

РЯЗАНОВА Светлана Владимировна, доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Пермского федерального исследовательского центра Уральского отделения РАН, профессор кафедры культурологии и философии Пермского государственного института культуры**. Автор более 90 научных публикаций*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5387-9387>

«ИСТОРИЧЕСКАЯ БИБЛИОТЕКА» ДИОДОРА: ОПЫТ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ МИФА

Интерпретация классического текста в работе основана на феноменологическом подходе с учетом наиболее значимых сторон явления. Рассматриваются два аспекта проблемы: можно ли считать текст Диодора мифологическим и допустимо ли его использовать как источник по мифологии античности. Автор делает акцент на рационализации исторического процесса у античного мыслителя и десакрализации мифологических образов. Диодор задействует традиционные сюжеты и образы прагматически, выбирает наиболее эффектные и достоверные, активно использует логическое объяснение. Повествования о богах превращаются в конфликты локального характера и получают зачастую этическую оценку. Онтологическая необходимость в истории заменяется актами волеизъявления. Концепция цикличности времени в мифе заменена линейной трактовкой истории, с переходом мифологического времени в историческое. Диодор отказывается от сопричастности и магического подхода к описанию мира, характерному для мифологических повествований, превращая мифологический текст в аллегорический рассказ. История приобретает смысл через героизацию отдельных личностей, с сохранением мифологической гиперболизации и акцентом на индивидуальной доблести персонажей. Тем самым миф превращается в инструмент дидактики для следующих поколений. Идея фатума сохраняется на уровне пересказа мифологических сюжетов, ставших у Диодора недостоверными историями либо поучительными притчами. Традиционными остаются только базовые для мифа вопросы этиологического характера, отличающие античного автора от философов-современников, но трактуемые в рациональном ключе. Концепция Диодора имеет отчетливый персоналистский компонент и строится на доказательствах эмпирического характера. Античный мыслитель уже не существует внутри мифа, но и не осуществляет его теоретический анализ. Его «Историческую библиотеку» стоит понимать как индикатор состояния культуры в эпоху поздней античности.

Ключевые слова: Диодор, античная мифология, мифологический сюжет, архетипический образ.

*Адрес: 614990, г. Пермь, ул. Ленина, д. 13а;

**Адрес: 614000, г. Пермь, ул. Газеты «Звезда», д. 18; e-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

Для цитирования: Рязанова С.В. «Историческая библиотека» Диодора: опыт рационализации мифа // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.: Гуманит. и соц. науки. 2020. № 1. С. 98–105. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2020.1.98

«Историческая библиотека» Диодора относится к числу текстов, неоднократно становившихся объектом внимания ученых, наиболее часто – представителей антиковедения. Предлагаемая попытка осуществить еще один вариант интерпретации классического нарратива связана в большей мере с подходом, характерным для религиоведения, и основана на феноменолого-герменевтической традиции, предлагающей рассматривать текст вне учета исторического контекста, согласно его собственной логике. Преимуществом феноменологического исследования становится то, что оно не отрицает исторический компонент, но придает феноменам «иной способ объяснения» [1, с. 579]. В основе исследовательской стратегии лежит метод анализа качественной стороны феномена, позволяющий акцентировать внимание на наиболее значимых сторонах рассматриваемого явления.

Акцент в статье будет сделан на том, насколько данный текст вообще может служить отправной точкой для проведения исследований религиоведческого характера. Мы выделим две стороны интересующей нас проблемы: является ли текст Диодора мифологическим и возможно ли его использовать в качестве источника информации по мифологии античности.

Начнем с того, что в качестве формы мировоззрения миф выступает в качестве генератора реальности, по уровню достоверности не отличающейся от объективно существующего материального мира и задающей основные параметры существования индивида и группы. Обратимся к рассматриваемому тексту. Общеизвестно, что Диодор излагает всеобщую историю, которую делит на три этапа: мифологический, охватывающий «события» от «начала мира» до Троянской войны; история Греции – от Троянской войны до смерти Александра Македонского; история эллинизма и Рима – от эпохи диadoхов до завоеваний Галлии Юлием Цезарем [2]. Само выделение мифологического периода как специфического указывает на рационализацию трактовки исторического процесса.

Миф для Диодора уже не является неотъемлемой чертой реальности, его можно обособить, сделать всего лишь частью социокультурного опыта, а в случае с встраиванием в профанную историю – еще и частично десакрализовать.

Уже в начале «Исторической библиотеки» автор подвергает миф критике совершенно рациональной природы: «...читатели требуют от древних мифов такой же достоверности, как от рассказов о событиях нашего времени» [3, кн. I, 8, 3]. Здесь и некоторая насмешка над легковерными, и выход Диодора за пределы собственно мифовосприятия, основанного на отождествлении человека и Космоса, принципиальной невозможности противопоставить себя в качестве субъекта окружающему миру, ограниченного в своих когнитивных способностях. Мифемы/мифологемы в процессе возникновения не поддаются индивидуальному волевому воздействию, изначально минимально рационализируются и легитимируются коллективным сознанием.

Формируемый мифом континуум может быть охарактеризован как тотальный, не допускающий исключения по отношению к любому из включенных в Космос объектов и обязательно пропущенный через призму человеческого восприятия. Любое проявление жизни Космоса обязательно описывается при помощи мифологических средств мировосприятия, включается в систему описания, основанную на именовании сакральных сущностей. Тем самым осуществляется процесс постоянного мифогенеза, определенного изменчивостью мира. С одной стороны, данное обстоятельство обеспечивает для мифологической культуры наличие механизмов принятия и усвоения новаций. С другой – перманентная изменчивость не позволяет сформироваться тому, что для религиозного восприятия приобретает форму канона и догмы, постоянно помещая культуру и индивида в состояние бифуркации – топологически и событийно: миф существует в форме флюида, он «трактует... о событиях» [4, с. 108]. Этот механизм обеспечивает раздвигание границ мифологической ойкумены не столько в географиче-

ском аспекте, сколько в плане наполняемости Космоса новыми феноменами. Все характеристики мы видим в представленном тексте, пусть и в очень слабо систематизированном виде. Диодор добросовестно пытается привести все известные ему сюжеты, вне зависимости от того, что послужило основой или поводом для мифогенеза. Самое важное отличие от «классического» мировидения в границах мифа – то, что автор готов жонглировать сюжетами, перебирать их, отбирать наиболее эффективные и достоверные, пытаться найти логическое объяснение для архаических мифосюжетов.

Стоит упомянуть о том, что реализация всех мифологических сюжетов, скрыто или явно, подчиняется единому сценарию – непрерывной, неизбежной и онтологически обязательной борьбе хаотического и космического, превращающей мифокультуру в пограничную зону. По одну сторону этой границы помещается оформленный Космос, чье существование может быть описано при помощи принципов и закономерностей. По другую – постоянно прорывается Хаос, сущностно не помещающийся в рамки определенностей, отрицающий ограничения, обладающий потенциалом всепоглощения (панфагии). Дамоклов меч потенциальной деструкции мира требует наличия не только сюжетной линии, связанной с демиургами, но и системы ритуалов, призванных поддержать космический порядок и сложившийся ход событий [5, 6]. Постоянно возобновляемое взаимодействие субъекта и Космоса элиминирует из мифологической картины мира профанные сущности, делает их маргинальными по отношению к стержневому сюжету преодоления хаотического. Пограничность мира и культуры определяет и пограничность положения человека, вынужденного периодически переходить из обыденности в сакральное пространство.

Это мироотношение полностью утеряно Диодором: действия богов описаны как локального характера конфликты, касающиеся только непосредственных участников, сохраняющие сакральность лишь на уровне их имен. Вот на-

глядный пример трансформации представлений о действиях персонажа демиурга: «(3) Желая оказать услугу калидонянам, Геракл изменил течение реки Ахелоя, создав для нее другое русло, вследствие чего появилось много плодородной земли, орошаемой водами этой реки. (4) О том, как это случилось, некоторые поэты рассказывают <...> миф» [3, кн. IV, 35]. Да и сам образ героя десакрализован: «...поэты в силу обычной для них склонности к вымыслам создали мифы, согласно которым Геракл совершил ставшие сказочными подвиги в одиночку и к тому же обнаженным» [3, кн. IV, 53, 7; 59, 1].

Обязательность включения субъекта в космическо-хаотические баталии дополняется этической амбивалентностью. Среди отечественных и зарубежных исследователей, пожалуй, только С.А. Токарев находит в мифе элементы морально-этического характера: «...морализующие аспекты мифологии, хотя они и очень существенны, почти не удостоивались внимания в научной литературе. Вундт, подчеркивавший эмоциональный элемент “мифологической апперцепции”, обходит их молчанием» [7, с. 579–583]. Человек лишается права оценки сущностей онтологического характера, подчиняется идее изначальной заданности основных параметров космического хронотопа, который превращается в абсолютную ценность по самому факту своего существования. Этот принцип распространяется и на действующих лиц сакральной природы, выводимых за пределы категорий морали, утвержденных в своей онтологичности [8, с. 239].

У Диодора же мы неоднократно встречаем характеристики этического плана, соотносимые не только с людьми, но и с богами: «...он (Сарданапал. – С. Р.) пришел в такой степени разврата и постыдной наглости, что написал свою собственную эпитафию» [3, кн. II, 23, 3]; «Спустя семь лет Ямбула и его спутника <...> изгнали, как <...> имеющих плохие привычки» [3, кн. II, 60, 1]; «проявленная жалость к подвергшейся насилию женщине особо свидетельствует о его душевной доброте» [3, кн. IV, 12, 7]; «по достижении зрелого возраста он оказал

ся в подчинении у заносчивого и несправедливого властелина, заставлявшего его совершать подвиги» [3, кн. IV, 17, 5] – здесь особенно сильно смещен акцент с онтологической необходимости на волеизъявление.

Постоянно изменяющийся мир мифа существует через осмысление устоявшихся и заново появляющихся черт мира. В этом смысле космогония – непрерывающийся процесс и не может быть отодвинута в прошлое [9, с. 15], поскольку это будет означать свертывание и пространства, и времени, и человеческого существования. Необходимость постоянного противостояния хаосу становится основой жизнеспособности мифа. Поскольку такая жизненная сила связана с постоянно повторяющимся сюжетом, единственно возможной для архаического мифоповествования оказывается циклическая концепция времени, которой у Диодора уже нет, если вспомнить обозначенные им этапы истории. Согласно его концепции, все происходит единожды и как уникальное событие закрепляется в историческом процессе.

Единственно возможным языком для мифологического нарратива становится язык символического описания, выполняющий роль своеобразной линзы для восприятия окружающего мира. Символическое здесь выступает как сочетающее в себе соответствие внешней формы и внутреннего содержания с наделением объекта внимания приписанным значением, на основании чего это явление или предмет могут быть включены в систему космических взаимодействий. При этом само мифовосприятие строится на основе встречи индивида и мира, а степень сходства отдельных картин мира в мифе зависит от типа культуры [4, с. 118; 10, с. 411].

Формирование картины мировосприятия строится на основе устойчивого набора признаков, служащих визитной карточкой для мифа по отношению к другим вариантам мировоззрения [4, 8, 10, 11] и формирующих специфический континуум [10]. Прежде всего это отсутствие категорий материального и духовного. Они не противопоставляются и не совпадают, не имея для своего бытия онтологических

предпосылок. Такая характерная черта обеспечивается введением в картину мира принципа всеобщей одушевленности. Она не только расширяет потенциал участия окружающего мира в жизни социума, но и обеспечивает онтологическое равноправие людей и не относящихся к ним объектов. Сложность в определении специфики человеческого, если она не может базироваться на уникальной позиции причастности к душе, порождает размытость границ между человеком, животным и растительным мирами.

Еще одним принципиально важным онтологическим измерением становится для мифа использование «качественного» подхода в понимании окружающих человека явлений и предметов (в противоположность количественным методам, популярным в естествознании нового времени). В практическом применении это находит выражение в отождествлении общего начала и его единичных проявлений, а также целого предмета и его части. Такой подход снимает потребность в классификациях любого рода и позволяет формировать единую систему понятий теофорного характера, охватывающую все мироздание. Единство сущностей оказывается основой для использования магии как средства влияния, преобразования и трансформации. Воздействие на неделимый микрокосм может осуществляться через любой его элемент, делая возможным реализацию принципа партиципативности магических манипуляций. Это дополняется отсутствием категории метафизического, что приводит к лишению мифологического сознания и практики «фидеистического общения» (обмена знаками трансцендентного свойства) [12, с. 77–78]. Диодор фактически отказывается от таких принципов в своем тексте, превращая миф в аллегорическое повествование: «Геракл передал эллинам учение о небесной сфере <...> люди говорят, будто Атлант вручил ему сам небосвод» [3, кн. IV, 27, 5]. На смену магическому отношению в данном тексте приходит околонуучное.

Картина мифовосприятия дополняется представлением о существовании человека

только как части космического организма [13, с. 92]. Это определяет специфическое поведение субъекта, вынужденного отказаться от волевых интенций и подстраиваться под логику космического хронотопа. Само понятие окружения может быть использовано только исследователем, поскольку не воспринимается самим субъектом. Аналогичным образом невозможным становится выстраивание иерархических связей между любыми субъектами космического пространства. Невозможность противопоставления Я и не-Я снимает потенциальную проблему взаимодействия с другим, снижая риск разрушения среды существования и выхода экологии на повестку дня. Совпадение субъектов в своем существовании с миром гармонизировано при помощи единого ритма мироздания.

У античного автора это отношение претерпевает превращение: «...история у Диодора, обнаруживающая свой смысл в героизации отдельных личностей, не может исключить миф, ибо, по его мнению, в каждом, даже гиперболическом, действии осуществляется полнота исторического опыта. Таким образом, миф у Диодора рассматривается как отражение человеческого опыта, сохранившегося в памяти в качестве пережитка, и ценность его в том, что он подчеркивает для потомков значение индивидуальной доблести. Именно поэтому Диодор включает миф в историю и использует его в утилитарно-поучительных целях» [14, с. 70]. Далее В.М. Строгоцкий отмечает: «...текст начала VI главы свидетельствует о том, что сам он считал более важными не мифологические, но исторические события и деяния людей» [14, с. 72].

Поскольку для мифологической культуры существует определенный паттерн как отправная точка мифодискурса и не существует незначительных событий, миф получает фатальную предопределенность всех частей Космоса. Свобода выбора не существует как идея, а выполнение космического предназначения приводит к слабой сформированности идеи воздаяния за совершенные поступки. Идея фатума прослежи-

вается у Диодора лишь на уровне пересказа мифологических сюжетов, которые, как уже упоминалось, предстают то в виде недостоверных историй, то в варианте поучительных притч.

Все мифологические сюжеты являются этиологическими. Это в полной мере касается и внешне примитивных, лаконичных, и развитых мифологических систем [7, с. 579–583]. Первую разновидность таких фабул составляют описания космогоний, теогоний и антропогоний. Вторая группа имеет более профанное содержание, поскольку концентрирует внимание на подвигах героев. Это различие – сугубо внешнее, поскольку подчинено той же теме противодействия Космоса Хаосу.

В этом отношении Диодор традиционен, что и позволяет отграничить его от философов-докристов: «...говорит о единственном мире, который имеет начало во времени (I, 7, 1)» [14, с. 74]. Налицо традиционная мифологическая трактовка нерасчлененного исходного состояния, за которым начинается переход из Хаоса в Космос. Однако к нему примыкают элементы рационализации текста: «Диодора сближает с Эпикуром и Лукрецием признание теории самозарождения жизни. Источником самозарождения жизни считались влага и солнечное тепло (см. Diod., I, 7, 3)». Сам факт формирования теории указывает на персоналистский вклад, основанный не на априорной, архетипической уверенности, а на системе доказательств, пусть и приобретенных только эмпирическим путем. То же самое касается вопросов возникновения социума: «Согласно Диодору (I, 8, 2), решающей внешней причиной возникновения человеческого общества была угроза нападения диких зверей. Внутренними предпосылками, способствовавшими этому процессу, были польза <...> и страх <...> согласно Диодору (I, 8, 5–9), как при образовании первых человеческих коллективов, так и в процессе дальнейшего развития человеческой культуры главными внутренними предпосылками были польза <...> и опыт» [14, с. 72].

Время в изложении мыслителя уже не воспроизводит мифологический круг с вектором

в прошлое: «Диодор понимал историю как непрерывное развитие всего человечества, происходящее наподобие движения небесных тел. Возникающее из нее знание является самым обширным: оно касается не только людей, но имеет универсальное значение, начиная от космологии, проходя через человеческую историю и заканчивая происхождением всех живых существ» [2]. Мифологическое время у автора плавно перетекает в историческое: «IV, 15 (3) потомство укрощенных Гераклом кобылиц Диомеда просуществовало до времени Александра Македонского» [2].

Пространство же сохраняет и архаические, мифологические характеристики, и новые, рационализированные: «(3) Впоследствии у эллинов произошел потоп... и все письменные памятники оказались утеряны. (4) Поэтому египтяне... присвоили себе достижения в области астрологии (5) (V, 57)» [2]. Как мы видим, потопа как наказания богов уже нет, а представление о собственной исключительности и центральном – в культурном плане – положении осталось.

Как уже упоминалось, мифоповествование не содержит фиксированных правил относительно содержания мифа. Мифологические нарративы древности, вне зависимости от периода и региона, почти никогда не рассказывались связно и последовательно, т. е. не составляли «канонические версии» [15, с. 84]. Данный подход генерировал множество вариантов космогоний (теогоний) и антропогоний в рамках одной культурной локации. В равной мере не существовало универсального пантеона, апплицированного на все родственные культурные сообщества [4]. Вместо этого сосуществовали структурно схожие сакральные персонажи, а также и гетерогенные системы верований [15, с. 86]. Таким же способом развертывалась и система представлений о происхождении человека, географически локализованная в рамках одного общества.

Эта ситуация, как ни парадоксально, реализована в тексте Диодора: «Книги IV–V (а также книги VI и VII, но они сохранились лишь в небольших фрагментах) излагают эллинскую

мифологическую традицию, при этом строгой системы в повествовании мифов не наблюдается <...> Диодор сообщает как распространенные варианты мифов, так и малоизвестные их версии, которые порой находятся в противоречии с первыми, что вызывает дополнительный исследовательский интерес к ним, хотя ставит проблему: являются ли эти сюжеты выдумкой самого Диодора или в их изложении писатель опирался на древнюю традицию» [2]. Главное отличие заключается в том, что перед нами не панорама верований античности с разными сюжетными версиями, а один человек, который готов анализировать и рассматривать данные сюжеты не просто как равнозначные, а как объект дискурса: «IV, 4 (1) сама по себе древность описываемых событий предполагает сложные поиски сведений и значительные трудности для исследователей, а отсутствие сведений о давних временах, не подтвержденных надежными доказательствами, к тому же заставляет читателя относиться к истории такого рода с пренебрежением. Кроме того, несогласованность множества родословных древних героев, полубогов и иных мужей делает изложение весьма затруднительным» [2]. Автор не живет мифом, а, по сути, претендует на некий вариант религиоведения, еще не делая попыток понять механизм мифообразования. Он выступает как исследователь-констататор, уже выпавший из культурного контекста и не попавший в пространство теоретических изысканий.

И хотя «в изложении мифологических сюжетов Диодор стремится не делать искажений, не занимается исключительно рационалистическим толкованием мифов, философское осмысление мифов сведено к минимуму» [2], использовать его труд в качестве источника по античной мифологии можно только с оговорками. Для человека с доминирующим мифологическим типом сознания миф представляет собой изначальный механизм функционирования культуры, реальную действительность, охватывающую весь мир [4, с. 120]. Это целостная система мировосприятия, подчиняющаяся единому принципу

и описываемая через призму символических образов [10, с. 386]. Принцип целостности соблюдается и в том случае, если мифология как совокупность частных мифологических сюжетов (мифологем) складывается из разрозненных идей и сюжетов [7, с. 579–583]. Именно эта целостность отсутствует в рассматриваемом тексте, что приводит к невозможности восстановления символического

пространства и культурного кода античности. Исключением здесь становится та эпоха, для которой Диодор был современником. Это означает, что «Историческую библиотеку» стоит анализировать как текст-индикатор для культуры поздней античности, дающий минимальное представление об особенностях античной мифологии и столь же минимальные возможности для герменевтического анализа.

Список литературы

1. Аринин Е.И. Религиоведение (введение в основные концепции и термины). М.: Акад. проект, 2004. 320 с.
2. Рыбакова А.А. Диодор. URL: <http://www.opentextnn.ru/history/myth/personalia/?id=1462> (дата обращения: 20.04.2014).
3. Диодор. Историческая библиотека. URL: <https://libking.ru/books/antique-/antique-ant/489781-diodor-sitsiliyskiy-istoricheskaya-biblioteka.html> (дата обращения: 15.12.2019).
4. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 5–216.
5. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994. 144 с.
6. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Акад. проект, 2005. 256 с.
7. Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
8. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа М.: Вост. лит. РАН, 2000. 407 с.
9. Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1994. 338 с.
10. Найдыш В.М. Мифология. М.: Кнорус, 2010. 432 с.
11. Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. 448 с.
12. Мечковская Н.Б. Язык и религия: Лекции по филологии и истории решений. М.: ФАИР, 1998. 352 с.
13. Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа: моногр. Архангельск: Изд-во Помор. гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, 1998. 297 с.
14. Строецкий В.М. Введение к «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского и его историко-философское содержание // Вестн. древ. ист. 1986. № 2. С. 65–82.
15. Элиаде М. История веры и религиозных идей. М.: Мысль, 2002. Т. 1. 345 с.

References

1. Arinin E.I. *Religiovedenie (vvedenie v osnovnye kontseptsii i terminy)* [Religious Studies (Introduction to Basic Concepts and Terms)]. Moscow, 2004. 320 p.
2. Rybakova A.A. *Diodorus Siculus*. Available at: <http://www.opentextnn.ru/history/myth/personalia/?id=1462> (accessed: 20 April 2014) (in Russ.).
3. Diodorus Siculus. *Historical Library*. Available at: <https://libking.ru/books/antique-/antique-ant/489781-diodor-sitsiliyskiy-istoricheskaya-biblioteka.html> (accessed: 15 December 2019) (in Russ.).
4. Losev A.F. *Dialektika mifa* [The Dialectics of Myth]. Losev A.F. *Mif. Chislo. Sushchnost'* [Myth. Number. Essence]. Moscow, 1994, pp. 5–216.
5. Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe* [The Sacred and the Profane]. Moscow, 1994. 144 p.
6. Eliade M. *Aspects du mythe*. Gallimard, 1995 (Russ. ed.: Eliade M. *Aspekty mifa*. Moscow, 2005. 256 p.).
7. Tokarev S.A. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow, 1990. 622 p.
8. Meletinskiy E.M. *Poetika mifa* [Myth Poetics]. Moscow, 2000. 407 p.
9. Evzlin M. *Kosmogoniya i ritual* [Cosmogony and Ritual]. Moscow, 1994. 338 p.
10. Naydysh V.M. *Mifologiya* [Mythology]. Moscow, 2010. 432 p.
11. Hübner K. *Istina mifa* [The Truth of Myth]. Moscow, 1996. 448 p.

12. Mechkovskaya N.B. *Yazyk i religiya: Lektsii po filologii i istorii religii* [Language and Religion: Lectures on Philology and History of Religion]. Moscow, 1998. 352 p.

13. Arinin E.I. *Filosofiya religii. Printsipy sushchnostnogo analiza* [Philosophy of Religion. Principles of Essential Analysis]. Arkhangelsk, 1998. 297 p.

14. Strogetskiy V.M. Vvedenie k "Istoricheskoy biblioteke" Diodora Sitsiliyskogo i ego istoriko-filosofskoe sodержanie [Introduction to the *Historical Library* of Diodorus Siculus and Its Historical and Philosophical Content]. *Vestnik drevney istorii*, 1986, no. 2, pp. 65–82.

15. Eliade M. *Istoriya very i religioznykh idey* [A History of Faith and Religious Ideas]. Vol. 1. Moscow, 2002. 345 p.

DOI: 10.17238/issn2227-6564.2020.1.98

Svetlana V. Ryazanova

Perm Federal Research Center, Ural Branch, Russian Academy of Sciences;
ul. Lenina 13a, Perm, 614990, Russian Federation;

Perm State Institute of Culture;

ul. Gazety "Zvezda" 18, Perm, 614000, Russian Federation;

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5387-9387> e-mail: svet-ryazanova@yandex.ru

THE HISTORICAL LIBRARY OF DIODORUS SICULUS: THE EXPERIENCE OF MYTH RATIONALIZATION

The interpretation of the classical text in this paper is based on the phenomenological approach, taking into account the most significant aspects of the phenomenon: whether Diodorus Siculus' text is mythological and whether it can be used as a source of information about antique mythology. The article focuses on the rationalization of the historical process and on the desacralization of mythological images by Diodorus. He treats traditional stories and images pragmatically, choosing the most spectacular and credible ones and making active use of logical explanations. Narratives of gods turn into local conflicts and are often given an ethical assessment. Ontological necessity in history is replaced by the free expression of will. The concept of time cyclicity in a myth is replaced by linear understanding of history, with the transition from mythological time to historical time. Diodorus refuses to take the magical approach to describing the world, characteristic of mythological narratives, and turns the mythological text into an allegorical story. The story gains meaning through the glorification of personalities, with the preservation of mythological hyperbolization and an emphasis on the characters' individual prowess. In this way, the myth turns into an instrument of didactics for the generations to come. The idea of fate is preserved at the level of retelling of mythological stories, presented by Diodorus as unreliable or instructive parables. The only remaining traditional issues are the myth's basic etiological questions, in which Diodorus differs from his contemporaries, but which are interpreted in a rational way. Diodorus' concept has a distinct personalist component and is based on empirical evidence. He no longer exists within the myth, but neither does he perform its theoretical analysis. The author believes that *The Historical Library* of Diodorus Siculus should be seen as an indicator of the state of culture in the era of late antiquity.

Keywords: *Diodorus Siculus, antique mythology, mythological story, archetypal image.*

Поступила: 11.06.2019

Принята: 15.11.2020

Received: 11 June 2019

Accepted: 15 November 2020

For citation: Ryazanova S.V. *The Historical Library* of Diodorus Siculus: The Experience of Myth Rationalization. *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Ser.: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2020, no. 1, pp. 98–105. DOI: 10.17238/issn2227-6564.2020.1.98