы по именам и не упоминаются более нигде в гомеровском и гесиодовском корпусах. Подобно горным нимфам (Hom. hymn. IV Aphr. 259–272), они живут в определенных горах (Hom. hymn. III Herm. 555), летают туда и сюда, то собираясь вместе, то разлетаясь в стороны, что похоже на танец, традиционное занятие нимф, Муз и Харит (Hom. hymn. III Herm. 558). Они едят пищу богов (Hom. hymn. Herm. 562, IV Aphr. 260) и обладают способностью гадать и предсказывать будущее². Если допустить отождествление этих пчелиных дев и Фрий³, то в отношении последних можно также добавить следующее. Фрагмент Ферекида (Fr. Gr. Hist. 3 F 49) сообщает, что их было три, откуда выводится их название, и были они дочерьми Зевса. По Филохору, они нимфы, жившие на Парнасе, воспитательницы ($κoυρoтrόfoi$) Аполлона, которого обучили искусству гаданий (Fr. Gr. Hist. 328 F 125). Их также три, назывались Фрии ($\Thetariάi$), от них гадательные камешки также называются $\Thetariάi$, а гадание с их помощью $\Thetariάsθai$. По информации Anecdota Graeca (I, 265, 11) и Etymologicum magnum (s. v. $\Thetariάi$), $\Thetariάi$ означало и гадательные камешки, и нимф, которые изобрели гадание по камешкам, они же предложили их Афине. Стефан Византийский s. v. $\Thetariάi$ и Зенобий (Fr. Gr. Hist. 328 F 195) пишут, что Афина сама изобрела гадание по камешкам, но Зевс счел этот вид прорицания недостойным (богов). Гезихий s. v. $\Thetariάi$ пишет также, что были они первыми гадательницами ($μánteiç$).

Пророчества этих пчелиных дев бывают правдивы и ложны: вкусили божественной пищи (меда) и «придя в исступление» ($\thetau\iota\omegaσiν$), они охотно желают говорить правду, и, соответственно, говорят ее, если же лишаются сладостной пищи богов, то говорят людям неправду. Таким образом, пчелиные девы имеют самое прямое и непосредственное отношение и к сфере собственно манттики, индуктивных предсказаний (само их имя может значить «гадательные камешки»), и к сфере интуитивных предсказаний – придя в энтузиастическое состояние сознания, они дают верные предсказания, не придя в него – дают неверные.

Очевидные соответствия и параллели между Музами и пчелиными девами/Фриями лежат на поверхности⁴, они основательно описаны в статье С. Шейнберг [Sheinberg 1979: 1–28]. Тем не менее следует отметить несколько актуальных для нашего исследования фактов: число и тех, и других, и третьих весьма часто бывает именно три [West 1966: 426], они и кормилицы, и воспитательницы [ibid.: 347], и гадательницы, и предсказательницы [Farnell 1909: 425], все имеют отношение к меду как пище богов [Roscher 1883: 25 et passim], и к меду как опьяняющему напитку, погружающему в необходимое для прорицания состояние.

Важным здесь является общезвестная связь пчел именно с Дельфийским Оракулом⁵: например, второй храм Аполлона был построен пчелами и птицами из воска и перьев (Paus. 10.5.9; Plut. De Pyth. Or. 402 D; Philostr. Vit. Apoll. 6.10), Пифию Пиндар называет «Дельфийской пчелой» (Pyth. 4.60). Пчелы же повсеместно ассоциируются с Музами: так, например, Музы превращаются в пчел, ведя афинян в Ионию (Philostr. Im. 2.8.6.), Варрон называет пчел птицами Муз (De r. rust. 3,6) и проч.

Примечательно, что эти пчелиные девы приходят в состояние исступления, откушавши меда ($\thetau\iota\omegaσiν \hat{\epsilon}\delta\eta\deltauiai \muéli \chiλoρoν$) (Hom. hymn. Herm. f. 560), который назван «сладкой пищей богов» ($\thetaeῶn \hat{\eta}δeίaν \hat{\epsilon}\delta\omegaδiν$) (Ibid. f. 562). В Th. 83–84 Музы «льют на язык певцу сладкую росу» ($\mu\grave{e}v \hat{\epsilon}\pi\grave{l} \gammaλoύsσoη \gammaλuκeρoήn \chi\varepsiloniouσiν \hat{\epsilon}\epsilon\acute{o}ρoηn$), позволяющую ему произносить «медовые речи» ($\mu\acute{e}lίχia \hat{\epsilon}\pi\acute{η}$)⁶.

Совпадение Th. 27–28 и Hom. hymn. Herm. 561–563 выделяется многими исследователями. Отмечается также, что гимнограф, описывая практику гадания пчелиных дев, почти цитирует ff. 27–28, очевидно используя «один и тот же язык» [Sheinberg 1979: 11].

Напрашивается вопрос: почему используется этот «один и тот же язык», почему прорицания пчелиных дев гомеровского гимна и откровения Муз «Теогонии» выражены практически одними и теми же словами?

Представляется возможным предположить, что один текст оказался востребованным другим текстом на основании некоего общего семантического компонента, который связан с семантикой сферы гаданий/предсказаний: если пчелиные девы имеют непосредственное отношение к ней, то, следовательно, и относительно Муз придется признать какое-то отношение к этой же сфере. Причем последнее оказывается справедливым не только относительно Дельфийских Муз при Оракуле, о которых мы привели свидетельство Плутарха, но и относительно Муз Геликонских⁷ с их «правдами» и «неправдами, похожими на правды».

Итак, при прорицалище Геи Музы облегчали взаимодействие звеньев цепи мантической коммуникации. Описание особенностей практики гадательниц и тезок собственно гадательных камешков θριάι девопчел/Фрий практически совпадает с репликой Муз в разбираемом месте «Теогонии». Музы имеют значительное количество прямых взаимодействий и с (до)аполлоновским Дельфийским Оракулом, и с самим Аполлоном, и с его деревом лавром [Stern-Gillet 2014: 36], и с другими Оракулами, и с гадательной практикой, и с прорицательной практикой, и с пчелами, и с медом, превратившимся потом в «мед поэзии», и даже с употреблением перед пророчествованием экстатических – или считающимися таковыми – веществ.

Может ли всё вышеперечисленное, и не только оно, служить **достаточным основанием** для самого осторожного предположения, что известная загадочная реплика гесиодовских Муз в ff. 27–28 «Теогонии» понималась автором как имеющая отношение к сфере гаданий/предсказаний⁸?

Вопрос в данном случае не является совсем риторическим. Доказательным, а тем более документально доказательным, равно как и доказуемым, мы можем считать весьма ограниченный круг фактов взаимодействий и взаимовлияний архаических мифологических текстов. В большинстве случаев эти сближения и пересечения являются примерами лишь соблазнительного сходства, обнаруживая не заимствование, но взаимодействие. Именно того «доказательного “гениетического” звена» [Гринцер 2012: 68], как правило, недостает, а «конкретный текст», доказывающий это «взаимодействие» (текст, а не мотив или «параллель!»), как почти всегда, отсутствует. В рассматриваемом случае, даже если ff. 561–563 Hom. hymn. Herm. не признавать таковым звеном, а считать лишь «эпическим клише», по аналогии с αὐδὴν θέσπιν Th. 31–32 и θέσπιν ἀοιδὴν Hom. hymn. Herm. 442, факт текстуально доказанного взаимодействия, на наш взгляд, имеет место быть, и не замечать его невозможно.

Выше мы отметили: «...и не только оно». Если мы предполагаем, что Гесиод подразумевал ψεύδεα πολλὰ как аллюзию на какие-то ответы Дельфийского Оракула, то естественным представляется обратиться рассмотрению того, чем был во времена Гесиода Дельфийский Оракул, и каковы, собственно, были его ответы на вопрошания. Разумеется, рамки статьи делают невозможным даже приблизительное конспективное изложение сложнейшего комплекса вопросов о том, чем на самом деле был Дельфийский Оракул, что в нем на самом деле происходило, какие из ответов действительно принадлежали ему [Fontenrose 1978: 7] и каково было его значение

для Древней Греции в ее разные времена. В нашем случае речь пойдет именно о представлениях, сложившихся ко времени Гесиода об Оракуле и его ответах, в том числе об амбивалентной двусмысленности, смысловой затмленности и неясности как **сущностной характеристике** жанра (значительного количества) этих ответов.

Дж. Фонтенроуз дает тематическую классификацию ответов, согласно которой оракулы могли касаться Res Divinae, Res Publicae, Res Domesticae et Prophanae [Fontenrose 1978: 25–29], причем во всех предложенных разделах имеют место быть те, что автор называет *ambiguous* «двусмысленный», вероятно, это такие, у которых окончательное понимание истинности какого-нибудь из предложенных вариантов поведения наступает либо сильно не сразу, либо вовсе *post eventum*. Другая его классификация включает ответы «исторические», «квазисторические», «легендарные» и «вымышленные» и является классификацией по происхождению. Эти ответы, в свою очередь, распределяются по «способу выражения», их разновидности суть «простые команды», с подразделением на «санкции» и «двусмысленные команды»; «команды с условием»; «запреты и предупреждения», подразделяемые на «понятные» и «двусмысленные»; «объявления о прошлом и настоящем», подразделяемые на «общизвестные» и «экстраординарные»; «объявления о будущем простые», подразделяемые на «не предсказательные», «понятные предсказания» и «двусмысленные предсказания»; и «предсказания с условием/с условиями», которые все могут быть обозначены как вполне «двусмысленные» [Fontenrose 1978: 13–24]. Эти «двусмысленные» ответы, о которых и шла речь, представлены в большинстве рубрик в количестве весьма значимом; семантически к ним могут быть отнесены ответы с неясным исходом, а также все, относящиеся к плану будущего (включая команды/команды с условием/советы/рекомендации/предписания/запреты и проч.); таких ответов оказывается вовсе не так мало.

Принято говорить если не о примерном тождестве, то о почти неразличимой близости фигуры пророка и фигуры поэта-певца в ранней греческой, и не только греческой поэзии. Понимается эта близость как близость вообще к богу, к интуитивно-божественному началу поэтического вдохновения, «меду поэзии» и подобным вещам. Но, если оставить вдохновение в стороне, то стоит отметить, что из 581 ответа, которые подлинно произведены Дельфийским Оракулом или приписаны ему, 175 написаны гекзаметром, и многие другие являются прозаическим парофразом стихов. Например, из восьми стихов PW № 1 семь входящих туда семантически законченных

высказываний повторяются почти дословно у Гомера и Гесиода, и только три полустишия не имеют эпических аналогов [McLeod 1961: 318]; развернутые списки этих соответствий приведены в работе У. Маклеода [ibid.: 318, 321].

Соответствия эти по большей части суть знакомые «эпические поэтические формулы», естественные в устной эпической традиции.

Совпадать могли не только поэтические формулы, но и целые стихи: так, последний стих ответа Оракула Главку PW № 35 полностью совпадает с f. 285 «Opera et Dies», и это не единственный пример (взаимо)влияния на этом уровне: «Труды и Дни» имеют значительное количество стихов, гномических по характеру и «очень близких по форме и стилю Дельфийским оракулам» [Parke, Wormell 1956: xxxii]. Цитаты из Гесиода встречаются в ответах Оракула; обратные заимствования были вполне возможны, конечно, если говорить о *Corpus Hesiodeum* в целом⁹.

При всех трудностях определения аутентичности ответов Оракула, 72 со всей определенностью можно считать подлинными; таковой массив дает основания исследователям предположить существование чуть ли не «штатной должности» специалиста-сказителя/сказителей при службе Дельфийского Оракула [McLeod 1961: 319]. И, как ни решать вопрос о поэтических компетенциях непосредственно Пифии, традиционно считается, что в состав служб при ней были включены версификаторы, перекладывавшие произнесенные ею ответы гекзаметрами (Strab. 9. 3. 5, Plut. De Pyth. 407 B). Ответы Оракула, бесспорно, принадлежали устной поэзии, естественно связанной с существовавшей устной поэтической эпической традицией. Неизбежно возникающие вопросы о хронологическом приоритете, например Гесиода или Оракула, в изобретении таких «формул» предлагается разрешить введением термина «Фокейская поэтическая школа», которая также принимала участие в выработке, так сказать, общего арсенала средств эпической поэзии, при этом отмечается ее большая близость школе беотийской, нежели ионической. И, конечно, нельзя не отметить позицию Виламовица, поддерживавшего идею о близких связях Дельфийского Оракула и эпических поэтов [Wilamowitz-Moellendorff 1955: 2, 39].

Прямых свидетельств о контактах Гесиода и Дельфийского Оракула нет. Но даже если поэт и не посещал Оракул в соседней Фокиде, то не будет сильной натяжкой предположить, что Гесиод пользовался большим массивом его ответов, получая его из своих беотийских источников: значительное количество пословиц, рекомендаций, запретов, наконец, советов и прочего гномического материала «литературы мудрости» в поэме

«Труды и Дни» вполне может рассматриваться косвенным свидетельством таких контактов [Parke, Wormell 1956: xxxii–xxxiii].

Теперь мы можем, наконец, осторожно обобщить наши предположения: в ff. 27–28 имеет место аллюзия на озвучивание Музами «вещаний»–ответов Дельфийского Оракула, которые могут быть правдивыми (*ἀληθέα υπρόβασθαι*), то есть сбывающиеся, а могут быть по виду равновероятно и правдивыми, и ложными: *ψεύδεα ... ἐτύμοισιν ὄμοια*. Истинность самых разных видов ответов Оракула – команды/команды с условием/советом/рекомендации/предписания/ запрета, и далее, до загадок и пословиц, равно как и заведомая абсурдность таковых, прояснится для смертных, как и было сказано выше, лишь со временем, иногда с немалым временем (например, пророчество про «три урожая» Гераклидов и их (не)понимание дорянами), а иногда и вообще *post eventum*. До этого прояснения «месседж» может быть «неправильно понят» и, соответственно, повлечь за собой неправильный вариант поведения вопрошающего/вопрошающих, то есть, в конечном результате, оказаться для них ложным (*ψεύδεα*). Таким образом, добавление к f. 27 «умеем говорить многие неправды, похожие на правды» (*ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὄμοια*), важнейшего пояснения «для смертных»¹⁰, полностью проясняет ситуацию: ведь, боги, как правило [Stern-Gillet 2014: 40], не могут лгать вопрошающим их смертным [Almqvist 2021: 41; Naerebout, Beerden 2013: 141], а вот смертные вполне могут неправильно понимать предоставленную «сверху» информацию.

Боги, видимо, в зависимости от уровня благочестия вопрошания¹¹, а может быть, и гомерического смеха ради, могут сообщить диким пастухам информацию, допускающую в том числе и взаимоисключающие толкования. Эти пастухи, под которыми, как мы отмечали, могут подразумеваться и вообще смертные [Collins 1999: 254], не в состоянии отличить одно понимание «божественной правды» пророчества от полностью ему противоположного и вовремя понять, какое из них «настоящее». В некотором будущем одно из этих пониманий перестанет быть правдой и сделается для этих смертных ложью в силу ограниченности их собственной природы, а также иных горизонтов понимания и планирования. Пророчество, которое может быть понято с точностью до наоборот, естественно, может и сбываться с точностью до наоборот, причем при отсутствии каких-либо грамматических возражений к его тексту: греческий язык располагает для этого более чем богатыми возможностями. Самый знаменитый пример – ответ Дельфийского Оракула Крезу, что тот, «перейдя реку Галис, разрушит великое царство».

В этом, вероятно, и состоит «насмешка неба над землей», «многие неправды» (ψεύδεα πολλά) гесиодовских Муз, «похожие на правды» (έτύμοισιν ὄμοια), а то и точно совпадающие с ними, но ими не являющиеся: всё-таки Крез в известной истории Геродота разрушил совсем не то царство, какое хотел.

Примечания

¹ Отождествление девопчел и Фрий давно стало общим местом, оно основано на допущении чтения θριάι вм. Σεμναί, которое дает лучшая рукопись (р. Moskvensis), Готфридом Германом в его издании гомеровских гимнов 1806 г.

² Представляется важным, что горная нимфа Дафнида была первой пророчицей оракула Геи в Дельфах (Paus.10.5.5), а νυμφόλεπτος есть человек, одержимый нимфами и потому способный предсказывать будущее [Kambylis 1965:43-44].

³ Contra С. Шейнберг [Sheinberg 1979: passim].

⁴ Подробнее см. указанную работу S. Scheinberg. По источникам к Thriae, см. Fr. Gr. Hist. 3 F 49 и 328 F I95.

⁵ По примеру Дж. Фонтенроуза, мы пишем Оракул с заглавной буквы, если речь идет об учреждении, и со строчной – если речь идет о его ответах.

⁶ Греки считали, что мед получался из собранной пчелами росы (Verg. Georg. IV, 1).

⁷ Не углубляясь в подробности непростого вопроса об устройстве мифологического комплекса «гесиодовские Музы», считаем важным отметить, что Музы Геликонские Th. 1, или Музы «1-го проэмия», и Музы Олимпийские Th. 75, или Музы «2-го проэмия», весьма отличаются друг от друга [Marquardt 1982: 1–12].

⁸ Как тут не вспомнить знаменитое If it looks like a duck, swims like a duck, and quacks like a duck, then it probably is a duck.

⁹ Г. Парк и Д. Уормелл говорят в данном месте о «Гесиоде и его школе» [Parke, Wormell 1956: xxxiii].

¹⁰ Добавления, естественно подразумеваемого для адресата обращения «полевые пастухи» (ποιμένες ἄγρωντοι), понимаемого как в конкретно-множественном, так и в обобщенном смысле «род человеческий».

¹¹ Так, Е. В. Приходько отмечает: уровень прозрачности ответов оракула обратно пропорционален отношению «вопросений» к плану будущего, а также степени отдаленности этого будущего [Приходько 2023: 21].

Список литературы

Гринцер Н. П. Что сравнивать и зачем сравнивать? Комментарий к статье Иэна Разерфорда // Мировое древо. 2012. № 19. С. 63–70.

Приходько Е. В. Представления древних элинров о будущем в зеркале мантического искусства // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2023. Т. 45, № 3. С. 19–26. doi 10.15393/uchz.art.2023.883.

Almqvist O. Beyond Oracular Ambiguity: Divination, Lies and Ontology in Early Greek Literature // Social Analysis: The International Journal of Anthropology. 2021. Vol. 65. № 2. P. 41–61.

Anecdota Graeca. – *Immanuelis Bekkeri. Anecdota Graeca*. Vol. I. Berolini: apud G. C. Naucium. 1814. 494 p.

Collins D. Hesiod and the divine voices of Muses // *Arethusa*. 1999. Vol. 32. № 3. P. 241–262.

Etymologicum Magnum. – *Friderici Sylburgii. Etymologicum Magnum. Lipsiae: apud Io. Aug. Gottl. Weidel*, MDCCCXVI. 570 p.

Farnell L. R. The Cults of the Greek States. Vol. V. Oxford: at the Clarendon Press. 1909. 618 p.

Fontenrose J. The Delphic Oracle. Its Responses and Operations. Berkely – Los Angeles – London: University of California Press, 1978. 494 p.

Fr. Gr. Hist. – Jacoby F. Die Fragmente der griechischen Historiker. Berlin, 1923–1958.

Kambylis A. Die Dichterweihe und ihre Symbolik: Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius. Heidelberg: Winter, 1965. 218 S.

Kannicht R. Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung: Zwei Vorlesungen über Grundzüge der griechischen Literaturauffassung' // Antike und Universalgeschichte. 1980. № 23/6. S. 6–36.

Katz J., Volk K. 'Mere Bellies'? A New Look at Theogony 26–8 // JHS. 2000. № 120. P. 122–131.

Marquardt P. The two faces of Hesiod's Muse / Illinois Classical Studies. 1982. Vol. 7. № 1. P. 1–12.

McLeod W. Oral Bards at Delphi // Translations and Proceedings of the American Philological Association. 1961. Vol. 92. P. 317–325.

Murray P. Poetic inspiration in early Greece // JHS. 1981. Vol. 101. P. 87–100.

Nagy G. Greek mythology and poetics. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990. 388 p.

Naerebout F., Beerden K. "Gods Cannot Tell Lies": Riddling and Ancient Greek Divination // The Muse at Play: Riddles and Word-play in Greek and Latin Poetry. Ed. by Jan Kwapisz, Mikołaj Szymański, David Petrain. Berlin: Walter de Gruyter, 2013. P. 121–147.

Neitzel H. Hesiod und die Lügenden Musen: Zur Interpretation von Theogonie 27 f. // Hermes 1980. Bd. 108. H. 3. S. 387–401.

Nietzsche F. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Berlin: Walter de Gruyter, 1995. 397 p.

Parke H. Apollo and the Muses, or prophecy in Greek verse // Hermathena. 1981. № 130/131. P. 91–112.

- Parke H. W., Wormell D. E. The Delphic oracle. Vol. II. Oxford: at the Clarendon Press, 1956. xxxvi+271 p.
- Puelma M. Der Dichter und die Wahrheit in der griechischen Poetik von Homer bis Aristoteles // Museum Helveticum. 1989. Vol. 46, № 2. S. 65–100.
- Pucci P. Hesiod and the language of poetry. Baltimore, 1977. P. vii+147.
- Roessler W. Die Entdeckung der Funktionalität in der Antike // Poetica. 1980. № 12. P. 283–319.
- Roscher W. Nektar und Ambrosia. Leipzig: Teubner, 1883. 115 S.
- Rudhart J. Le preambule de la Theogonie: la vocation du poete, le language des Muses // Cahiers de philologie. 1996. № 17. P. 25–39.
- Scheinberg S. The Bee Maidens of the Homeric Hymn to Hermes // Harvard Studies in Class. Philology. 1979. Vol. 3. P. 1–28.
- Stern-Gillet S. Hesiod's Proem and Plato's Ion // The Classical Quarterly. 2014. Vol. 64, № 1. P. 25–42.
- Stroh W. Hesiode lügende Musen // Studien zum Antiken Epos / Hrsg. H. Görgemanns, E. A. Schmidt. Mesenheim am Glan, 1976. S. 85–112.
- Svenbro J. La parole et la marbre: aux origines de la poetique greque. Lund: Les Belles Lettres, 1976. 268 p.
- Thalmann W. Furor poeticus. Poetic Inspiration in Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry. Baltimore, 1984. 247 p.
- Verdenius W. J. Notes on the Proem of Hesiod's "Theogony" // Mnemosyne, Fourth Series. 1972. Vol. 25. Fasc. 3. P. 225–260.
- West M. L. Commentary // Hesiod. Theogony. Oxford: at the Clarendon Press, 1966. P. 150–437.
- Wilamowitz-Moellendorff U. von. Der Glaube der Hellenen. Berlin: De Gruyter, 1955. Vol. 2. 632 p.
- References**
- Grintser N. P. Chto sravnivat' i zachen sravnivat'? Kommentariy k stat'e Iena Razerforda [What to compare and why to compare?]. *Mirovoe drevo* [Arbor Mundi], 2012, issue 19, pp. 63–70. (In Russ.)
- Prikhod'ko E. V. Predstavleniya drevnikh ellinov o budushchem v zerkale manticheskogo iskusstva [Ancient Greeks' perceptions of the future in the mirror of divination]. *Uchenye Zapiski Petrozavodskogo Gosudarstvennogo Universiteta* [Proceedings of Petrozavodsk State University], 2023, vol. 45, issue 3, pp. 19–26. doi 10.15393/uchz.art.2023.883. (In Russ.)
- Almqvist O. Beyond oracular ambiguity: Divination, lies and ontology in early Greek literature. *Social Analysis: the International Journal of Anthropology*, 2021, vol. 65, issue 2, pp. 41–61. (In Eng.)
- Anecdota Graeca. – Immanalis Bekkeri. *Anecdota Graeca* [Greek Anecdotes]. Vol. I. Berolini, apud G. C. Naucium. 1814. 494 p. (In Ancient Greek and Latin)
- Collins D. Hesiod and the divine voices of Muses. *Arethusa*, 1999, vol. 32, issue 3, pp. 241–262. (In Eng.)
- Etymologicum Magnum. – Friderici Sylburgii. *Etymologicum Magnum*. Lipsiae, apud Io. Aug. Gottl. Weidel, MDCCCXVI. 570 p. (In Ancient Greek and Latin)
- Farnell L. R. *The Cults of the Greek States*. Oxford, at the Clarendon Press, 1909, vol. V. 618 p. (In Eng.)
- Fontenrose J. *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*. Berkely – Los Angeles – London, University of California Press, 1978. 494 p. (In Eng.)
- Fr. Gr. Hist. – Jacoby F. *Die Fragmente der griechischen Historiker* [Fragments of the Greek Historians]. Berlin, 1923–1958. (In Ancient Greek and Latin)
- Kambylis A. *Die Dichterweihe und ihre Symbolik. Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Properz und Ennius* [Initiation into Poets and Its Symbolism. Studies on Hesiod, Callimachus, Propertius, and Ennius]. Heidelberg, Winter, 1965. 218 p. (In Ger.)
- Kannicht, R. Der alte Streit zwischen Philosophie und Dichtung: Zwei Vorlesungen über Grundzüge der griechischen Literaturauffassung [The Old Dispute Between Philosophy and Poetry: Two Lectures about the Basic Features of Greek Conception of Literature]. *Antike und Universalgeschichte* [Antiquity and Universal History], 1980, issue 23/6, pp. 6–36. (In Ger.)
- Katz J., Volk K. 'Mere Bellies'? A New Look at Theogony 26–8. *JHS*, 2000, issue 120, pp. 122–131. (In Eng.)
- Marquardt P. The two faces of Hesiod's Muse. *Illinois Classical Studies*, 1982, vol. 7, issue 1, pp. 1–12. (In Eng.)
- McLeod W. Oral Bards at Delphi. *Translations and Proceedings of the American Philological Association*, 1961, vol. 92, pp. 317–325. (In Eng.)
- Murray P. Poetic inspiration in early Greece. *JHS*, 1981, vol. 101, pp. 87–100. (In Eng.)
- Nagy G. *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1990. 388 p. (In Eng.)
- Naerebout F., Beerden K. 'Gods Cannot Tell Lies': Riddling and Ancient Greek divination. *The Muse at Play: Riddles and Word-Play in Greek and Latin Poetry*. Ed. by Jan Kwapisz, Mikołaj Szymański, David Petrain. Berlin, Walter de Gruyter, 2013, pp. 121–147. (In Eng.)
- Neitzel H. Hesiodes und die Lügenden Musen Zur Interpretation von Theogonie 27 f. [Hesiod and lying Muses: Toward interpretation of Theogony 27], *Hermes*, 1980, vol. 108, issue 3, pp. 387–401. (In Ger.)
- Nietzsche F. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* [Works. Critical Complete Edition]. Berlin, Walter de Gruyter, 1995. 397 p. (In Ger.)

- Parke H. Apollo and the Muses, or prophecy in Greek verse. *Hermathena*, 1981, 130/131, pp. 91–112. (In Eng.)
- Parke H. W. and Wormell D. E. *The Delphic Oracle*. Oxford, at the Clarendon Press, 1956, vol. II. xxxvi+271 p. (In Eng.)
- Puelma M. Der Dichter und die Wahrheit in der griechischen Poetik von Homer bis Aristoteles [The poet and the truth in the Greek poetry from Homer to Aristotle]. *Museum Helveticum*, 1989, vol. 46, issue 2, pp. 65–100. (In Ger.)
- Pucci P. *Hesiod and the Language of Poetry*. Baltimore, 1977. vii+147 p. (In Eng.)
- Roessler W. Die Entdeckung der Funktionalität in der Antike [The discovery of functionality in antiquity], *Poetica*, 1980, issue 12, pp. 283–319. (In Ger.)
- Roscher W. H. *Nektar und Ambrosia* [Nectar and Ambrosia]. Leipzig, Teubner, 1883. 115 p. (In Ger.)
- Rudhart J. Le préambule de la *Theogonie*: la vocation du poète, le langage des Muses [The Proemion to the *Theogony*: The vocation of the Poet, the language of Muses]. *Cahiers de philologie*, 1996, issue 17, pp. 25–39. (In Fr.)
- Scheinberg S. The bee maidens of the Homeric Hymn to Hermes. *Harvard Studies in Class. Philology*, 1979, vol. 3, pp. 1–28. (In Eng.)
- Stern-Gillet S. Hesiod's 'Proem' and Plato's 'Ion'. *The Classical Quarterly*, 2014, vol. 64, issue 1, pp. 25–42. (In Eng.)
- Stroh W. Hesiods lügende Musen [Hesiod's lying Muses]. *Studien zum Antiken Epos. Festschrift F. Dirlmeyer und V. Pöschl* [Studies on Antique Epic]. Ed. by H. Görgemanns, E. A. Schmidt. Mesenheim am Glan, 1976, pp. 85–112. (In Ger.)
- Svenbro J. *La parole et la marbre: aux origines de la poétique grecque* [The Word and the Marble: At the Origins of Greek Poetry]. Lund, Les Belles Lettres, 1976. 268 p. (In Fr.)
- Thalmann W. *Furor poeticus. Poetic Inspiration in Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*. Baltimore, 1984. 247 p. (In Eng.)
- Verdenius W. J. Notes on the problem of Hesiod's 'Theogony'. *Mnemosyne*, 1972, fourth series, vol. 25, fasc. 3, pp. 225–260. (In Eng.)
- West M. L. Commentary. In: Hesiod. *Theogony*. Oxford, at the Clarendon Press, 1966, pp. 150–437. (In Eng.)
- Wilamowitz-Moellendorff U. von. *Der Glaube der Hellenen* [The Faith of the Hellenes]. Berlin, De Gruyter, 1955, vol. 2. 632 p. (In Ger.)

Hesiod's 'Theogony' 27–28: an Attempt at a New Interpretation

Dmitry P. Shilovskiy

Senior Lecturer in the Department of Latin Language and Basics of Terminology
Russian University of Medicine
4, Dolgorukovskaya st., Moscow, 127006, Russia. Schilowskij@yandex.ru

SPIN-code: 5401-0439
ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2048-3201>
ResearcherID: MDT-0489-2025

Submitted 21 Feb 2025
Revised 06 Mar 2025
Accepted 19 Jun 2025

For citation

Shilovskiy D. P. Hesiodi Theogoniae 27–28: попытка новой интерпретации [Hesiod's 'Theogony' 27–28: an Attempt at a New Interpretation]. *Vestnik Permskogo universiteta. Rossiyskaya i zarubezhnaya filologiya* [Perm University Herald. Russian and Foreign Philology], 2025, vol. 17, issue 3, pp. 56–65. doi 10.17072/2073-6681-2025-3-56-65. EDN DPKOWI (In Russ.)

Abstract. A new interpretation of verses 27–28 of the proem to Hesiod's poem *Theogony* is proposed. The mysterious 'many lies that look like the truths', along with the actual 'truths' that Hesiod's Muses are able to tell, have brought to life a considerable number of interpretations, which in itself indicates the lack of a proper understanding. This passage receives a satisfactory explanation if we assume that in the famous remark of the goddesses about 'many lies' the author meant ambiguous answers given by the Delphic Oracle, which could be interpreted by mortals in various ways, including erroneously. The hypothesis is confirmed, inter alia, by Plutarch's testimony to the direct relationship of the Muses to the Oracle's activities as they were his 'assistants in future-telling'. Remarkably, the famous phrase of the Muses coincides almost

verbatim with the text of the Homeric hymn to Hermes, where three bee maidens, who taught the god the art of divination, could also ‘tell the truth’ or ‘lie’ when predicting the future, with ‘tell the truth’ meaning making true predictions, while ‘lie’ referring to making false predictions, depending on whether they taste the divine honey or not. The proposed understanding is supported by a significant number of unambiguous correspondences between various passages in *Theogony* and *Works and Days* by Hesiod and the poetic responses of the Delphic Oracle. The author of the article comes to a conclusion about a common field of epic poetry, which included, on the one hand, the works of epic poets and, on the other hand, the activities of the Oracle, whose hexametric answers are directly related to the oral epic poetic tradition. This also gives some reason to deem it highly likely that the Boeotian poet familiarized himself with the corpus of poetic responses of the Oracle, which existed in one form or another.

Key words: Hesiod; Theogony; prooemium; Muses; Delphi; Oracle; questionings; answers; oral epic tradition.