

---

# ΣΧΟΛΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ  
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙΤΙΩΝ

Τομ 18

Βυπυσκ 1

2024

---

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

### ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΕΝΤΙΚΟΒΕΔΕΝΕ И ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙΤΙΩ

#### *Γλawnый редактор*

Е. В. Афонасин (Новосибирск–Калининград)

#### *Редактор раздела рецензий и библиографии*

А. С. Афонасина (Калининград)

#### *Редакционная коллегия*

И. В. Берестов, зам. главного редактора (Новосибирск), П. А. Бутаков (Новосибирск), М. Н. Вольф (Новосибирск), Джон Диллон (Дублин), М. В. Егорочкин (Москва), С. В. Месяц (Москва), Доминик О'Мара (Фрибург), М. С. Петрова (Москва), Теун Тилеман (Утрехт), А. И. Щетников (Новосибирск)

#### *Редакционный совет*

С. С. Аванесов (Томск), Люк Бриссон (Париж), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), В. П. Горан (Новосибирск), В. С. Диев (Новосибирск), Е. В. Орлов (Новосибирск), В. В. Целищев (Новосибирск), В. Б. Прозоров (Москва), С. П. Шевцов (Одесса)

#### *Учредитель*

Новосибирский государственный университет

*Основан в марте 2007 г. Периодичность – два раза в год*

#### *Адрес для корреспонденции*

ИФП НГУ, ул. Пирогова, 1, Новосибирск, 630090

#### *Электронные адреса*

Статьи и переводы: [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

Рецензии и библиографические обзоры: [afonasina@gmail.com](mailto:afonasina@gmail.com)

*Адреса в сети Интернет: [schole.ru](http://schole.ru); [classics.nsu.ru/schole/](http://classics.nsu.ru/schole/)*

ISSN 1995-4328 (Print)  
ISSN 1995-4336 (Online)

© Центр изучения древней философии  
и классической традиции, 2007–2024

---

# ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND  
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 18

ISSUE 1

2024

---

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

### ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

#### *Editor-in-Chief*

Eugene V. Afonasin (Novosibirsk–Kaliningrad)

#### *Reviews and Bibliography*

Anna S. Afonasina (Kaliningrad)

#### *Editorial Board*

Igor V. Berestov, deputy editor-in-chief (Novosibirsk), Pavel A. Butakov (Novosibirsk), John Dillon (Dublin), Mikhail V. Egorochkin (Moscow), Svetlana V. Mesyats (Moscow), Dominic O'Meara (Friburg), Maya S. Petrova (Moscow), Andrei I. Schetnikov (Novosibirsk), Teun Tieleman (Utrecht), Marina N. Wolf (Novosibirsk)

#### *Advisory Committee*

Sergey S. Avanesov (Tomsk), Luc Brisson (Paris), Levan Gigineishvili (Tbilisi), Vasily P. Goran (Novosibirsk), Vladimir S. Diev (Novosibirsk), Eugene V. Orlov (Novosibirsk), Vadim B. Prozorov (Moscow), Sergey P. Shevtsov (Odessa), Vitaly V. Tselitshev (Novosibirsk)

#### *Established at*

Novosibirsk State University

*The journal is published twice a year since March 2007*

#### *The address for correspondence*

Philosophy Department, Novosibirsk State University,  
Pirogov Street, 1, Novosibirsk, 630090, Russia

#### *E-mail addresses:*

*Articles and translations:* [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

*Reviews and bibliography:* [afonasina@gmail.com](mailto:afonasina@gmail.com)

*On-line versions:* [schole.ru](http://schole.ru); [classics.nsu.ru/schole/](http://classics.nsu.ru/schole/)

ISSN 1995-4328 (Print)  
ISSN 1995-4336 (Online)

© The Center for Ancient Philosophy and  
the Classical Tradition, 2007–2024

## СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

### СТАТЬИ / ARTICLES

Dialectical approaches of temperance in the Platonic dialogue <i>Charmides</i> (157c-158e) CHRISTOS TEREZIS AND LYDIA PETRIDOU	7
<i>Magnum miraculum est homo</i> . The Phenomenon of Man in <i>Asclepius sive Dialogus Hermetis Trismegisti</i> KAZIMIERZ PAWLOWSKI	23
Parmenides and the horse of Ibycus. The hidden meaning of the personification and its role in the dialogue of the <i>Parmenides</i> EVANGELOS ROUSAKIS	44
Is Lion-headed Man Orphic Chronos? JUNYAN SONG	56
Ancient horror story about a werewolf in Petronius' novel "Satyricon" and Federico Fellini's film "A Marriage Agency" ALEXANDER SINITSYN	64
Socrates' Economics versus Ischomachus' Economics ALEXANDR MISHURIN	80
Reinforcing demythologized Spirit. From Homer and Heraclitus to Hegel and the present world PIRMIN STEKELER-WEITHOFER	115
«Риторика знает будущее, как бог»: соотношение философии и риторики по мысли византийского ученого XII в. Д. А. ЧЕРНОГЛАЗОВ	131
Материя – <i>δύναμις</i> или <i>φάντασμα</i> ? Понятие материи в философии Михаила Пселла и Иоанна Итала М. Н. ВАРЛАМОВА	148
Проблема деятельной и созерцательной жизни в речах Максима Тирского Г. С. БЕЛИКОВ	166
«Я остаюсь наедине со своей душой...»: к вопросу об источниках трактата ал-Фārābī «О примирении взглядов двух мудрецов» Ф. О. НОФАЛ	185
«Элины» или «скифы»: проблема инокультурных влияний в Северном Китае во втор. пол. I тыс. до н.э. П. И. ШУЛЬГА И Д. П. ШУЛЬГА	204

6           Содержание / Contents

О месте этики в философии Эпикура В. В. БРОВКИН	224
Метареализм Платона как учение о бытии, представленное в «диалектике» «Парменида» А. В. ТИХОНОВ	239
Риторический субъект у софиста Горгия: логос, феномен, бытие Р. Б. ГАЛАНИН и Н. П. ВОЛКОВА	252
Библейская сотериология, учение М. Фичино о «питающей душе» в «Платоновской теологии» и сонет 146 Шекспира И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ	268
«Гелиоцентризм» Юлиана Отступника Р. В. СВЕТЛОВ и Н. В. КУЗНЕЦОВ	278
Предпосылки индивидуализма (статья вторая) О. А. ДОНСКИХ	286
<b>ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS</b>	
Орфика II: Теогония Иеронима Е. В. АФОНАСИН	318
«Какие мнения о демонах у эллинов» Михаила Пселла (текст, перевод и комментарии) А. В. ГАРАДЖА	333
Between Eternity and Divine Dualism: Hugh of Saint-Cher's Opus II, Pars I FEDOR NEKHAENKO	347
<b>РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY</b>	
Античный стоицизм в русской периодике XIX века: особенности рецепции И. Н. МОЧАЛОВА и Д. С. ПОПОВ	387
<b>ПУБЛИКАЦИИ / PUBLICATIONS</b>	
Прологомены святителя Иоанна Златоуста к вопросу о заглавии Деяний Апостолов в древнеармянском исагогическом сборнике «Книга причин» М. Э. ШИРИНЯН	410
Исламские геометрические орнаменты, их история и способы построения А. И. ЦЕТНИКОВ	427
<b>АННОТАЦИИ / ABSTRACTS</b>	467

## СТАТЬИ / ARTICLES

### DIALECTICAL APPROACHES OF TEMPERANCE IN THE PLATONIC DIALOGUE *CHARMIDES* (157C-158E)

CHRISTOS TEREZIS

University of Patras, Greece

terezis@upatras.gr

LYDIA PETRIDOU

Hellenic Open University, Greece

petridoulydia@yahoo.gr

---

ABSTRACT. The purpose of this article is to investigate how the discussion in Plato's *Charmides* is formed with respect to a) the ontological and epistemological approaches of the virtue of temperance and b) how the transition from a general definition of a virtue to its presence to a person is accomplished. We rely on Plato's *Charmides*. After a concise presentation of those discussed in the passage 156d-157c, where we follow Plato's views on the soul to that time, we focus on how dialectics between Socrates and Charmides develops in the passage 157c-158e. Our article includes, apart from an introduction and an epilogue, two chapters. The first one is mostly analytical and the second is mainly formed by synthetic judgements. They are both crucial mostly for methodological reasons, since through them we can follow how temperance turns gradually into a question to be investigated and how the Athenian philosopher attempts to set the foundations of a discussion based on rational reason with the main reference focusing on the criteria which someone can use to prove that he possesses temperance.

KEYWORDS: Plato, *Charmides*, temperance, Ontology, Epistemology.

---

#### *Introduction*

In the *Charmides* Plato attempts to show, in addition to other moral and epistemological views of his, how a virtue –specifically here temperance– can be defined as a concept and constitute a human life style. He elaborates this composite question in almost the entire dialogue. In this article we will investigate this question as it

appears in the extensive passage 156d-158c. We will briefly present how it is approached in 156d-157c and we will systematically elaborate its dialectical development in 157c-158e. The goal of our investigation is not only to put into syllogistic schemata the topics which appear in this passage but also to reveal the methodology in which they are formed. Having as a basis the general development of the dialogue, we would first and foremost contend that this a way which reflects the sober as well as fertile course which dialectics as a coherent method follows.

The passage 156d-157c of the *Charmides* is crucial for the development of the investigation on moral questions, since it reveals the positions which Plato has formed during that period about the soul, as the greatest anthropological factor. The positions which he expresses are in brief the following: 1) all evils and goods of a human hypostasis come from the soul. So, considering the axiological moral question, the soul has a clearly priority, in an actually holistic way. This way is so precise that it is suggested that it can be included, through actually dialectical ascents, in consistently defined categories. 2. According to the former point, the principle which arises is that when we say that we need to take care of a man we first and foremost mean the soul, in order obviously to reveal the good qualities and to eliminate the evil ones. 3. Taking care of the soul is accomplished through a philosophical discussion. 4. Philosophical discussions cause temperance in soul. We need to pay attention here at the verbal form «ἐγγίγνεσθαι»<sup>1</sup>, which does not refer to an a priori possession but to a status that comes as a result a posteriori, without this meaning that this is the final position of the founder of the Academy, since the dialogue is still at the beginning.

These four points are directly related one another, but we need to bear in mind that they rely on axioms. Specifically, the second proposition results from the first one, which, however, is based on a position not analytical but axiological. Furthermore, the third position is regulatory and defines the content of the fourth one, which communicates with the first, in the sense that good qualities come from the soul. It is obvious, through an indirect but easily identified logical extension, that temperance is a good quality, or becomes a requirement in order good qualities to come from the soul. The passage, however, neither forms a theory, literary speaking, nor does it provide the terms needed for its formation. This is because we need definitions for specific concepts, which, in this part of the dialogue, are introduced without the essential requirements or conceptual intermediations. Finally, in a

---

<sup>1</sup> Cf. Plato, *Charmides*, 157a.5-6: «...ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι...». “By the use of such words is temperance engendered in our souls” (the translation is from LOEB 1950, p. 21)

personal level, Socrates presents himself as capable of making the young Charmides to acquire this virtue, without using for the time being the maieutic method. However, none can exclude that it can appear in a later phase of the discussion, if not considering temperance, at least with respect to a thorough inquiry of these internal requirements which make a person acquiring it or retrieving it. For now, the discussion is about healing the soul<sup>2</sup>, a conclusion which makes Socrates believing that Charmides presents some deficits with respect to how he understands anthropological questions, both *per se* and regarding their applications.

In the passage 157c-158e the discussion focuses on Charmides' personality and family origin, with an extension which leads to whether the young man possesses temperance and acts analogously. Charmides mentions that he cannot give an answer, so in the passage 157c-158e we see the beginning of a systematic approach of temperance and an attempt to be defined. Therefore, we will study how a question on whether a man possesses virtue develops, that is to say, we will deal with how his personal moral definition can be detected. In what follows we will not meet the content of this virtue in a general frame –for instance, as a “universal”–, for this is the topic of the next passage (158e-160d). Although the passage under investigation is not strictly theoretical, it is important, since we can see how a dialectical attempt in an initial phase can broadly lead to theoretical extensions.

### 1. *The terms of “temperance” as a personal property*

So, the basis of the episode which follows is an axiological prosopography.<sup>3</sup> It begins with Critias, one of the first protagonists, who intends, once again and after an analogous attitude in a former episode, to praise his relative, namely Charmides.<sup>4</sup> This possibly suspenseful and emotional attempt of the future tyrant of Athens to

---

<sup>2</sup> Cf. for instance, 156d.8-157b.1, where we read: «Ἀλλὰ Ζάλμοξις, ἔφη, λέγει ὁ ἡμέτερος βασιλεύς, θεὸς ὢν, ὅτι ὡσπερ ὀφθαλμοὺς ἄνευ κεφαλῆς οὐ δεῖ ἐπιχειρεῖν ἰᾶσθαι οὐδὲ κεφαλὴν ἄνευ σώματος, οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς (...) Θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ᾧ μακάριε, ἐπωδαῖς τισιν, τὰς δ' ἐπωδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σωφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, ἧς ἐγγενομένης καὶ παρούσης ῥάδιον ἦδη εἶναι τὴν ὑγίειαν καὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν». “But Zalmoxis’, he said, ‘our king, who is a god, says that as you ought not to attempt to cure eyes without head, or head without body, so you should not treat body without soul’ (...) And the treatment of the soul, so he said, my wonderful friend, is by means of certain charms, and these charms are words of the right sort: by the use of such words is temperance engendered in our souls, and as soon as it is engendered and present we may easily secure health to the head, and to the rest of the body also” (LOEB, p. 21).

<sup>3</sup> For an approach of this passage, cf. Tuozzo 2011, 128-131 and Lampert 2010, 168-170.

<sup>4</sup> Cf. Plato, *Charmides*, 157c7-d4.

protect a member of his family from potential –but not obvious according to the text– insults or at least underestimations is probably justified by the fact that he respects Socrates, that is to say, he is aware of the terms and conditions that he sets as well as his performance. More specifically, Critias, by recalling his past experiences, knows that he addresses a third person, Socrates, who, before any demand of some people to become his interlocutors and to discuss with him a topic, possesses valid criteria for giving answers and providing evaluations. Facing a person like this Critias thinks that he constantly needs to preserve his integrity at least for as long as he communicates with him, since he considers him as the greatest dialectician. This behavior is required not only for him but also the young Charmides, who was suggested by him to participate in the discussion. Critias is fully aware that, if Charmides will be educated by this well-known philosopher, he will enjoy only good benefits and this will have no negative –or even neutral– impact on him. Maybe due to this expectation he also presents him to Socrates not only as known for his external beauty but also as “capable” –in fact more than any other young man– of participating in a philosophical debate. Actually, at the beginning of this passage Critias, attempting to define the subject of this Platonic dialogue, wonders if this engages actually an investigation on “temperance”. This question is obviously technical for Plato, who intends to make readers understand that this text is one of those which elaborate virtue, that is to say, it is inspired from Socrates. Considering this virtue, Critias also expresses his belief that Charmides is incomparable to other young men, which means that he is capable of making a good debate with Socrates. This dialectics will also involve Theoretical Reason; and this is a nonnegotiable detail for the Platonic investigation, which constantly contributes to the development of Plato’s research.

At this point, the wise Athenian teacher conceives a brilliant plan, through which he essentially aims to elicit a positive answer from Charmides about his desire to have a discussion with him, according to the criterion of whether, despite his young age, he is temperate. In other words, this is not a debate to be performed in automatic terms; it will follow either already defined requirements or requirements that need to be defined. So, the principles to be followed are clear from the beginning. First and foremost, Socrates, attempting implicitly to direct Critias to express himself in sober terms, who praises in an excessive way –as usually since the beginning of the dialogue– one of his relatives, by using intense words regarding the style («σωφρονέστατος»<sup>5</sup> –in superlative only for a personal opinion with no confirmation by others), turns directly to Charmides and praises the forefathers

---

<sup>5</sup> Cf. Plato, *Charmides*, 157d6.

who he originates from.<sup>6</sup> These are families with special qualities, a great social and political tradition and also known for their beauty. Possibly here the son of Ariston and Perictione gets carried away by the aristocratic roots of his interlocutor and presents extensive biographic descriptions, probably to show the importance of a family tree regarding both the personality and the appearance of a descendant. It is not easy, however, here to assume whether he criticizes the social reproduction according to the behaviors which result from the family origin or he makes a suggestion on how families need to be formed taking into account the hereditary quality consequences. At least for now, Plato does not seem being interested in a strictly defined sociological discussion.

Charmides' position, however, will be confirmed if the Athenian philosopher will make in this way the young man to admit, at least indirectly, that due to his genetic origin is not only handsome but also temperate, namely, that he possesses two qualities together in a personal fine and rare synthesis. But, we need to clarify this: the basis is that since he is young, with no doubt he is in Aristotelian terms "potentially but not actively temperate", so that conclusions will not reach exaggerations with respect to heredity. He also assigns him a duty that a responsible and free citizen needs to serve, which has to do not only with his correspondence to what he is due to a noble origin but also what he should be. Socrates' expectation is the young man to accept the challenge so that to gradually improve himself. This acceptance is necessary for Socrates' syllogism, since the development of the debate will prevent the young man from denying –even for heredity reasons– that he owns potentially temperance. In general, we would contend that the discussion leads us in how freedom is gained but not a person's arbitrariness. Obviously, the Athenian dialectician believes that the former property is a great historical category while the latter is not, or the former one constitutes a productive principle while the latter receives meaning and value only from itself.

What is the advantage of this goal? Is there an attempt or not the interlocutor's syllogism to avoid the obstacles of hereditary automatism? These obstacles clearly prevent both personal achievements and initiatives. In addition, these obstacles do not allow a person to act in order to overturn the current social reality through specific actions, not even for approaching it in a theoretical or imagined critical way. Is there a reason to exclude the possibility of a behavior like this in a democratic and liberal society such as Athens? So, the topic has a number of aspects to be taken into account. Considering the accuracy or the strategy of the expressive means used by Plato, we need also to mention that the word "temperance" is not mentioned even once in the description of the qualities of the two families that

---

<sup>6</sup> Cf. Plato, *Charmides*, 157d9-158b2.

Charmides is descended from. This absence needs to be explained both historically, considering that the goal of the text is to be formed through true events, and systematically, considering that there are no relevant arguments to this point. For the time being, however, the greatest value models are taken into account: the father's generation is mentioned as consisting of and ordered by prominent Athenian poets for their "beauty", "virtue" and "eudaemonia", while the antecedents of the mother were known for their "beauty" and noble integrity. In fact, Socrates, intending to avoid causing emotional disorder to Charmides, somehow equates the qualities and value performance of the two families. In both cases he insists on a positive evaluation, without mentioning the issue of the virtue heredity as an automatic given but as being caused only according to what is natural for the evaluations that are to be expressed: «Ἐκ δὴ τοιούτων γεγονότα εἰκός σε εἰς πάντα πρόωτον εἶναι».<sup>7</sup> So, he must have received the family qualities naturally, although the «εἰκός» does not indicate certainty or determinism. Yet, indirectly according to the context, temperance is not excluded; in fact, it could be revealed in the terms of a synthesis of the particular great qualities mentioned before. Besides, the reference to eudaemonia is also important, since it is a critical concept for the plenitude of the virtue performances and the quality of daily life. In fact, during the development of philosophy, in both Plato and Aristotle, eudaemonia receives a broader meaning than that of temperance, since it is defined as the quintessence for accomplishing a personal qualitative goal, as the highest point of an existential course, as the point where all virtues are gathered and as the actualization of good.<sup>8</sup>

Nevertheless, we need to focus on the former conclusion: a syllogism that is to be integral should follow specific principles while being formed. Thus, Plato, even when he presents his teacher in agreement with Critias' description-comments on that his relative is extremely temperate, does not mention in the first place the word "temperance", but the expression «διαφέρειν τῶν ἄλλων πᾶσι τοῖς τοιούτοις».<sup>9</sup> In this way, he sets as the first goal of the discussion comparative evaluations. Clearly, the fact that there is no systematic investigation for identifying temperance in his and the young man's family makes Plato to avoid using this word at the beginning of his syllogism and raises, indirectly, the need for methodological and explorative accuracy. So, we could contend that what comes clearly to the fore is how necessary is method to correspond to the real conditions. The realistic criterion, with respect to conclusions that can be validated, can be identified here and determines in regulative terms the range and the intensity of the predicates. More

---

<sup>7</sup> Cf. Plato, *Charmides*, 158a6-7.

<sup>8</sup> On this, cf. Gadamer 1994.

<sup>9</sup> Cf. Plato, *Charmides*, 157d9-e1.

specifically, this means that broader terms cannot be even expressed without the necessary dialectical preparation with intervening middle steps, which would certainly include a detailed elaboration of the empirical information, in fact through the persons themselves. Temperance will arise during the discussion as a product of a process that has revealed that the interlocutors, through investigations and theoretical constructions, agree on its contents and on the fact that it is found in specific persons. In addition, on that due to its meaning leads the interlocutors to investigate whether the persons-bodies of it hold also other great qualities.

As a parenthesis, we need to mention that nobody could exclude the following historical possibility: perhaps temperance is not yet a subject-matter for the Athenians, which means that there are no elemental potentials for it to be attributed as a predicate to a person or a family or general social concerns. However, whether Plato's conclusions are affected by the circumstances is not a strong possibility. He usually criticizes the status quo and makes suggestions for its reconstruction. This does not mean that he excludes the possibility that a person or a collection is a conscious body of great moral virtues. So, we would say that this possession is expected to be proved. But the debate will no more focus on the historical-family past; it will turn to the personal expected future, which Charmides represents. We could, however, contend that there is a theoretical and methodological strategy here. Socrates has already mentioned leading concepts such as virtue and eudaemonia, although he has not found them theoretically. Obviously since the main topic of the dialogue is temperance, he possible follows a systematic process in its elaboration, from the most unstructured to the most structured syllogistic schemata.

Considering how the arguments are presented, we could mention the following: the epistemological distinction «ἐὶ ἴσθι-οἶμαι»<sup>10</sup> accurately shows the arguments of the two interlocutors, namely Critias and Socrates, as well as their characters. Critias, who insists on his views and is completely focused on his attempt to bring his relative close to the Athenian teacher, by stressing his qualities, uses the verb

---

<sup>10</sup> Cf. Plato, *Charmides*, 157d6-e4. «Εὖ τοίνυν ἴσθι, ἔφη, ὅτι πάνυ πολὺ δοκεῖ σωφρονέστατος εἶναι τῶν νυνί, καὶ τὰλλα πάντα, εἰς ὅσον ἡλικίας ἤκει, οὐδενὸς χείρων ὢν. Καὶ γάρ, ἦν δ' ἐγώ, καὶ δίκαιον, ὦ Χαρμίδη, διαφέρειν σε τῶν ἄλλων πᾶσιν τοῖς τοιούτοις· οὐ γὰρ οἶμαι ἄλλον οὐδένα τῶν ἐνθάδε ῥαδίως ἂν ἔχειν ἐπιδειξάι ποῖα δύο οἰκίαι συνελθοῦσαι εἰς ταῦτόν τῶν Ἀθήνησιν ἐκ τῶν εἰκότων καλλίω ἂν καὶ ἀμείνω γεννήσειαν ἢ ἐξ ὧν σὺ γέγονας». "Then be assured, he said, that he is considered to be far and away the most temperate person now alive, while in every other respect, for a youth of his age, he is second to none, Why, yes, I said, and it is only right, Charmides, that you should excel the rest in all these respects; for I do not suppose there is anyone else here who could readily point to a case of any two Athenian houses uniting together which would be likely to produce handsomer or nobler offspring than those from which you are sprung" (LOEB, p. 23).

«οἶδα» when he expresses his opinion –which, although it is evaluative, it is also emotional– and wishes to persuade Socrates to adopt it. He is definite and, by extension, motivating to his opinion, leading himself, even indirectly, to dogmatism. This verb shows a certain strong knowledge but also requires a deep confrontation with the topic under discussion. We need to add here that the verb «λέγω», which comes before, is in indicative and shows what is explicitly strong. But, where do these requirements come from to this part of the debate? The only thing that we could contend is that Critias relies on his already established personal experiences.

On the other hand, Socrates, since he is not able at least for now to have a clear opinion and since he relies mostly on any experience he can invoke («οὐδένα τῶν ἐνθάδε ραδίως ἂν ἔχειν ἐπιδείξαι»),<sup>11</sup> uses the verb «οἶμαι». This is a language form which basically shows a subjective opinion or a *doxa* but not a consistent knowledge; this, however, does not preserve epistemological development and does not make him fall under an exhaustive skepticism or a pessimist agnosticism. The hierarchized levels of epistemological accuracy are revealed and clearly show the moderate and realistic way in which Plato approaches the topics and defines the principles in which they are gradually placed in conceptual-axiological models. In fact these models reflect the comparisons between the graduations. The same methodological or, in a broader sense, epistemological condition is here once again revealed: the predicates, which describe both the pure conditions and the comparisons, are formed only after the necessary syntheses of the basic empirical and dialectical-theoretical factors. In fact, these are definitions which require reevaluation and, therefore, the system which will form –and by extension the concepts which describe it– will not be sufficient.

At this point, Socrates, the inventor of the maieutic method, raises a question, which, although it consists of two parts, leads actually Charmides to give only one answer. He actually does not obviously require accepting middle states or a development from that which is imperfect to that which is perfect. Or, else, this is not an attempt to structure a theoretically consistent definition. So, Socrates asks Charmides if he considers himself to be temperate or not.<sup>12</sup> The fact that he does not discuss a middle state shows that in this case he probably does not take into account that for these human matters it works in a mediating way in the sense of the most realistic. And we could not ignore that the daily experience confirms that it is not easy to characterize a man as fully temperate or, on the contrary, completely lacking of this property. The factor or quality development, according to the current circumstances as well, is the only approach in this discussion, but it is

---

<sup>11</sup> Cf. Plato, *Charmides*, 157e1-2.

<sup>12</sup> Cf. Plato, *Charmides*, 158b2-c4.

not yet chosen. The changeability of human states is presented as if it is not theoretically interesting. If the first possibility has been true since the introductory paragraphs, that is to say, the organic illness, it is enough for Charmides to use the appropriate herb to heal his body pain. But, if he accepts that he is temperate, the healing will be accomplished in two phases. He will first of all say the magic lines and, then, he will receive the herb.

The way in which Socrates presents the philosophical question is one-dimensional and maybe superficial, since it does not raise the need for criteria that will have to do with the means to be chosen or their succession during their use-application and –the most important– the predicates that will be attributed. In fact, it is a technical question-“trap”, which necessary leads to just one answer, although it consists of two parts but with respect to the same property. So, if Charmides admits that he is completely temperate, there is no interest for Socrates to deal with or to investigate his personality. His educational intervention has nothing to offer, except for suggestions to be further implemented. But maybe there is a different, elenctic and critical possibility in this: the interruption of the discussion is maybe due to the fact that the young man will be proved an arrogant, namely, the opposite of the property which he claims that he owns (temperance). A young man without the «γνώθι σαυτόν» (self-awareness) and with no intention, due to an arrogant attitude or his great ignorance, to cooperate and have a discussion with the teacher, reveals a selfhood with a wrong direction perhaps without an, at least direct, intention to accomplish an existential reconstruction or assertion of this sort of state. Therefore, the entire communication would end here as lacking of a future possibility, since consciousness would not be open to new perspectives. This openness, however, in the context of how one establishes or justifies his own decisions, cannot exclude any possibility, either good or bad, regarding the factors which hold a decisive role in the field of how a person forms or presents himself. This subject matter is defined in each person individually and has nothing to do with axiomatic conclusions. Socrates as an experienced and thorough social analyst is aware of all these and he obviously will lead the discussion analogously.

But if Charmides admits that he is not completely temperate, he will allow a communication with Socrates in order to explore with him this virtue. That is to say, they will investigate whether temperance exists as both a capability and goal in the young man in order to improve himself to all the fields in which he is personally involved. It is highly possible, however, a person who questions the truth of all these mentioned before to criticize the accuracy of Socrates' syllogism by stressing that Charmides is not able to provide a consistent argumentation about the fact that he has no suspicion of temperance. It is also possible that he owns temperance but without knowing it, for reasons that have to do, in both cases,

mostly with his young age. However, which are the criteria of Charmides' exercise on the conclusions? It should be mentioned that Socrates has already discussed this topic at the beginning of his syllogism by having claimed that Charmides is possibly "potentially temperate" due to his genetic origin, or somehow due to ontological specifications. So, the principle of heredity has already arisen, which adds to the process of how a person develops by following particular natural terms (not however in the sense of determinism).

The opposite is also possible: maybe the young man has realized his capacity, at least to a point, which comes from his personal experience with himself while he acts in his social environment in various ways. Either way, the entire syllogism to this point presents many weaknesses, which is natural, since the interlocutors are still at the beginning of the discussion and have not yet formed the appropriate conceptual and methodological code that would directly lead them to coherent syllogisms-arguments and true conclusions. In fact, if we considered temperance a divine virtue, we would conclude that Socrates remains within the frame of a common religiosity. At the same time, however, he has just begun revealing skillfully the terms for the transformation of the current views on its content according to rational reason. Nevertheless, the text does not allow this sort of discussion, which meets the terms of the enlightening spirit and that is why the ideas of common psychology are still allowed. Yet, Socrates' incomparable dialectics prepares us for what will follow.

For the time being, the young man cannot escape the complexity of the questions and, since he is not able to react analogously and effectively, he realizes the dead end that the wise teacher has led him to, which he actually mentions, by admitting the unclarity which he chooses. Besides, Charmides' explanation on that he is not able to answer Socrates' question is more naïve than it actually seems.<sup>13</sup> If he suspected that the Athenian philosopher distracts him by mentioning his possible arrogance and Critias' extremely remarkable predicates, it would be extremely difficult for him to give an answer. He is concerned with the possibility that he might disprove Critias and all those who praise him. Besides, the person who would admit that he is temperate would seem as lacking argumentative capacity as well as irrational and unrealistic, since, anyone who combines arrogance with temperance falls by definition in a pragmatological contradiction. This is due to the fact that temperance involves moderation and humility, but if this person claims that he is temperate he is actually arrogant, or at least, unrealistic, as long as he has not yet presented the appropriate relevant proof. The concepts now have

---

<sup>13</sup> Cf. Plato, *Charmides*, 158c5-d5.

got an orientation and, in this way, indirectly it becomes clear how necessary reflection is.

Charmides' argument, however, shows a person with structured thought, since he investigates all the possible explanations and possibilities which arise from the discussion, at least according to his own criteria. That is to say, he gives the answers for which he has the criteria so that to form them prudently. As expected, the young man eventually accepts Socrates' challenge to discuss, impressed by the former argumentation, which probably surprised him. So, we would contend that the intervention of the rhetorical uses of language can lead to new decisions and can overturn, more or less, any argument and conclusion which has been formed to that very moment. The only thing now is to see if Socrates will continue using exclusively rhetoric expressions or if an argumentative depth is hiding in them, which needs those expressive means by which he will cause the reflecting interest of his interlocutor.

At the end of this argument,<sup>14</sup> the Athenian teacher asks his interlocutor to trust him his soul, since –as it has already been stressed– a philosophical process, such as dialectics, requires from both the interlocutors willingness and tolerance, that is to say, two things which need great internal supplies for unconditional ad extra projections for communication. Undoubtedly the leader of the discussion will be the most mature, so that, apart for everything else, to define the intensity that these projections should have. If the young Charmides insisted on referring to himself and Socrates' words did not have an impact on him, then the entire prospect of intervention of Socrates' thought would not be able to activate the process of changing the way in which his interlocutor thinks. In addition, he would not come to any pedagogical result, regardless of any strategic invention. However, in the passage under investigation it becomes clear that the moral regulatory principles and the resulting from them pedagogical goals are dominant, while at the same time dialectics has not yet become an autonomous process; it works only as a tool. The range of its functions is wide and, therefore, it does not own yet stable scientific qualities.

*2. Socrates' question on the terms that confirm  
the possession of virtue by a person*

Attempting a more theoretical approach of all those which we elaborated, we have to mention that in this episode the coherent method of the Socratic thought dominates. The purpose is Charmides to participate in a rational discussion, which exceeds a simple dialogue between two persons, which do not rely on consistent

---

<sup>14</sup> Cf. Plato, *Charmides*, 158d7-e3.

terms. These are terms which lead to conclusions, which not only set boundaries to what has been already discussed but also are the source of what follows.<sup>15</sup> That is to say, this is where we find middle syllogisms, which form the structural “chain” of the arguments.

At this point any attempt is in the phase of preparation and testing. Specifically, the concept under investigation is heralded by the relative of the young man, who easily exaggerates, aiming to “prove” Charmides’ great “temperance”. Critias attempts to define the, actually not acceptable at first, compatibility between an age that is not characterized by the possession of a property and a person who, although he is of that age, has already revealed it. The personal accomplishment appears as a connection between those which are dialectically opposing, which are defined as such not due to a personal lack or inactivity but because of objective conditions. The sophist, however, uses dialogue only as a tool, which results from emotional discriminations and not a detailed code of arguments-syllogisms. He cannot correspond to an internal reconstruction, which would raise an authentic reason, which is not placed among the cases which the appetitive part of the soul forms. These sophistic proverbs, which are more appropriate to an uneducated public opinion, cause Socrates’ critical reactions. Considering actually all the Platonic texts one can confirm that the Athenian dialectician appears as someone who seeks as a constant foundation and perspective of his thought consistent criteria for an objective conclusion and application and starting points of a discussion that could be clearly confirmed by experience, but actually not by a superficial conception of it.<sup>16</sup> This is an experience that, through the attentiveness of that who

---

<sup>15</sup> On the topic of rationality and how the Socratic ideal is utilized in the *Charmides*, cf. Schmid 1998.

<sup>16</sup> At this point, we could confirm the following antithesis: Socratic knowledge-sophistic idealization of the art of knowledge. The question however which here is raised is whether we can identify Plato’s view of Critias with reality. According to Tuozzo (2011, 66-71), Plato seems that he presents Critias as a representative of “what we might call technological sophistry. This sort of sophistry arises from an overestimation of the value of the power over various features of the world afforded by the various human crafts (τέχναι) and makes the claim that there is also a craft for settling questions of moral-political value, precisely the craft that they, the sophists, possess and can teach. On this view, it is this conception of moral knowledge as a craft that is the fateful sophistic error, one that inexorably leads either to something like value nihilism or to the identification of the true good with the exercise of power itself. On this view, Critias’ sophistry leads him to seek power for its own sake; on the other, more widespread view, his sophistry leads him to seek power to satisfy his desire for pleasure. In either case, the sophistry can be seen to be put into

investigates, is proved in its true dimension and with respect to its correspondence to truth and can be surely categorized as such. But, the internal control is necessary, since it attempts through difficult procedures to provide to the spirited part of the soul the purification which is required, so that to become the “sincere associate” of the logical part of the soul and to include the appetitive part into its true limits without eliminating it.

So, in the context of the former discussion, Socrates raises questions to make the young man answer whether he owns “temperance”. This technical question is a unique step of Socrates’ dialectical method, which is required for the development of the elenctic process. He actually asks Charmides «λόγον διδόναι περὶ τῆς ἀρετῆς» as a personal accomplishment, both regarding himself and those fellow citizens who think that he is temperate. This «λόγον διδόναι» will lead the Athenian young man to a self-reflection, a self-control that will be accomplished as he communicates with his selfhood. The quality of this communication will define the verifiability according to rationality, regarding both the general content and the internal coherence of what he contends. Despite the lack of Charmides, we need constantly to mention that not even Socrates has developed yet the appropriate criteria to found scientific dialectics. He takes the opportunity from the sophist’s announcement and without any question about the definition the first question that he raises is that which in terms of a coherent-logical succession should be the second one. However, maybe this change in the order takes place for strategic reasons, in a technic or rearrangement of dialectics in order to open wider and more flexible courses for the theoretical product. In fact, what will follow in the next passage of the dialogue will support this point of view.

So, the fact that in this case Charmides is proved not to have developed yet the appropriate cognitive tools, so that after he comes to an internal dialogue with himself to be able to establish in precise way what has to do with temperance in him, is a major problem-lack, but from any point of view justified. In addition, he has not yet made the appropriate synthetic judgments, which are the highest point of Theoretical Reason and obviously require constantly thoughtful elaborations. But how could he, since he has not received the necessary basis from the definition of temperance? So, he comes to a dead end, which does not provide what he actually needs to express at this point of the discussion a clear answer, which could open a course to the heart of the topics. It is highly possible that Socrates acts here as well in more strategic terms. He intends to show how public opinion understands the content of a virtue and analogously to criticize, leading his interlocutor

---

practice by Critias in his political activity” (p. 67). But, taking into account that Critias is not a professional sophist, we would better consider him as a “social theorist” (p. 70).

to a self-criticism with respect to the relevant meaning to which he has been lead. So, the criterion will be the mental-semantic schema with which Charmides should form his thought but he has not yet discovered.<sup>17</sup> In this demanding case, the epistemological requirements will meet the reconstruction of the social mentality. For the time being, Socrates, who understands that his dialectical aporetic method begins to be effective, suggests to take his interlocutor out of the dead end and bring him into a philosophical dialectical discussion with him. This discussion will aim to mentor Charmides' way of thinking and reveal by using the criteria of rationality the validity of the views that he has and which his young interlocutor is asked to follow in a conscious and justified way. In addition, in a general perspective it is necessary to understand the ontological and moral questions as well as their logical elaboration and relations in specific conceptual schemata. But more middle syllogistic processes are still required, which will also contribute to the structure, an inviolable term for a scientific dialectics.

### *Epilogue*

In our view what we investigated leads to the following conclusions regarding the passage 157c-158e of the *Charmides*, which has a sufficient degree of thematic autonomy so that it can be considered as a chapter with a special direction:

A) Although this passage does not literary constitute a philosophical question – that is to say, it does not systematically approach epistemological, moral, political, aesthetic and metaphysical topics– it is interesting since it refers to the spirit that must be formed in order to cause research stimuli. And given that for Socrates and Plato these stimuli are dialectically formed, this method is dominant so that to prepare the interlocutors to elaborate a major moral question, such as the virtue of temperance. So, we follow the preparation which will lead to the formation of requirements for the beginning of the relevant research, which needs to meet the terms of objectivity and systematicity in actually extended terms of participation in the topic under investigation.

B) The passage which we investigated is also interesting from a sociological point of view, since it presents the condition in which human personality is formed in an organized social and political whole. Although these conditions appear to be intra-familial with a clear projection of heredity, they refer to families which are distinguished by specific characteristics, which appertain to moral and social evaluations, in fact under comparative and indirectly regulatory terms. The question which, either explicitly or implicitly, is raised is the following: to what extent is a

---

<sup>17</sup> For a general approach of this, cf. H. Marcuse (1955, 121-168).

young man's personality defined by his family background? In addition, to what extent does he need to strive for his autonomy from the determinations of his close environment and the possible tradition which is represented by it?

C) The dialectics which is formed in this passage does not aim only to detect, to pass erudite logical models and to form the principles which should define communication and discussion. It has also a clear pedagogical orientation, which refers to how an expert should stimulate the contemplative creative reflexes of someone who is not an expert, who however has been found that is able to overcome his lack. In the whole discussion with the young Charmides Socrates appears as an incomparable educator who respects his interlocutor and attempts to form the conditions to take him out of his ambiguity. Actually, the style of the dialogue reveals a spirit that can be generalized and shows what the behavior of an expert should generally be, no matter what the subject of the discussion is. We will find this regulatory basis and its results shortly after in the *Meno*, where Socrates will stimulate the scientific reflexes of a non-expert, in fact a slave, using the method of dialectics-maieutic.

D) The pedagogical orientation which is formed follows the principles of rationality, which places it in the spirit of the ancient Greek Enlightenment. There are no discriminations, shameful populism and unchangeable or inflexible axioms. This forms an open encounter that takes also into account the psychological feeling. The result is an emotional communication between the interlocutors. One can see a pervasive spirituality, which is empowered by the narrative strict scientific expressive tone, with figures of speech that reveal both internal and externalizing modes.

E) Although no special emphasis is given in the difference between philosophers and sophists, the way in which Socrates and Critias speak show it to some extent. Critias appears –in fact enthusiastically– being sure for Charmides' qualities, while Socrates, without questioning them, begins to investigate them and attempts to identify them, confirm them and examine if they exist consciously. So, regarding the last case, the following detail arises: even if Charmides possess the qualities that Critias recognizes, is he aware of this possession? This question proves that Socrates attempts to identify when philosophical topics begin, since he does not elaborate them exclusively in an abstract perspective but presents them through the dialectical encounter between responsible persons.

## REFERENCES

- Gadamer, H.-G. (1994) *L'idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, transl. by P. David and D. Saatchian. Paris.
- Lampert, L. (2010) *How Philosophy became Socratic: A study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*. Chicago / London.
- Marcuse, H. (1955) *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*. London.
- Schmid, W. Th. (1998) *Plato's Charmides and the Socratic ideal of rationality*. New York.
- Tuozzo, Th. M. (2011) *Plato's Charmides. Positive elenchus in a "Socratic" dialogue*. Cambridge / New York.

**MAGNUM MIRACULUM EST HOMO.**  
**THE PHENOMENON OF MAN IN ASCLEPIUS SIVE**  
**DIALOGUS HERMETIS TRISMEGISTI**

KAZIMIERZ PAWLOWSKI  
Cardinal Stefan Wyszyński University (Warsaw, Poland)  
kazimierzpawlowski2007@gmail.com

---

ABSTRACT. The paper discusses anthropological and eschatological issues in the work of Pseudo-Apuleius entitled *Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti*. In this context, the issue of evil in the moral sense and the question of the sources of evil understood in this way are raised.

KEYWORDS: Asclepius, Hermes Trismegistus, Hermetic Philosophy, Hermetic Anthropology.

---

**Philosophy as *sancta religio***

The *Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti*,<sup>1</sup> although written in the form of a dialogue, presents in fact something that can be termed as a kind of revelation.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Asclepius* is a Latin translation of the lost Greek Hermetic tract *Logos teleios* mentioned at the beginning of the 9th book of C.H. (C.H. IX, 1), and known to Lactantius (Lactantius, *Divinae Institutiones*, IV 6, 4). See: The introduction of A.D. Nock to French translation: Nock - Festugière 1960, 259-295; Festugière 1950-1954, IV, 92-140. According to Scott, “the Latin translation may be dated between 353 and 426” or “between about 280 and 426” (Scott 1993, 79); and “it may safely be said that the translator was either Victorinus or someone who had much in common with him” (Scott 1993, 81). The points of confluence between *Logos teleios* and *Asclepius* are discussed by Moreschini (2000, 74-79, 105-109). On the basis that in *De civitate Dei* Augustine of Hippo quotes *Asclepius* only in Latin, Moreschini treats the times of the *De civitate Dei* of Augustine of Hippo (about 413) as *terminus ante quem* of the origin of the Latin translation of *Logos teleios* (Moreschini 2000, 75, 105-109; Moreschini 1985, 71-73). According to Ebeling, “the *Asclepius* was probably composed in the second or third century C.E.” (Ebeling 2007, 14). See also: Parri 2005, 15: “Since the Latin passages of Lactantius do not coincide with the corresponding passages of the *Asclepius*, it can be assumed that the translation was made in the period posterior to the *Divinae*

*institutiones* (304-313). The eighth book (415-416) of the *De civitate Dei* offers the other chronological extreme" (Parri 2005, 15, transl. K.P.). Both texts, the Greek and the Latin one, are also discussed by Reitzenstein (Reitzenstein 1904, 393-411). According to Scott, the *Asclepius* "has been made up putting together three distinct and unconnected documents... : 'Asclepius I (*De homine*)', 'Asclepius II (*De origine mali*)' and 'Asclepius III (*De cultu deorum*)' – and adding a 'prologus' and an 'epilogus'" (Scott 1924, 51). Zielinski distinguished four parts in *Asklepios*, namely chapters 1-14; 14-27; 27-37; 37-41 (Zielinski 1905, 321-372). According to Fowden, "the *Asclepius* is a compilation of materials from various sources, loosely linked together" (Fowden 1993, 38). Ferguson expresses a similar opinion in his *Introduction* to Scott's *Hermetica* (Scott 1936, XXVII). However, Parri has a different opinion: "the *Asclepius* is not a compilation, it is not an anthology, it is not a compendium, but it is within the hermeticism the autonomous and complete proposal of a single author. ... In fact, the Hermetic doctrine presents itself as a revealed mystery. According to this premise, it is not possible to look for a style in the construction of the text that follows the methods and structure of a rational investigation" (Parri 2005, 20). See also: Hunink 1996, 288-299; Siniscaldo 1966-67, 83-116. Scarpi 2014, 650-651.

<sup>2</sup> Reitzenstein compares *Asclepius* to mystical religion and believes that it presents a kind of initiation resembling initiations characteristic of ancient mysteries (Reitzenstein 1927, 242-243). Scott holds a contrary opinion and does not detect a mystical initiation in this piece of work. According to Scott, *Asclepius* is simply a philosophical treatise which propagates the philosophy of Hermeticism: "religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus" which are "the modification of a fundamentally Platonic system of thought by an intermixture of Stoic physics" (Scott 1993, 1; 53). However, Scott adds that "some at least of the Hermetic writers felt themselves to be inspired by God" (Scott 1924, 7). Similarly, Broek writes that "In a number of specific Hermetic writings the influence of Greek philosophical ideas is very conspicuous (Broek 1998, 5). But then he adds: "But then one is missing the point, for the central concern of these writings is not philosophical but religious. Their authors were convinced that, in the end, it is not philosophical reasoning but divine revelation that leads to the truth. The philosophical *Hermetica* teach a way by which the soul can ascend to the divine realm above the sphere of the fixed stars from which it has originally come down. There it mingles with the divine powers, comes to see, that is, to know God, which means to become absorbed in God. This deification will be fully attained after death when the soul ascends to God, but it can also be an inner experience during this earthly life, at the end of a process of Hermetic instruction culminating in mystical initiation" (Broek 1998, 5-6). Moreschini, although he does not fully agree with Reitzenstein, also claims that, after all, *Asclepius* is a revelation, offering Gnosis to the initiated, but at the same time it is a theosophical treatise (Moreschini 1985, 117, 118; Moreschini 2000, 156). The novelty of it consists in the optimistic vision of human destiny (Moreschini 1985, 85; Moreschini 2000, 123). Sfamenti Gasparro holds a similar opinion that Hermetic writings contain a kind of philosophical-religious revelation. She interprets the first treatise from *Corpus Hermeticum*, namely *Poimandres*, in the same way – as a revelation (Sfamenti Gasparro 1995, 107-138; see also: Sfamenti Gasparro 2018, 111-139). Yates

The sheer understanding of philosophy in the *Asclepius* creates the atmosphere that would be suitable for revelations and initiations. The philosophy itself is defined by Hermes Trismegistus in a rather noncomplicated way as “holy religion” (*in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio*): “Speaking as a prophet, I will tell you that after us will remain none of that simple regard for philosophy found only in the continuing reflection and holy reverence by which one must recognize divinity” (*Asclepius*, XII).<sup>3</sup>

A little further on, Hermes alludes to this by saying: “To adore the godhead with simple mind and soul and to honor his works, also to give thanks to god's will (which alone is completely filled with good), this is a philosophy unprofaned by relentlessly curious thinking” (*Asclepius*, XIV).<sup>4</sup>

It can be said that Hermes made philosophy equal not to religion or religious cult but instead to spirituality,<sup>5</sup> or more precisely, with spirituality, the essential elements of which are the contemplation of the harmony of the universe and spiritual communion with God the Creator (*Asclepius*, XIII).<sup>6</sup> The aim of philosophy

---

comes to a similar conclusion that Hermetic treatises, and particularly the motifs of the mental contemplation of the world and illumination present in them, can be compared to some sort of philosophical world religion, a purely mental religion that does without temples and religious rites. (Yates 2002, 4-5). See also: Pawlowski 2023, 73-89.

<sup>3</sup> Transl. Copenhaver (all English translations of *Asclepius* from: Copenhaver 1992). Quoted text in Latin: *Ego enim tibi quasi praedivinans nullum post nos habiturum dilectum simplicem, qui est philosophiae, quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio.*

<sup>4</sup> Transl. Copenhaver. Quoted text in Latin: *simplici enim mente et anima divinitatem colere eiusque fata venerari, agree etiam dei voluntati gratias, quae est bonitatis sola plenissima, haec est nulla animi inportuna curiositate violata philosophia.* Cf. *Asclepius*, XII and XIX. It is worth adding that such an understanding of philosophy as a kind of spiritual prayer was a familiar idea for Platonists. Cf. Ferrari 2019, 75-92.

<sup>5</sup> Religious cult did not obtain much of Hermes Trismegistus' approval and the final prayer from *Asclepius* can serve as a testimony of that. Hermes even flinched at Asclepius, when the latter wanted to combine their prayer with some form of external piety and religious service (with the use of fragrant incense). See: *Asclepius*, XLI. Cf. Sfameni Gasparro 2018, 111-139.

<sup>6</sup> Latin text (*Asclepius*, XIII): *Puram autem philosophiam eamque divina tantum religione pendentem tantum intendere in reliquas oportebit, ut apocatastasis astrorum, stations praefinitas cursumque commutationis numeris constare miretur; terrae vero dimensiones, qualitates, quantitates, maris profunda, ignis vim et horum omnium effectus naturamque cognoscens miretur, adoret atque conlaudat Artem mentemque divinam. Musicen vero nosse nihil aliud est nisi cunctarum omnium rerum ordinem scire quaeque sit divina ratio sortita: ordo enim rerum singularum in unum sonum artifici ratione conlatus concentum quaedam*

understood in such a way is not knowledge itself, but rather man's spiritual transformation and rebirth (*Asclepius*, XI; XXIX).<sup>7</sup> This is the context in which also theoretical issues, including anthropological and theological ones, shall be pondered over. The main tool of this philosophy is not constituted by theoretical delving (although, in fact, it may also prove meaningful), but contemplation and spiritual sensations connected with it. Contemplation enables people mainly "to know themselves"<sup>8</sup>, what is one of the most important objectives of this philosophy (*Asclepius*, XIII).<sup>9</sup> However, understanding in purely cognitive sense is not an end in itself, and in that regard Hermes' message is utterly clear. Man's spiritual and moral transformation, that is "rebirth"<sup>10</sup>, closely connected with understanding, is of far greater importance. This very "rebirth" is the crucial objective of Hermetic philosophy. It

---

*melo divino dulcissimum verissimumque conficiet.* The motif of the contemplation appears in many books of *Corpus Hermeticum*. The very first treatise of C.H. called *Poimandres* starts with a mystical, oneiric epic – a vision of metaphysical history of the world (C.H. I, 1-5). Contemplation is a recurring motif in Hermetic writings which appears therein in a twofold form, either as a contemplation of the universe as a God's creation (cf. C.H. III 3; IV 2-3, 11; V 2-6; XII 21-22), or as an inner contemplation or intellectual vision seen in man's intellect which turns out to be God's as well (cf. C.H. I 4, 7, 8; XI 6; XIII 3). In the latter type of contemplation, the man experiencing it communes with God Himself, somewhat face to face. It is a moment in which a complete Hermetic initiation (God's revelation) takes place. It is at the very same time the beginning of an inner transformation, that is the birth of a new, spiritual man (cf. C.H. XIII 1, 3-7, 13). Contemplation is also connected with the necessity of a kind of ascesis, or, more precisely, separation from sensuality (cf. *Asclepius*, XI; C.H. I, 1; IV 6, 7; X 5; XIII 7). The motif of "divine song" (*melos divinum*) appearing in the text quoted above (*Asclepius*, XIII) is developed in Book XVIII of *Corpus Hermeticum*.

<sup>7</sup> The theme of rebirth is discussed even more extensively in Book XIII of *Corpus Hermeticum* (C.H. XIII, 1, 3-7). Rebirth, like the one undergone by people initiated in mysteries, is obviously God's creation. In Book XIII of *Corpus Hermeticum* Hermes Trismegistus gives a warning not to spread the word among the crowds, but to reveal the information only to those chosen by God Himself (C.H. XIII, 13; 16). The image of the abovementioned conversion (transformation) can be found in Book XI of *Metamorphoses* by Apuleius Madaurensis. Therein, a donkey undergoes transformation and comes back to its human form. The donkey is a symbol of a sensual man. As a matter of fact, it is all about giving human beings back their original, divine nature.

<sup>8</sup> The ancient Greek aphorism "know thyself" (*gnothi seauton*) plays a key role in Hermeticism as well. Cf. C.H. I, 19, 21. While getting to know oneself, a man learns in the same cognitive action (that is, in the same spiritual experience) the spiritual dimension of the whole reality. In this spiritual context, he finds the meaning and goal of his existence.

<sup>9</sup> See footnote 6.

<sup>10</sup> Cf. footnote 7.

is at the same time the key (ground-breaking) moment in the spiritual life of the follower of the philosophy of Hermeticism, for only then can he see beyond all that is material, look with the eyes of his heart (cf. C.H. IV 11) or mind (C.H. V 2) into the spiritual dimension of the nature and the whole world. At that moment he can fully “get to know himself”, and in this way comprehend the meaning and mystery of his own (human) existence. Only spiritual “rebirth” enables that. The importance of “rebirth” in Hermeticism is particularly strongly emphasized in treatise XIII of *Corpus Hermeticum* (C.H. XIII, 9-10). Both rebirth and learning the meaning of human existence are possible only by means of divine illumination. In chapter XXXII of *Asclepius* Hermes Trismegistus implies quite clearly that he has gained such illumination.<sup>11</sup> There is one more significant element of Hermetic Philosophy connected with it – mysteriousness and silence (*Asclepius*, I).<sup>12</sup> What is most precious in this philosophy, is experienced in “holy silence”. The mystery of human existence cannot be cognized or expressed with a brain, in a verbal discourse. It can

---

<sup>11</sup> *Asclepius*, XXXII; Cf. CH III, 3 IV, 2, 11; V 2; XI, 6; XIII, 3. The motif of light found therein is noteworthy. Light in Hermeticism is always associated with divine revelation and with God Himself. God is revealed in light. It is a common image in Hermetic writings. Cf. C.H. I, 4, 8, 12, 21, 32; IV, 4-6; VII, 2; X, 5-6; XIII, 3, 18-21. See also: Apuleius, *De deo Socratis*, III 124.

<sup>12</sup> Hermetic initiations are ever connected with mystery and silence (“holy silence”: C.H. X, 5; XIII, 2, 8, 16), in a twofold meaning: firstly, because initiation per se is an experience of mystic nature, secondly, because it results not in some special arcane knowledge, but in transformation, rebirth (to learn more on the topic of rebirth see in particular: C.H. XIII). It is mainly related to the conversion of awareness. There are of course some elements of the so-called “arcane knowledge” present here, yet the focus is put on the fact that the most vital mysteries concerning man and God are inexpressible (and so is God Himself). They are the constituents of spiritual life, higher feelings (like love), and not of logical discourse. Besides, this mysteriousness is a kind of allegory of the great mystery of human life and human beings, namely the mystery of the divinity (spirituality) of their spiritual inside incomprehensible in rational categories. Initiations reveal that in his soul, man is “god” (a spiritual being), related to God Supreme, or that he even carries God inside. Mystery and holy silence are recurring motifs in many of the books of *Corpus Hermeticum*, and they are accentuated in Book XIII (see also: C.H. I 16; X 5, 6). Odo Casel writes beautifully about it: Casel 1967, 95-100. Casel refers to Hermetic silence as “mystic silence” – *silentium mysticum* (therein, p. 100). Refraining from revealing mysteries to wider audience is a fixed motif of Hermeticism. Cf. C.H. XIII, 13, 16 – therein, silence pertains to the mystery of rebirth (C.H. XIII, 13), as well as to Hermetic prayer (C.H. XIII, 16). Getting to know God, as written by Hermes in Book X of *Corpus Hermeticum*, involves silence, or holy silence (CH X, 5-6). Cf. C.H. I, 16; XIII, 2, 8). Besides, only those people who were endowed with an intellect by God (a spiritual intellect, capable of undergoing mystic experiences) are able to learn divine mysteries. Cf. C.H. I, 21-22; IV, 2-6; VIII, 5; XII, 12-13.

only be experienced, just as everything that truly gives human life some deeper meaning. In short, the philosophy of Hermeticism cannot be learnt. The only path leading to it are initiations (cf. C.H. V 1).

Therefore, it can be stated that Hermes Trismegistus' philosophy shows some qualities of initiation characteristic of mysteries of those times<sup>13</sup>, but also of the philosophy of the Platonism (the Middle Platonism), which was in full bloom in approximately the same time as Hermeticism.<sup>14</sup> Besides, it is a characteristic feature of all books of *Corpus Hermeticum*, which can be treated as a means of conveying "a revelation" of a kind ("revelation" understood in Hermetic categories, of course).<sup>15</sup> The essence of Hermetic initiation resides in experiencing the mystery of God and his fatherly love.<sup>16</sup> God is the ultimate goal of Hermetic initiations (Cf. C.H. I, 26). Getting to know God leads to man's ultimate salvation, (Cf. C.H. X, 15) for man is born to God and created in his image (*Asclepius*, X).<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> Cf. Burkert 1990; Meyer 1986, 157-253; Turchi 1987, 96-211.

<sup>14</sup> Cf. Barra-Pannuti 1962-1963, 81-141; Dillon 1996, 114-340; Dillon 2010, 154-384; Dodds 2004, 73-98; Hunink 1996, 288-308; Invernizzi 1976; Mantenero 1970, 63-111; Moreschini 1978; Reale 1999, 323-377.

<sup>15</sup> Cf. C.H. I, 1-5. See also: C.H. I, 30; X 5. *Poimandres* (C.H. I, 1-5) starts with a description of a mystic dream vision. The described event most probably happened in a dream, what is rather characteristic of mysterial initiations since during sleep the bodily senses remain dormant while mind is activated together with its primal, spiritual dispositions. A similar image is presented by Apuleius in Book XI of *Metamorphoses*, in which the author describes his initiations (Apuleius Madaurensis, *Metamorphoses or the Golden Ass*, XI 23). See also: Plutarch, *De defectu oraculorum*, 22; Dion of Prusa, *The Olympic Oration, or the Original Concept of God*, IV 33. On the topic of ancient mysteries: Bianchi 1975, 208-238; Bowden 2010; Burkert 1990; Casadio, Johnston (ed.) 2009; Meyer 1999; Mylonas 1961; Turchi 1987; Wilh<sup>1944</sup>, 61-105. See also: Albert 1980, 96-108.

<sup>16</sup> The motif of God as a Father, together with his fatherly goodness and love, is characteristic of Hermeticism (Cf. C.H. II, 15-17; VI, 3-5).

<sup>17</sup> See also: C.H. I, 12. Here God - the Intellect, the father of all beings, creates man in his image: "Mind, the father of all, who is life and light, gave birth to a man like himself whom he loved as his own child" (transl. Copenhaver). In C.H. X, 25 and XII, 1 Hermes refers to men as "mortal gods", and to gods as "immortal men": "For the good demon has said that gods are immortal (humans) and humans are mortal gods" (transl. Copenhaver). See also: C.H. X, 25. According to C.H. VIII, 5, man is created in the image of the world which, in turn, was created in the image of God Himself (C.H. VIII, 2). The world, in *Corpus Hermeticum*, is the image of God (C.H. I, 31; VIII, 2; XII, 15). Moreover, in Book XI of *Corpus Hermeticum* (C.H. XI, 15) the cosmos is the image of eternity. Man can be found in the third position in this hierarchy: Creator God, Cosmos, Man.

### The phenomenon of man

This utterly “unscientific” notion of philosophy as the “holy religion” includes an equally “unscientific” anthropology by Hermes Trismegistus.<sup>18</sup> It contains, just as his understanding of philosophy, certain Platonic motifs, present in Apuleius’ writings. In *Asclepius* Trismegistus eulogizes over man acknowledging him as a great miracle (*magnum miraculum*), a creature worthy of the highest reverence and glory (*animal adorandum atque honorandum*):

“Because of this, Asclepius, a human being is a great wonder, a living thing to be worshipped and honored: for he changes his nature into a god’s, as if he were a god; he knows the demonic kind inasmuch as he recognizes that he originated among them; he despises the part of him that is human nature, having put his trust in the divinity of his other part. How much happier is the blend of human nature! Conjoined to the gods by a kindred divinity, he despises inwardly that part of him in which he is earthly. All others he draws close to him in a bond of affection, recognizing his relation to them by heaven’s disposition. He looks up to heaven. He has been put in the happier place of middle status so that he might cherish those beneath him and be cherished by those above him. He cultivates the earth; he swiftly mixes into the elements; he plumbs the depths of the sea in the keenness of his mind. Everything is permitted him: heaven itself seems not too high, for he measures it in his clever thinking as if it were nearby. No misty air dims the concentration of his thought; no thick earth obstructs his work; no abysmal deep of water blocks his lofty view. He is everything, and he is everywhere” (*Asclepius*, VI).<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> See *Asclepius*, VI-X.

<sup>19</sup> Transl. Copenhaver. Latin text: *Propter haec, o Asclepi, magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus, hoc daemonum genus novit, utpote qui cum isdem se ortum esse cognoscat, hoc humanae naturae partem se ipse despicit, alterius partis divinitate confisus. O hominum quanto est natura temperata felicius! Diis cognata divinitate coniunctus est; partem sui, qua terrenus est, intra se despicit; cetera omnia, quibus se necessarium esse caelesti dispositione cognoscit, nexu secum caritatis adstringit, suspicit caelura. sic ergo feliciore loco medietatis est positus, ut, quae infra ae sunt, diligit, ipse a se superioribus diligatur. Colit terram, elementis velocitate miscetur, acumine mentis in maris profunda descendit. Omnia illi licent, non caelum videtur altissimum; quasi e proximo enim animi sagacitate metitur. Intentionem animi eius nulla aëris caligo confundit, non densitas terrae operam eius impedit, non aquae altitudo profunda despectum eius obtundit.* Hermes similarly expresses about man in Book XXII of *Asclepius*: “In short, god made mankind good and capable of immortality through his two natures, divine and mortal, and so god willed the arrangement whereby mankind was ordained to be better than the gods, who were formed only from the immortal nature, and better than all other mortals as well. Consequently, since he is conjoined to them in kinship, mankind honors the gods with reverent and holy mind; the gods also show concern

This text recalls Apuleius who elevated a man in a similar (although less profuse) way in the *De Platone et eius dogmate*. However, in the *De deo Socratis* he was rather critical of man (this time from a moral point of view).<sup>20</sup>

People owe their excellence to their double, spiritual-physical nature, thanks to which they can commune both with purely physical earthly creatures, as well as purely spiritual heavenly gods. Men were created twofold by God Supreme so that they were up to the twofold task he assigned to them. One part of the task was to care for and rule over physical creatures, lower in rank than men.<sup>21</sup> The other – to

---

for all things human and watch over them in faithful affection” (transl. Copenhaver). In latin: *Denique et bonum hominem et qui posset immortalis esse ex utraque natura conposuit. Divina atque mortali, et sic conpositum est per voluntatem dei hominem constitutum est esse meliorem et diis, qui sunt ex sola immortalis natura formati, et omnium mortalium. Propter quod homo diis cognatione coniunctus ipsos religionem et sancta mente veneratur diique etiam pio affectu humana omni a respiciunt atque custodiunt.* See also: C.H. I, 15; VIII, 5; X, 12-19; 24. Cf. *Asclepius*, V-VI, VIII, XXIX. It is a well-known motif in Hermetic writings: C.H. I 15; VIII 5; X 25. In C.H. X, 25 man is referred to as “a mortal god” while God is called “an immortal man”: “... the human on earth is a mortal god but that god in heaven is an immortal human” (transl. Copenhaver). See also C.H. XII, 1. It can be found in Middle Platonism as well: Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, I, XII 207 (see footnote below). A similar motif is also present in Xenophon’s *The Memorabilia* (*The Memorabilia. Recollections of Socrates*, I 4, 13). However, in CH 10, 12 the man, as a changeable and mortal being, was defined as evil: “But the human, because he moves and is mortal, is evil” (transl. Copenhaver). Similarly in SH 11,3: “What is humanity? Changing evil” (transl. Litwa).

<sup>20</sup> See: Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, I, XII, 207: “Omnium vero terrenorum nihil homine praestabilius providentia dedit.” In his last philosophical work, *De deo Socratis*, Apuleius is more restrained in assessing man’s nature. Admittedly, he confirms: “In qua praecipuum animal homines sumus, quamquam plerique se incuria uerae disciplinae ita omnibus erroribus ac piacularibus deprauauerint, sceleribus inbuerint et prope exesa mansuetudine generis sui inmane efferarint, ut possit uideri nullum animal in terris homine postremius” (*De deo Socratis*, III, 125). For the record, however, it needs to be added that the philosopher from Madauros, somewhat adept at life (*De deo Socratis* was written later than *De Platone et eius dogmate*), writes about man’s moral constitution (being clearly troubled by him), while in *De Platone et eius dogmate* he referred to man’s metaphysical status against other creatures. Obviously, Hermes Trismegistus also writes about man’s status among other living creatures, including demons.

<sup>21</sup> Cf. C.H. III 3: “The gods sowed the generations of humans to know the works of god; to be a working witness to nature; to increase the number of mankind; to master all things under heaven; to discern the things that are good; to increase by increasing and multiply by multiplying. And through the wonder-working course of the cycling gods they created every soul incarnate to contemplate heaven, the course of the heavenly gods, the works of god and the working of nature; to examine things that are good; to know divine power; to

worship God (*Asclepius*, VIII, IX, X, XI). Man was sufficiently trained by the Maker to fulfil both parts of the task. A man is the image of God Supreme (yet second in rank, since the first place is occupied by the world which, similarly to man, embodies God as well). Thanks to his hard work on earth he takes part in the divine act of creation:

“The master of eternity is the first God, the world is second, mankind is third. God is maker of the world and all it contains, governing all things along with mankind, who governs what is composite. Taking responsibility for the whole of this – the proper concern of his attentiveness - mankind brings it about that he and the world are ornaments to one another so that, on account of mankind's divine composition, it seems right to call him a well-ordered world, though *kosmos* in Greek would be better” (*Asclepius*, X).<sup>22</sup>

What is more, similarly to Creator God, man created gods. And he created them in his image (what makes him alike God): “Always mindful of its nature and origin, humanity persists in imitating divinity, representing its gods in semblance of its own features, just as the father and master made his gods eternal to resemble him” (*Asclepius*, XXIII).<sup>23</sup>

---

know the whirling changes of fair and foul; and to discover every means of working skillfully with things that are good” (transl. Copenhagen). In *Corpus Hermeticum*, the topic of the creation of man appears often due to the need to contemplate the works of God (cf. *Asclepius*, VIII; C.H. IV 2, 5; V 1-6; XI 6, 7; SH ). God reveals himself in the world he created. God is present and visible in all his creatures. Therefore, by contemplating the world, we come to know God (see especially: C.H. V 1-10; XI 20-22; XII 20-21).

<sup>22</sup> Transl. Copenhagen. Latin text: *Aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius. Effector mundi deus et eorum, quae insunt, omnium, simul cuncta gubernando cum homine ipso, gubernatore conpositi. Quod totum suscipiens homo, id est curam propriam diligentiae suae, efficit, ut sit ipse et mundus uterque ornamento sibi, ut ex hac hominis divina compositione mundus Graece rectius kosmos dictus esse videatur.* Cf. C.H. IV, 1-2: “Because he is good, it was (not) for himself alone that he wished to make this offering and to adorn the earth; so he sent the man below, an adornment of the divine body, mortal life from life immortal” (transl. Copenhagen). See also: *Asclepius*, XI: “Seeing that the world is god's work, one who attentively preserves and enriches its beauty conjoins his own work with god's will when, lending his body in daily work and care, he arranges the scene formed by god's divine intention” (Transl. Copenhagen). This text in Latin: *siquidem, cum dei opera sit mundus, eius pulchritudinem qui diligentia servat atque auget, operam suam cum dei voluntate coniungit, cum speciem, quam ille divina intentione formavit, adminiculo sui corporis diuron opera curaque conponit.*

<sup>23</sup> Transl. Copenhagen. Latin text: *Ita humanitas semper memor naturae et originis suae in illa divinitatis imitatione perseverat, ut, sicuti pater et dominus, ut sui similes essent, deos fecit aeternos, ita humanitas deos suos ex sui vultus similitudine figuraret.*

Admittedly, the gods created by man have the form of statues, nevertheless, they possess real divine power: they can tell the future, prophesize, and heal (cf. *Asclepius*, XXIII-XXIV and XXXVII-XXXVIII).

Men were created as spiritual-physical creatures. They are mortal in their physical structure. Trismegistus defines death as a decomposition of body and the cessation of bodily functions:

“Death results from the disintegration of a body worn out with work, after the time has passed when the body's members fit into a single mechanism with vital functions. The body dies, in fact, when it can no longer support a person's vital processes. This is death, then: the body's disintegration and the extinction of bodily consciousness. Worrying about it is pointless” (*Asclepius*, XXVII).<sup>24</sup>

In their spiritual structures, people are immortal. This is where Hermes Trismegistus' anthropology and eschatology, supported by the study of the migration of souls (see: *Asclepius*, XII)<sup>25</sup>, have their point of convergence (see: *Asclepius*, XXVIII-XXIX and XI and XII). Certain well-known Platonic motifs can be found therein as well (cf. Plato, *Gorgias*, 523 A–527 E; *Phaedo*, 80 C–84 B; 107 A–115 A; *Republic*, 614 B–621 D), however, Trismegistus' disquisition is not as rich and vivid as Platonic eschatological myths, treated by Plato himself as didactic and moral parables (Plato, *Gorgias*, 523 A). According to Trismegistus, every man after his death will be judged by the highest demon and will receive a proper sentence – either eternal purgatory somewhere between heaven and earth, or admission to the heavens (*Asclepius*, XXVIII-XXIX). In chapter XII Trismegistus sentences wicked souls to renewed incarnations (*Asclepius*, XII). The factor deciding on soul's destiny after it leaves a mortal body is its moral condition. Similarly, in chapter XXVIII:

“Listen then, Asclepius. When soul withdraws from the body, it passes to the jurisdiction of the chief demon who weighs and judges its merit, and if he finds it faithful and upright, he lets it stay in places suitable to it. But if he sees the soul smeared with the stains of wrongdoing and dirtied with vice, he sends it tumbling down from on high to the depths below and consigns it to the storms and whirlpools of air, fire, and water in their ceaseless clashing - its endless punishment to be swept back and forth between

---

<sup>24</sup> Transl. Copenhaver. Latin text: *Mors enim efficitur dissolutione corporis labore defessi et numeri completi, quo corporis membra in unam machinam ad usus vitalis aptantur. Moritur enim corpus, quando hominis vitalia ferre posse destiterit. Haec est ergo mors corporis dissoiutio et corporalis sensus interitus, de qua sollicitudo supervacua est.* Cf. C.H. VIII, 1; XI, 14; XII, 16.

<sup>25</sup> Regarding the fate of the soul after death, see also: C.H. I, 14; 24-26; II, 17; X, 7, 8, 19. In C.H. II, 17 and X, 7, Hermes talks about reincarnation. A similar motif of incarnation can be found in: S.H. 23, 38-42.

heaven and earth in the streams of matter. Then the soul's bane is its own eternity, for an undying sentence oppresses it with eternal torment" (*Asclepius*, XXVIII).<sup>26</sup>

The image portrayed here by Trismegistus is rather terrifying, yet still to a far lesser extent than Plato's eschatological visions.<sup>27</sup> It cannot be ruled out, however, that the terror depicted in this image makes for a peculiar incentive to moral improvement, the more effective, the more expressive as a message and impact on the recipients (similarly, Plato's abovementioned eschatological myths can be interpreted in didactic-moral convention as a kind of parables<sup>28</sup>, and they are usually located in ethical contexts, just as in the *Gorgias* (523 A–527 A) or the *Republic* (614 B–621 D)<sup>29</sup>, or in the context of a discourse on soul, as in the *Phaedo* (107 D–115 A). Trismegistus' conclusion seems to support this idea: "To escape this snare, let us recognize what we must fear, dread, and avoid. After they have done wrong, the unbelievers will be forced to believe, not by words but by example, not threats but real suffering of punishment" (*Asclepius*, XXVIII).<sup>30</sup>

---

<sup>26</sup> Transl. Copenhaver. Latin text: *Audi ergo, o Asclepi. Cum fuerit animae e corpore facta discessio, tunc arbitrium examenque meriti eius transiet in summi daemonis potestatem, isque eam cum piam iustamque perviderit, in sibi competentibus locis manere permittit; sin autem delictorum inlitam maculis vitiisque oblitam viderit, desuper ad ima deturbans procellis turbibusque aëris, ignis et aquae saepe discordantibus tradit, ut inter caelum et terram mundanis fluctibus in diversa semper aeternis poenis agitata rapiatur, ut hoc animae obsit aeternitas, quod sit immortalis sententia aeterno supplicio subiugata.* Cf. CH X, 20–24. The motif of a demon avenger can be also found in CH X, 23.

<sup>27</sup> Cf. Plato, *Phaedo*, 107 C - 115 E; *Gorgias*, 523 A - 527 A. In the *Asclepius*, XII there are issues of soul incarnations and metempsychosis discussed. Apuleius did not use his eschatological myths in his philosophical writings, however, in the *De Platone et eius dogmate* he writes about man's post-mortem moral responsibility, yet in a very toned-down manner, without resorting to any eschatological paintings. Cf. Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, II, XX 249; XXIII 255.

<sup>28</sup> This is what Plato says about them (through Socrates' mouth): Plato, *Gorgias*, 523 A: "Give ear then, as they say, to a right fine story, which you will regard as a fable, I fancy, but I as an actual account." (trans. W.R.M. Lamb); therein, 527A: "Possibly, however, you regard this as an old wife's tale, and despise it." (trans. W.R.M. Lamb); *Respublica*, 330D-E: "The tales that are told of the world below..." (trans. W.R.M. Lamb). See also: Plato, *Phaedo*, 114 D; *Phaedrus*, 252 C; *Respublica*, 621 C.

<sup>29</sup> Similar eschatological myths can be found among Plutarch's writings: *On the Daimonion of Socrates*, 22 (Timarch's story); *On the Delay of the Divine Vengeance*, 563 D – 568 F (Thespius' story).

<sup>30</sup> Transl. Copenhaver. Latin text: *Ergo ne his implicemur, verendum, timendum cavendumque esse cognosce. Incredibiles enim post delicta cogentur credere non verbis sed exemplis, nec minis sed ipsa passione poenarum.*

Regardless of the didactic message behind Hermes' eschatological vision, its thesis on man's moral responsibility remains in good standing. The fate of people who do not qualify for heavens is not clear in Hermes' eschatology. As this is what he states (in chapter XII): "For the unfaithful it goes differently: return to heaven is denied them, and a vile migration unworthy of a holy soul puts them in other bodies" (*Asclepius*, XII).<sup>31</sup>

In other words, they will be cast back into the circle of reincarnations, known from beliefs not restricted solely to Orphic ones. It is hard to affirm whether the abovementioned agonies, that await the wicked between heaven and earth after their bodies perish, are this "vile migration" (*foeda migratio*). It is not entirely clear. What one can be sure about, though, is that "those who piously subordinate their lives to God and live to help the world" will get their deserved "prize" (*Asclepius*, XII).<sup>32</sup> And the reward must be truly grand. Hermes Trismegistus speaks about it as following:

"Therefore, given that mankind was made and shaped in this way and that the supreme god appointed him to such duty and service, if he observes the worldly order in an orderly way, if he adores God faithfully, complying duly and worthily with god's will in both its aspects, with what prize do you believe such a being should be presented? (Seeing that the world is god's work, one who attentively preserves and enriches its beauty conjoins his own work with god's will when, lending his body in daily work and care, he arranges the scene formed by god's divine intention.) Is it not the prize our parents had, the one we wish - in most faithful prayer - may be presented to us as well if it be agreeable to divine fidelity: the prize, that is, of discharge and release from worldly custody, of losing the bonds of mortality so that god may restore us, pure and holy, to the nature of our higher part, to the divine?" (*Asclepius*, XI).<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Transl. Copenhaver. Latin text: *Secus enim in pieque qui vixerint, et reditus denegatur in caelum et constituitur in corpora alia indigna animo sancto et foeda migratio*. See also: CH II, 17; X, 7, 8, 19. Man's fate after his death depends on his moral condition (while being alive). Righteous souls regain their divine nature. Wicked souls reincarnate, that is they are sentenced to "vile migration" (*foeda migratio*) from body to body, a phenomenon called incarnation and metempsychosis. Apuleius does not tackle the issue of metempsychosis in his works, whereas Plato brings it up on multiple occasions - see for example *Phaedo*, 80 C - 81 E; *Timaeus*, 41 D, 42 B, C; *Leges* 903 D; *Respublica*, X, 617 E - 620 E.

<sup>32</sup> See also: C.H. I, 24-26; IV, 8; X, 18-19; XII, 12. The said deserved reward is the return to God.

<sup>33</sup> Transl. Copenhaver. Text in Latin: *Hunc ergo sic effectum conformatumque et tali ministerio obsequioque praepositum a summo deo, eumque [conpetenter] munde mundum servando, deum pie colendo, digneet conpetenter in utroque dei voluntati parentem, talem*

Therefore, this dream and longed-for land of eternal happiness are the divine spheres where God resides. In order to enter it, one needs to be holy and pure. Thus, it is required of a soul to be purified. The purification – as it has been already stated herein – is reached through philosophy and “contemplating the divine” (*Asclepius*, XI).<sup>34</sup> This enables the soul to feel elevated above the carnal matters (*Asclepius*, XII). For holiness and goodness, which consist in restraint and separation from physical lust, are a measure of a man (*Asclepius*, XI). Unabatedly, philosophical contemplation, mentioned above, remains the leading motif. It is the driving force of man’s moral conversion – in the perspective of immortal issues, worldly things are brought back to their proper status and become what they are supposed to be out of their nature, and this is what the elevated spiritual condition consists in: “When he has seen the light of reason as if with his eyes, every good person is enlightened by fidelity, reverence, wisdom, worship and respect for god, and the confidence of his belief puts him as far from humanity as the sun outshines the stars” (*Asclepius*, XXIX).<sup>35</sup>

Contrary to appearances, Hermes does not depreciate corporality, he only positions it appropriately and thereby ennobles. Maybe even boosts its value and sublimates its natural procreation power possessed by all living beings, including God.<sup>36</sup> In Trismegistus’ vision, the eroticism connected with the sphere of sex and procreation takes on the proportions of both noble and enchanting mysteries of love. This is how Hermes Trismegistus expresses this thought:

---

*quo munere credis esse munerandum – siquidem, cum dei opera sit mundus, eius pulchritudinem qui diligentia servat atque auget, operam suam cum dei voluntate coniungit, cum speciem, quam ille divina, intentione formavit, adminiculo sui corporis diurno opere curaque componit – nisi eo, quo parentes nostri munerati sunt, quo etiam nos quoque munerari, si foret divinae pietati conpiacitum, optamus piissimis votis, id est ut emeritos atque exutos mundana custodia, nexibus mortalitatis absolutos, naturae superioris partis, id est divinae, puros sanctosque restituat?.* See also: C.H. I, 24-26; X, 21-22. Similar motifs can be found in Apuleius’ writings: Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, II XX 249: *Nam vinculis liberata corporeis, sapientis anima remigrat ad deos et pro merito vitae purius castiusque transactae hoc ipso usu deorum se condicioni conciliat.*

<sup>34</sup> This is a well-known and developed motif of philosophical purifications.

<sup>35</sup> Transl. Copenhagen. Text in Latin: *Unus enim quisque pietate, religione, prudentia, cultu et veneratione dei clarescit quasi oculis vera ratione perspecta et fiducia credulitatis suae tantum inter homines quantum sol lumine ceteris astris.*

<sup>36</sup> In Book II of *Corpus Hermeticum*, Hermes proclaims that procreation and having offspring is highly desired, even holy. The soul of a man who will die without leaving any descendants will be punished by a demon and sentenced to reincarnation into non-human bodies, possibly even into bodies of creatures “accursed beneath the sun”. Cf. C.H. II, 17.

“I say that sensation and growth are also in the nature of things, that the world contains growth within it and preserves all that have come to be. For each sex is full of fecundity, and the linking of the two or, more accurately, their union is incomprehensible. If you call it Cupid or Venus or both, you will be correct. Grasp this in your mind as truer and plainer than anything else: that God, this master of the whole of nature, devised and granted to all things this mystery of procreation unto eternity, in which arose the greatest affection, pleasure, gaiety, desire and love divine. One should explain how great is the force and compulsion of this mystery, were it not that each individual already knows from contemplation and inward consciousness. For if you take note of that final moment to which we come after constant rubbing when each of the two natures pours its issue into the other and one hungrily snatches (love) from the other and buries it deeper, finally at that moment from the common coupling females gain the potency of males and males are exhausted with the lethargy of females. Therefore, the act of this mystery, so sweet and vital, is done in secret so that the divinity that arises in both natures from the sexual coupling should not be forced to feel the shame that would come from the laughter of the ignorant if it happened in public or, much worse, if it were open to the sight of irreverent people” (*Asclepius*, XXI).<sup>37</sup>

#### Evil in moral sense

The problem of evil is incorporated into the anthropological issues developed by Hermes Trismegistus in the *Asclepius*. The point is that there are few good, pious people, as claimed by Trismegistus. So few they can be easily counted.<sup>38</sup> This, generally trivial, statement made by Hermes does not surprise. What does surprise, however, is the description of reasons for people falling into evil. According to Hermes, moral evil buds in human souls due to the lack of reason and metaphysical

---

<sup>37</sup> Transl. Copenhaver. Latin text: *Ego enim et naturam et sensum et naturam et mundum dico in se continere naturam et nata omnia conservare. Procreatione enim uterque plenus est sexus et eius utriusque conexio aut, quod est verius, unitas inconprehensibilis est, quem sive Cupidinem sive Venerem sive utrumque recte poteris nuncupare. Hoc ergo omni vero verius manifestiusque mente percipito, quod ex [omni] illo totius naturae deo hoc sit cunctis in aeternam procreandi inventum tributumque mysterium, cui aumma caritas, laetitia, hilaritas, cupiditas amorque divinus iunatus est. et dicendum foret, quanta sit eius mysterii vis atque necessitas, nisi ex sui contemplatione unicuique ex intimo sensu nota esse potuisset. Si enim illud extremum temporis, quo ex crebro adritu prurimus, ut itaque in utramque fundat natura progeniem, animadvertas, ut altex'a avide alterius <semen> rapiat interiusque recondat, denique eo tempore ex commixtione communi et virtutem feminae marum adipiscuntur et mares femineo torpore lassescunt. Effectus itaque huius tam blandi necessariiue mysterii in occulto perpetratur, ne vulgo inridentibus inperitis utriusque naturae divinitas ex commixtione sexus cogatur erubescere, multo magis etiam si visibus inreligiosorum bonum subiciantur.*

<sup>38</sup> *Asclepius*, XXII.

knowledge of things existing around people in the world (*defectu prudentiae scientiaeque rerum omnium, quae sunt*):

“The reverent are not many, in any case, no more than a few whose number in the world can be counted, whence it happens that evil remains in the many because they lack wisdom and knowledge of all the things that are. Scorn for the vices of the whole world – and a cure for those vices – comes from understanding the divine plan upon which all things have been based. But when ignorance and folly persist, all vices thrive and wound the soul with incurable disorders. Tainted and corrupted by them, the soul grows inflamed as if poisoned – except the souls of those who have the sovereign remedy of learning and understanding” (*Asclepius*, XXII).<sup>39</sup>

This is an extremely interesting and at the same time accurate diagnosis, obviously in the context of Trismegistus’ philosophy. In other words, people’s moral condition depends on their self-awareness. Being aware of oneself and the world around, and, most importantly, understanding one’s own status in this world, makes the decisive impact on one’s whole life. What defines people in ethical sense is not their material or social status, but their self-awareness. This is a thesis to which subscribes the entirety of Platonic ethics and anthropology, saying the proper creator of man, in moral sense, and his whole life, is his self-awareness and spirituality. It is also perfectly inscribed in Socratic-Platonic pedagogy, having at its core the conviction of man’s ability to moral development, and, at the same time, pedagogic work. Besides, Platonism had its Renaissance at the same time as Hermeticism. Platonic ethics revives with it, and its principal ethical motto, and at the same time the most creatively affecting moral ideal, is the ideal of “likeness to God” (*“homoiosis theo”*) and “follow God” (*“hepu theo”*) which replace “follow nature”, the ideal of the Stoic and Epicurean moralists of the Hellenistic era.<sup>40</sup> In this

---

<sup>39</sup> Transl. Copenhaver. Latin text: *Sunt autem non multi aut admodum pauci, ita ut numerari etiam in mundo possint, religiosi. Unde contingit in multis remanere malitiam defectu prudentiae scientiaeque rerum omnium, quae sunt. Ex intellectu enim rationis divinae, qua constituta sunt omnia, contemptus medelaque nascitur vitiorum mundi totius. Perseverante autem inperitia atque inscientia vitia omnia convalescent vulnerantque animam insanabilibus vitiis, quae infecta isdem atque vitiata quasi venenis tumescit nisi eorum, quorum animarum disciplina et iutellectus summa curatio est.* A similar diagnosis of moral evil can be found in other treatises C.H.: C.H. I, 20, 28; IV 5, 6; VII, 1, 2; IX, 4; XI, 21; XII, 3. According to C.H. I, 20 and 28, the ignorance of man is the reason why he cannot participate in immortality.

<sup>40</sup> On the ideal of “likeness to God” in Middle Platonism see: Alcinous, *Didaskalikos*, XXVIII; Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, II, XXIII, 252-253; Plutarch, *De sera numinis*

way, the ethics regains its spiritual foundation. As can be seen, these motifs, proclaimed by all Platonists, are present in Hermes Trismegistus' revelation as well.

While Hermes is discoursing upon anthropology and eschatology, the main character of the dialogue, Asclepius, notices that such (Hermes') anthropological and eschatological conceptions are of little interest to people. Most of them do not believe in conceptions of such kind, whereas some even ridicule them. Asclepius explains that the reasons for that is that people are too attached to the physical sides of life what makes them indifferent towards spiritual matters. That is why they are unable to commit themselves to the type of philosophy focused on spiritual issues (*Asclepius*, XII). Asclepius' reflection seems to be the proof that the author of the *Asclepius* reckoned quite hard-headedly the chances of Hermes Trismegistus' teachings becoming successful. Hermeticism, for scientific reasons fairly interesting as a spiritual phenomenon, was a truly elitist current.<sup>41</sup>

### The sources of evil in the world

Hermes takes up the difficult topic of the sources of evil in the world. It might be a trace of discussions held on the matter. Naturally, the age-old question still rankling people and somewhat intended for Creator God to answer had to arise at this point: *non poterat deus incidere atque avertere a rerum natura malitiam?* (*Asclepius*, XVI).<sup>42</sup>

---

*vindicta*, 550 d-e. See also: Plato, *Theaetetus*, 176 a-b; *Respublica*, 360 c, 500 c-d, 613 a; *Phaedrus*, 248 a, 253 a; *Leges*, 716 b-c; *Timaeus*, 90 d. Cf. Dillon 1996, 192-193, 299-300, 335; Dillon 2010, 230-231, 341, 377-378; Pawłowski 2019, 252-258.

<sup>41</sup> See: Broek 2000, 9-26. Broek, contrary to Festugière (Festugière 1950-1954, I 81-85), claims that in Alexandria there was a community of the followers of Hermeticism, and, according to him, there is evidence for that in *Corpus Hermeticum* predominantly in the form of hymns and prayers, but also guidelines pertaining to the ritual of initiations. Helderma is another scholar convinced about the existence of a community of the followers of Hermeticism: Helderma 2000, 261-290 (265, 266, 287). Before him, the same topic of Hermetic communities was taken up by Reitzenstein (1904a, 248). Quispel even thinks that "owing to the new Hermetic writings that were discovered near Nag Hammadi in 1945, it has become certain that the Hermetic Gnosis was rooted in a secret society in Alexandria, a sort of Masonic lodge, with certain rites like a kiss of peace, a baptism of rebirth in the Spirit and a sacred meal of the brethren." See: Quispel 1998, 69-78, (p. 74). See also: Sfameni Gasparro 2018, 111-139; Heiduk 2007, 47.

<sup>42</sup> "Was god not able to put an end to evil and banish it from nature?" (Transl. Copenhagen).

Neither in Hermetic nor in Middle Platonic circles was there anybody having doubts about the materiality of things being the dwelling of evil – matter was considered the seedbed for all erosion, including moral erosion blamed on soul as its active generator. The only doubt could be encapsulated in the question: “*non poterat deus ...?*” Platonists used to answer assuredly: the problem of evil is not connected to metaphysics; it is a purely moral issue since soul emerges as the only area of influence here. They used to say bluntly: evil is nothing else but the disease of soul. Hermes Trismegistus, however, did not show such confidence. He may have been aware of the concepts of Gnostics who did not hesitate to recognize evil running rampant in the world as being enrooted in something person-like, in some malevolent constructor or demiurge of this world. Nevertheless, he does not propound this Gnostic and anti-Platonic doctrine in his lecture.<sup>43</sup> Moreover, his Creator God has distinctive features of a Platonic Demiurge. Evil, as in Platonic ethics, is the condition of a human soul. All the same, the problem of the origins of evil remains unsolved, while the thesis that matter is the dwelling of evil is maintained (*sicuti enim in natura materiae qualitas fecunda est, sic et malignitatis eadem est aequae fecunda*): “Just as there is a fertile quality in the nature of matter, so also is the same matter equally fertile malice” (*Asclepius*, XV).<sup>44</sup>

Evil can penetrate soul because of the latter being in contact with material body which can be the carrier of evil due to its very materiality. For all that, when man’s natural needs, mainly physical ones, are not satisfied, when they go beyond any limits and possess the soul, only then does the evil appear in it. Hermes does not answer the question whether God could have rooted out evil from the world. He claims, however, that man was given by Creator God a fine weapon against evil aiming at possessing his soul. This weapon is man’s intellect and his whole mental sphere:

“Acting as reasonably as possible, the supreme god took care to provide against evil when he deigned to endow human minds with consciousness, learning and understanding, for it is these gifts alone, by which we surpass other living things, that enable us to avoid the tricks, snares and vices of evil. He that avoids them on sight, before they

---

<sup>43</sup> This thesis was attacked particularly by Plotinus in treatise IX of *Ennead*. According to the English translator of *Ennead*, A.H. Armstrong, the criticism expressed by Plotinus was directed at Numenius’ of Apamea views: Plotinus, vol. II, translated by A.H. Armstrong, London 1990, p. 244. Armstrong, A. H. (transl.) *Plotinus* – Loeb Classical Library – vols. I–II. (London: 1978-90).

<sup>44</sup> Transl. Copenhaver.

entangle him, that person has been fortified by divine understanding and foresight, for the foundation of learning resides in the highest good" (*Asclepius*, XVI).<sup>45</sup>

The mind, finding out what impact evil makes on a soul, teaches it how to overcome this evil and therefore proves to be man's biggest blessing. Human being is the only creature on earth enjoying such a great endowment (*Asclepius*, XXXII).<sup>46</sup>

#### REFERENCES

- Albert, K. (1980) *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Barra, G - Pannuti, U. (1962-1963) "Esperienza filosofica e religiosa di Apuleio", *Annali della Facolta di Lettere e Filosofia di Napoli*, X, 1962-1963, 81-141.
- Bianchi, U. (1975) *La religione greca*, Torino: UTET Libreria.
- Bowden, H. (2010) *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Broek, R. Van Den (1998) "Gnosticism and Hermetism in Antiquity. Two Roads to Salvation", in: R. Van den Broek, W.J. Hanegraaff, *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. New York: State University of New York Press, 1-20.
- Broek, R. Van Den (2000) "Hermes und seine Gemeinde in Alexandria", in: G. Quispel (red.), *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, Haarlem und Birnbach: Rozenkruis Pers / DRP Verlag, 9-26.

---

<sup>45</sup> Transl. Copenhaver. Quoted text in Latin: *Provisum cautumque est, quantum rationabiliter potuisset a summo deo, tunc, cum sensu, disciplina, intellegentia mentes hominum est munerare dignatus. Hisce enim rebus, quibus ceteris antistamus animalibus, solis possumus malitiae fraudes, dolos vitiaque vitare. Ea enim qui, antequam his implicatus est, ex aspectu vitarit, is homo est divina intellegentia prudentiaque munitus; fundamentum est enim disciplinae in summa bonitate consistens.* However, in chapter XXIII, he clearly suggests that not everyone has received this gift (intellect): "But one may say this only of the few people endowed with faithful mind" (*Asclepius*, XXIII, transl. Copenhaver). A similar idea can be found in: C.H. I 21-22; IV 3; IX 5; XII 3, 4.

<sup>46</sup> See also: C.H. I, 21-23; IV, 3; X, 13, 18, 21, 22, 24; XII, 1, 2, 4. Cf.: S.H. 4, 1-3; S.H. 3, 8. Nonetheless, man's cognitive condition per se is rather limited. It becomes excellent, though, thanks to persistence of human memory (*ex memoriae tenacitate*) (*Asclepius*, XXXII). Man learns about nature and world's properties thanks to the information gathered through senses (*ibid.*). The last-mentioned thesis makes Hermes's stance different from Platonian epistemology, according to which man's whole cognitive power lies in his mind and it does not share this power with senses. At the same time, Hermes (that is - the author of *Asclepius*) is aware of the fallaciousness inscribed in human cognition due to its sensual character. He is also mindful of the limitations of human cognition. According to him, the insurmountable limit of human cognition is marked out by the mystery of the divinity (*ibid.*).

- Burkert, W. (1990) *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München: Verlag C. H. Beck.
- Casadio, Johnston (2009) *Mystic Cults in Magna Graecia*. Edited by Giovanni Casadio and Patricia A. Johnston, Austin, Texas: University of Texas Press.
- Casel, O. (1967<sup>2</sup>) *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Berlin: Alfred Töpelmann Verlag.
- Copenhaver, B. P. (1992) *HERMETICA. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillon, J. (1996) *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*. Revised edition with a new afterword. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Dillon, J. (2010) *Il medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 s.c.-220 d.C.)*, a cura di E. Vimercati, Milano: Vita e pensiero- Largo A. Gemelli.
- Dodds, E.R. (2004) *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju*. Przekł. J. Partyka, Kraków: Homini.
- Ebeling, F. (2007) *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Translated by David Lorton. Foreword by Jan Assmann, New York: Cornell University Press.
- Ferrari, F. (2019) "Philosophie als wahres Gebet. Platonische Elemente in der fünften Oratio des Maximus von Tyros", in: R. Hirsch-Luipold, M. Trapp (hrsg.), *Fünfte Rede des Maximus von Tyros*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, 75-92.
- Festugière, A.-J. (1950-1954) *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris: Gabalda.
- Fowden, G. (1993) *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton: Princeton University Press.
- Heiduk, M. (2007) *Offene Geheimnisse – Hermetische Texte und verborgenes Wissen in der mittelalterlichen Rezeption von Augustinus bis Albertus Magnus*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., Freiburg.
- Helderman, J. (2000) "Licht, Leben und das Wort", in: G. Quispel (red.), *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, Haarlem und Birnbach: Rozenkruis Pers / DRP Verlag, 261-290.
- Hunink, V. (1996) "Apuleius and the 'Asclepius'", *Vigiliae Christianae* 50, 1996, 288-308.
- Invernizzi, G. (1976) *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo*, vol. I (*Il recupero della tematica del trascendente*), Roma: Edizioni Abete.
- Litwa, D. (2018) *Hermetica II. The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introductions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mantenero, T. (1970) "Enciclopedia e misteriosofia in Apuleio", *Quaderni del Teatro Stabile di Torino*, 20, Torino 1970, 63-111.
- Meyer, M.W. (1999) *The Ancient Mysteries. A Sourcebook. Sacred text of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*. San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Moreschini, C. (1978) *Apuleio e il Platonismo*, Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Moreschini, C. (1985) *Dall' 'Asclepius' al 'Crater Hermetis'. Studi sull'ermetismo latino tardoantico e rinascimentale*, Pisa: Giardini Editori e Stampatori.

- Moreschini, C. (2000) *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia: Editrice Morcelliana.
- Mylonas, G.E. (1961) *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Nock, A.D., Festugière, A.-J. (1945-1954) *Corpus Hermeticum*, Vol. I, Paris: Les Belles Lettres.
- Nock, A.D., Festugière, A.-J. (1960<sup>2</sup>) *Corpus Hermeticum*, Vol. II, Paris: Les Belles Lettres.
- Parri, I. (2005) *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Firenze: Edizioni Polistampa.
- Pawłowski, K. (2023) "Philosophy as 'Holy Religion' (*Sancta Religio*). The Essence of Hermetic Philosophy in *Asclepius, sive Dialogus Hermetis Trismegisti*", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 73-89.
- Pawłowski, K. (2019) *Alkinous i średni platonizm. Pragnienie wejrzenia poza to, co widzialne*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Quispel, G. (1998) "A Reading of the Discourse on the Ogdoad and the Ennead (Nag Hammadi Codex VI.6)", in: R. Van den Broek, W.J. Hanegraaff, *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, State University of New York Press, New York, 1998, 69-78.
- Reale, G. (1999) *Historia filozofii starożytnej*, Tom IV, przekł. E. Iwo Zieliński, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Reitzenstein, R. (1904) "Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius", *Archiv für Religionswissenschaft*, VII (1904), 393-411.
- Reitzenstein, R. (1904a) *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptische und frühchristlichen Literatur*, Leipzig: Verlag von B.G. Teubner.
- Reitzenstein, R. (1927) *Hellenistische Mysterienreligionen*, Leipzig, Berlin: Verlag Von B.G. Teubner.
- Scarpi, P. (2014) "La divina auctoritas di Ermete Trismegisto: per una nuova religione di tolleranza", in: *From Source to History Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi on the Occasion of His 65th Birthday on June 23, 2014*, Edited by S. Gaspa, A. Greco, D. Morandi Bonacossi, S. Ponchia and Robert Rollinger, Münster: Ugarit-Verlag, 647-654.
- Scott, W. (1993) *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, Introduction, Text and Translation, Boston: Shambala.
- Sfameni Gasparro, G. (1995): "Cosmo, male, salvezza nel 'Poimandres' (CH I): Tra apokalipsis e gnosis", in: M. V. Cerutti (Ed.), *Apocalittica e gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 18-19 giugno 1993*, Roma 1995: Gruppo Editoriale internazionale, 107-138.
- Sfameni Gasparro, G. (2018): „Tra scrittura e rituale. Scrivere, dialogare, pregare: tre aspetti dell' esperienza ermetica", in: C.O. Tommasi (ed.), L. G. S. Santoprete (ed.), H. Seng (Ed.), *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg 2018, 111-139.
- Wili, W. (1944) "Die orphischen Misterien und der griechischen Geist", *Eranos-Jahrbuch*, 11 (1944), s. 61-105.

Yates, F. (2002) *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, London and New York: Routledge Classics.

**PARMENIDES AND THE HORSE OF IBYCUS.**  
**THE HIDDEN MEANING OF THE PERSONIFICATION AND ITS ROLE IN**  
**THE DIALOGUE OF THE *PARMENIDES***

EVANGELOS ROUSAKIS  
Laboratory of Philosophy and Art,  
National and Kapodistrian University of Athens  
evangelosfilosofia82@gmail.com

---

ABSTRACT. In this essay, the function of the personification of Parmenides himself with the horse of Ibycus in Plato's *Parmenides* will be elaborated. The analytical process of this reference by Parmenides will focus to demonstrate that the personification is an allegorical element of Plato whose role in the dialogue is crucial for the understanding of the author's objective about the second more extended part of the *Parmenides*.

KEYWORDS: allegory, Eleatics, Plato, parricide, metaphysics.

---

*Introduction*

The *Parmenides* import remains remarkably ambiguous for contemporary interpreters mainly due to its complicated structure. The connection between the two extended parts of the dialogue related to its philosophical content and Plato's fundamental aim represent the contemporary debate about reading. In this article a fundamental literary element is elaborated, which Plato introduces before the second, and more extensive, part of the dialogue. The aforementioned element, in my point of view, is very essential for i) the logical connection between the two parts of the dialogue, and ii) the interpretation of the Platonic objective upon the dialogue and his own metaphysical thought. This element is the personification of Parmenides himself with the horse of Ibycus (136e). The analytical process of the reference of the philosopher from Elea will focus: a) in the demonstration of the identification of the content of the personification that is exposed in the *Parmenides* via the tradition of the historical character of Parmenides, and more precisely, with the narrative characteristics and literary pieces of his own poem and b) with the impending dialectical failure of the Platonic Parmenides in the second longest

part of the dialogue. If these two premises are accepted as valid, it could be affirmed that the reference of personification is an allegorical element of Plato which role in the dialogue is crucial for the understanding of the author's objective, that is teaching a critique of the metaphysical Eleatic tradition.

### *Platonic perspective on Parmenides' position*

In passage 135c7-137c3 of the *Parmenides* Plato introduces a reference to a literal-historical source, the horse of Ibycus<sup>1</sup> (136e-137a). More specifically, Parmenides mentions the following:

“καίτοι δοκῶ μοι τὸ τοῦ Ἴβυκείου ἵππου πεπονθέναι, ᾧ ἐκεῖνος ἀθλητῆ ὄντι καὶ πρεσβυτέρῳ, ὑφ’ ἄρματι μέλλοντι ἀγωνιεῖσθαι καὶ δι’ ἐμπειρίαν τρέμοντι τὸ μέλλον, ἑαυτὸν ἀπεικάζων ἄκων ἔφη καὶ αὐτὸς οὕτω πρεσβύτης ὢν εἰς τὸν ἔρωτα ἀναγκάζεσθαι ἰέναι: κάγω μοι δοκῶ μεμνημένος μάλα φοβεῖσθαι πῶς χρὴ τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτόν τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων.”

“and yet I feel like I am suffering what Ibycus' horse suffered, that old fighter, who, at the start of a chariot race, trembled with fear of what was before him, because he knew it by experience. Ibycus says he is compelled to fall in love against his will in his old age, and compares himself to the horse. So I am filled with terror when I remember through what a fearful ocean of words I must swim, old man that I am.”

What is observed in a first stage, according to Parmenides' own words, is that the philosopher from Elea, through exposing the importance of the dialectical method and its characteristics, expresses an extension of his own psychological situation in the present moment, the sense of *fear* (μάλα φοβεῖσθαι). The great philosopher and teacher of his current time expresses a great fear to realize the fundamental characteristics of the dialectical method in the subject of the debate. The reference that Plato uses, through the character of Parmenides, about the Ibycus horse includes some fundamental elements that have to be clarified, in order to demonstrate the hidden negative meaning that this personification contains and what is its allegorical meaning that this literary element includes. These fundamental elements that express the deficient part of the aforementioned personification are the following: i) Parmenides's own great fear (μάλα φοβεῖσθαι), ii) the great quantity of logical reasonings (πέλαγος λόγων), which Parmenides has to face

---

<sup>1</sup> Ibycus was a Greek lyric poet, very given to love, according to Cicero. He was born in Rhegium of Southern Italy. Ibycus wrote a poem about love, which in this poem assimilates his own character with a horse. This horse, which was long ago victorious and now, after so long, became weak and old, is tuning into the idea of the competition of a new chariot race. Therefore, this is the horse that Parmenides assimilates with himself, in the face of the great difficulty of the philosophical contest that arises in the dialogue.

in the second part of the dialogue, iii) the senescence (old age), a common element that characterizes the horse of Ibycus and Parmenides (*πρεσβυτέρω*).

The “great fear”, which Parmenides mentions in 136e, is the main cause of the use of this personification with the horse of Ibycus. Without the existence of Parmenides' own fear, the previously mentioned personification would be meaningless. This “great fear” is what motivates the present allegorical reference, which includes many indirect messages, that its proper interpretation can clarify the importance of the transitory passage of the dialogue (135c7-137c3). Plato by using the concept of fear, exposed by Parmenides, shows an insecurity of the acting subject, namely Parmenides. This insecurity is related to the process of searching the truth, which in this case is the premise “εἰ ἔν ἐστιν”. This is the deep and basic theme of the entire dialectical process that is argued in the next part of the *Parmenides* reading. The insecurity of Parmenides expresses Parmenides' impending ignorance of the premise “if the One is”. Furthermore, it is evident that the adverb “μᾶλα”, which Parmenides mentions together with the infinitive “φοβείσθαι”, shows that this fear is not only a simple ordinary concern, but a strong sense, that the appearance of the causes that produce it, can cause damage to his own prestige.

By extension, the phrase “πέλαγος λόγων” is observed later in the same sentence. The great variety of logical results (*πέλαγος λόγων*) that arise from the four antinomies, creates an epistemological confusion, which does not allow the establishment of a powerful and firm answer on the subject at hand. This epistemological confusion is the reason for Parmenides' ‘fear’. This *πέλαγος λόγων* corresponds to the eight hypotheses of the second part of *Parmenides*, that is, a great attempt of logical justification, and constitutes the reason whose imminent failure in the subsequent dialectical process causes Parmenides' ‘great fear’. The eight results that emerge from Parmenides' eight hypotheses in the dialectical process correspond to eight logical substances. However, none of these eight results manage to establish a firm and direct knowledge about the main topic of the dialectical process of the next part of the dialogue. In this way, Plato preaches the later part of the dialogue and prepares the reader for the insufficiency of the Eleatic tradition on the subject.

The synthesis of all the above shows the importance of the reference to old age (*πρεσβυτέρω*) of Parmenides. Although old age is a concept that expresses wisdom arising from the experiences that have accumulated based on the amount of time passage, at this point it represents the weakness and temporary decline that occurs naturally in specific entities. From my perspective, Parmenides' reference to his own old age teaches us an outdated and weak philosophical perception, which Plato will try to overcome with a set of readings (*Parmenides, Theaetetus, Sophist*). Parmenides' ‘monism’ is a perception that Plato puts under question (*ἀπορία*) and

in philosophical dispute. The earlier and 'ancient' tradition, as is the tradition of the Elea school, is criticized by its own 'founder' through a literary and logical style invented by Plato.

### *The concept of horse as a guide*

The previous interpretation of the three elements that are mentioned in the personification of Parmenides indicates that the personification that takes place in this passage of the reading has such deficient aspect offers to the subject who preaches a multiple and essential function for the dialogue of the *Parmenides*. However, in order to gain relevance this perspective of the personification of Parmenides with the horse of Ibycus, the allegorical meaning of this personification and its direct connection with the philosophical tradition of the historical Parmenides must be demonstrated. As a starting point, the concept of the horse will be analyzed along with the fundamental similarities resulting from the tradition of Parmenides, that is, the own poem of the philosopher of Elea.

At the beginning of the Parmenides' poem (frag. 1) the philosopher of Elea mentions:

“Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,  
πέμπων, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βήσαν πολύφημον ἄγουσαι  
δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα·  
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον Ἴπποι”

What is observed is that the first word that the Poem of Parmenides introduces is the word Ἴπποι (horses).

This clue shows the emphasis that Parmenides places on the horse concept as a fundamental issue on the 'orientation' to knowledge. The horses are that lead the narrator on the famous path of knowledge. Consequently, the concept of horse, for Parmenides, has the role of a guide. However, this item is not that simple. The guide, that is represented by the concept of horse, is not a mere guide that only transports its load from one place to another. It is evident that the role of the horse that is fulfilled here is that of a conscious guide. The horses are presented with the proper conscience and the absolute certainty of bringing the narrator into the light; that is to say, to knowledge. This can be demonstrated for two reasons found in fragment 1 of the Poem, and in Parmenides' own words.

Primarily, horses are characterized, by Parmenides, as πολύφραστοι. The word πολύφραστος has the meaning of *too wise*.<sup>2</sup> What Parmenides dedicates to us is an adjective, which offers the word that defines a specific and permanent property.

<sup>2</sup> See Liddell & Scott (1843) 1251, πολύφραστος: ὁ συνετός, (the prudent), (Ἴπποι Παρμενίδ.).

Although, the wisdom it seems a literary exaggeration by Parmenides, expresses the author's intention about the importance and metaphorical value that the concept of the horse contains in the investigative path; that is to say, the logical-philosophical path. Horses, being strong, kind and pure animals, are strictly related to humans since ancient times, and represent at this point the author's adequate guide for the search for knowledge. Although divine maidens precede (κοῦραι ἡγεμόνευον, frag. 1.5) the chariot and horses, the author places more emphasis on the concept of horses, expressing by that way, their capacity for prudence (σύνεσις). This capacity for prudence consists in discerning and distinguishing what is appropriate and what is true according to human belief so that to follow it (what is true). Therefore, prudence, which means the wisdom of the guide, is necessary to penetrate everything (πάντα περῶντα, frag.1.33) that appears on this difficult path. This whole corresponds to the multitude of intellectual reasons and difficulties that will appear in this process. Therefore, Parmenides portrayed the investigation itself as a chariot on a path of knowledge and driven by horses, requiring orientation to reach the destination.

Svetla Slaveva-Griffin (2003, 230), in a comparison of similarities between the Poem of Parmenides and the dialogue of the *Phaedrus*, recognizes three fundamental elements that show a strict similarity between the two thinkers:

First, in Parmenides the charioteer is a young inexperienced philosopher-passenger guided by divine maidens to the realm of a deity who proclaims to him the philosophical truth he is seeking. In Plato, too, the charioteer has a philosophic purpose, the literary personification is part of an extended image that conveys (in the case of mortals) the control exercised by the relational part of the soul over its energetic and appetizing counterparts and (in the case of gods) the agreement between all parts of the soul. Second, in both authors, the charioteer's journey represents travel beyond known paths of human perception in a search for what true being is. Third, the destination of the two journeys is the realm of thought and eternal existence, which, in Parmenides, explicates the doctrine of being as the sole subject of thought and speech (B8.1-42), and, in Plato, explains the distinction between the souls of gods and men (*Phaedrus* 246-7). The charioteer's journey in Parmenides and Plato is an allegory that literally unites the two philosophical texts. It therefore serves as an example of an inter-conceptual relation between philosophical texts, representing a symbiosis of evolving content and literary form.

Nevertheless, it is worth mentioning that the first item Svetla Slaveva-Griffin offers, is the deficiency of her perspective on the guidance of the charioteer. The guide, who leads to the true, for the reasons mentioned above, is the horses and not the divine maidens. The Goddess also confirms this consideration, affirming to the narrator of the Poem, that: "from the mares that carry you, you arrive at our

home” (frag. 1.25). Parmenides uses the verb *φέρουσιν*<sup>3</sup>, which teaches that the subject of the verb is the reason that, because of it, he himself managed to reach the “house” of the Goddess; that is to say, the knowledge.

In addition, Parmenides notes in the same fragment, that the “just” and the “true” (θέμις τε δίκη) is what brought you here and not the “bad destiny” (μοῖρα κακή), expressing that the right corresponds to the guide, the guiding force that has the capacity of prudence to guide what is true. Philosophy, itself, is a term whose very essence is based on (i) what is true, through deductions justified by reason, and (ii) what is just, as the fundamental motive that guides researchers to disinterested and unhindered wisdom. As stated in the *Parmenides*: “οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν” (135e). The characteristics of this representative guide, as demonstrated above, are fulfilled by the horses, which Parmenides determines as prudent, in contrast to the maidens who only affirm their divine character-nature.

An added element that strengthens this perspective is the word *θυμός*, which appears in the first line of the Poem of Parmenides.<sup>4</sup> The masculine noun *θυμός* has a wide variety of meanings, as well as (a) soul, (b) will-intention, (c) audacity- courage, and (d) fury. In my opinion, the word *θυμός* is translated in this line as *volition*. Above all, it is a term that is strictly linked to philosophy and, more precisely, to the dialectical process. The original sense of the dialectic is clearly an instance of *πράξις*; that is, a primarily individual process, an action that develops in a social interaction. This *πράξις* is not a priori *ἔργον*, but is a matter of individual choice and decision. To properly practice dialectics, the individual has to be open to contradiction and appearance (Kovel 1998, 475). The constant search which based on reasoning without personal claims- that disorient the individual-researcher- is a basic requirement that completes the meaning of the dialectic. The word *θυμός* (volition-desire) that is mentioned at the beginning of the Poem of Parmenides (frag. 1), according to my point of view, characterizes all the above. The very will of a pole for the search of truth is the reason for the dialectical process that is part of the Poem of Parmenides. I consider this *individual volition* that corresponds to the narrator-traveler’s own desire to reach knowledge as the “dynamic motive” that attributes to the concept of dialectics.

In contrast to my own perspective, Matthew Cosgrove (2011, 39) considers that this word can refer to both the traveller and the mares that carry it and one of the

---

<sup>3</sup> Φέρουσι (ν): Is the third-person plural theme, present tense of active voice and indicative mood of the verb φέρω. The subject of the verb is the feminine article in the nominative plural *ταί*, which constitutes a Doric form of the article *αί*. The feminine article *ταί* corresponds to the noun *ἵπποι* (horses-mares), which, as Parmenides himself informs us, are feminine.

<sup>4</sup> “Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ’ ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι.

main meanings of θυμός is the wild arousal of sexual appetite, which would fit very well with mares. Cosgrove agrees with the perspective of Charles Kahn (1970, 116) that, according to him, the traveller has a passive role and the guide of the way is in other hands, that is, in the hands of the maidens.

However, although I consider as valid the perspectives of Kahn and Cosgrove, about the passive role of the traveller, I do not agree with the correspondence of the word θυμός to mares.<sup>5</sup> In my view, if the mares had a fury representing an erotic sense, the predicate πολύφραστοι, which Cosgrove interprets as *talkative-loquacious*,<sup>6</sup> would have a meaning that is quite distant from the meaning that Cosgrove wants to express. Furthermore, nowhere in the Proem of the Poem does this characteristic appear that the word determines the subject that is, “talking too much”. On the contrary, terms that are used by the author, as well as θέμις and δίκη, which refer to the reason for the traveller's arrival in the light – a reason strictly connected with the traveller's guide, which are the mares – can be considered more strongly linked to the noetic and conscious aspect that the word expresses. Hence, we have the following assumption that, if the previous premise about the word πολύφραστοι is accepted, it follows that the interpretation of θυμός as fury establishes a contradiction in the logical perception about the use of the two terms for the same subject.

The word θυμός expresses the individual's desire for his or her goal, and as Thomas Rickert (2014, 479) well notes, the verses of the Proem emphasize this “movement” that arises from the desire of man, guided by the mares. Therefore, I consider the term θυμός as corresponding to the traveller, a perspective that Max Latona (2008, 214) also supports, and expresses a very fundamental element for the author's purpose and the connection between the Parmenides tradition with the dialectical process, that is the core of what the personification of Parmenides emerged.

---

<sup>5</sup> I. Crystal (2002, 209) claims that the dramatic scenario described in the Proem places Parmenides in a passive role and the goddess is revealing to him the structure of reality.

<sup>6</sup> The word πολύφραστος is a compound word that comes from the verb φράζω and not from the verb φρῦάσσομαι that Cosgrove supports a relation with the word πολύφραστος. The meaning of the verb φράζω has several aspects (speaking, expressing, teaching, thinking, and observing) that, according to their own interpretation, an inclination of the meaning of the verb to the noetic can be observed.

### Synthesis between the Poem of Parmenides and the dialogue of the '*Parmenides*'

On the basis of all that has been described above, the process of analyzing the personification of Parmenides, within the Parmenides dialogue, will be directly compared with the specific elements of the Poem. By accepting that the mares in Parmenides' Poem have the role of the guide of the narrator-traveller, one could move on to the next argumentative step, which is the similarity of the Ibycus horse with the concept of horses in the Poem. In my opinion, there is a symbolic similarity between the Ibycus horse and the Parmenides mares, both representing the capable guide that guides the research volunteers to the path of truth and knowledge. Nevertheless, in *Parmenides*, this concept of the horse appears, but with a specified conversion: that the horse in *Parmenides* is directly assimilated with the very personality of Parmenides, containing its properties, that is, the authorization of the guide as a teacher, considering his old age, and his great fear. At this point, I consider that the interpretation of the personification with the horse does not have necessarily to focus on the personality of Ibycus or the literary extensions that express his intention about love. The dialectical process of the second longer part of the *Parmenides* (137c4 -166c) and the deductions of the eight hypotheses are the fundamental themes that, according to my point of view, Plato wants to highlight with this similarity, in order to criticize the Eleatic antiquated tradition on his metaphysical doctrine.

Parmenides, at this point in the dialogue (136e), has inherited from Socrates and Zeno the role of the most appropriate person regarding the teaching of the qualities of dialectics and the demonstration of a hypothesis that Parmenides is going to propose, the hypothesis of "If the One is" (136e). Therefore, Parmenides represents the logical guide that has the ability to correctly guide all dialogue participants to the path of truth. As shown above, Parmenides, in his own Poem, has entrusted this same role to the 'prudent horses' (ἵπποι πολύφραστοι). Therefore, what is observed is a direct parallelism between the two readings, in the case of the horse as a guide. First, the core of this parallelism, the concept of the horse and all that it represents, is offered for the character of Parmenides and his literary tradition. Second, there is another fundamental similarity between the two works, the subject of the great amount of reasoning that the guide has to go through-to penetrate the difficulties that arise from this amount of reasoning and lead to knowledge. In the Poem of Parmenides, the author mentions the phrase πάντα περῶντα (frag. 1.33), which was analyzed earlier in this section. In reading the *Parmenides*, Plato, through the character of Parmenides, introduces the phrase πέλαγος λόγων (137a6), a phrase that is strictly assimilated with the whole (πάντα) of Parmenides in his Poem.

As stated by Constance Meinwald (2016, 14), literary elements often provide a way for Plato to refer to passages in his own work or to the work of other authors; in effect they function as footnotes do for us, thus, literary elements are often important when we are in the 'retrospective' mode in the sense that he often uses literary elements to refer to things that he was already aware of and he could reasonably have expected from other readers to know about. At this point, the literary element present, the only one that appears in the entire dialogue of the *Parmenides*, stands out precisely in such a full and prosaic dialogue, as is the *Parmenides*, especially in comparison with the reading closest to that of a platonic work, such as *Phaedrus* (Cornford 1939, 64).

To conclude, in both cases, the guide has to go through a difficult process, *to cross to the other side*;<sup>7</sup> that is to say, from the side of ignorance to the side of knowledge. The conversion that exists in this parallelism is the element of the guide's problematization. The aforementioned problematization is caused by the reasons shown above: (i) Parmenides' fear, (ii) the old age that characterizes both Parmenides and the Ibycus horse, and (iii) the great amount of reasoning.

### *Criticism of Eleatic Thought*

In my view, and according to the analytical process that was exposed previously, Plato, uses the tradition of Parmenides on guide horses and elaborates his allegorical message in the reading of the *Parmenides* in such a way that he criticizes the Eleatic school, due to the fact that the latter represents an old and outdated thinking. If the 'horses' exemplify the character of Parmenides well, it is probably no coincidence that the philosopher from Elea, just before embarking on the dialectical exercise that forms the third part of the *Parmenides* (137c-166c), compares himself to an old horse (136e), showing a revealing reference, pointing back to his poem (Capra & Martinelli 2011, 170).

Based on this premise, it can be observed that this passage has a fundamental role regarding the structure of the *Parmenides* that justifies the demonstrative logical importance contained in the last part of the dialogue on an open question that has been introduced in the previous part, that is, the first part of the dialogue (127d-135c). In addition, and this is the crucial point of my proposal, this passage shows Plato's objective about his own critique of Eleatic thought that highlights the essential point whose meaning distinguishes the two metaphysical theories (Eleatic and Platonic), which in turn, corresponds to the problem between "henology" and

---

<sup>7</sup> In the Poem of Parmenides, this "step" is characterized by the verb *περαινῶ* (to pass, to cross). In the *Parmenides* dialogue, Plato uses the verb *διανέω*, which, according to Liddell & Scott, Plato uses the verb in the sense of 'to cross'.

“ontology”, as it is presented in the hypotheses of the third part of the dialogue (137c-166c) and does not represent an indirect correspondence to the theme of ἔρωϛ. I do not share the perspective of Catherine Zuckert (1998, 891-92) and Mario Regali<sup>8</sup> about the erotic aspect that Plato's reference to the poet Ibycus represents. According to my point of view, the present fragment is absolutely related to the metaphysical sense of the reading analysis of *Parmenides* for the reasons that have been explained previously, and is connected, to the literary harmony, the first part of the dialogue and the introduction of the problem treated within the third part where the dialectical process that justifies the deficiency of Eleatic thought is exposed, offering by this way, the justification about the deficiency of the introduced problem.

As Samuel Scolnicov (2003, 78) affirms, young Aristoteles is chosen as Parmenides' interlocutor because he is least likely to deviate from the matter at hand, that is to answer only to please Parmenides instead of answering “as he thinks”. Parmenides wants an unspoiled mind. In the early dialogues, young respondents are, as a general rule, more trustworthy than adults with set opinions. This means that the role of Aristotle in the dialogue fulfils the characteristics of a faithful interlocutor of an affirmative sense, which allows Parmenides to express his own syllogism and dialectical method without any intervention in order to arrive at his own result that can show his own logical contradiction.

As Miller (1986, 71) pointed out for this specific point that separates the two extended parts of the dialogue, the connection of which is difficult for most scholars to interpret, it is important to focus on three key questions: (i) what sort of help are Parmenides' hypotheses for Socrates? (ii) What, if anything, are they about, and do they respond in any material way to the problems Parmenides has raised? (iii) Why, given that it is Socrates who is in aporia and needing help, does Parmenides exclude him from the conversation and engage the young Aristotle instead?

As far as I am concerned, the only help that Parmenides offers with the elaboration of his hypotheses is to teach that the dialectical method is the appropriate logical path for the search for truth and firm knowledge. However, on the core of the open problems of the first part of the dialogue, I consider that Plato, through the character of Parmenides, teaches the crucial metaphysical element, where the logical deficiency in Eleatic thought is justified and indirectly shows the coherence of the platonic doctrine about the Theory of Ideas and the line of truth.<sup>9</sup> The third

---

<sup>8</sup> *Plato Journal*, forthcoming.

<sup>9</sup> The justification and the analytical process of this proposal have been exposed in my doctoral thesis and an attempt will be made to publish soon.

question finds a solution in the perspective of Samuel Scolnicov, which was mentioned above, playing a very technical role in the structure of the dialogue to strengthen the parricide of Parmenides by Plato. Although Parmenides seems to be the most suitable teacher to teach the qualities of the dialectical method, according to Plato, his ontological perspective is not sufficient to reach a firm knowledge about the unit and its relationship with the doctrine of the Forms.

### *Conclusion*

Therefore, the personification of Parmenides with the horse of Ibycus has an allegorical sense that aims in (a) criticizing the Eleatic school through elements of the literary tradition of Parmenides (horses), and (b) elaborating this personification as an omen of the final result of the dialogue, about the ontological hypothesis of the second great part of the dialogue, that is, the most extensive part of the reading. Plato demonstrates the importance of the dialectical method, exposes its main characteristics and, at the same time, heralds the deficiency of the Eleatic school to respond to the problematic about the "One" and, by extension, to the arguments that criticize the theory of Ideas. This literary technique of Plato links the two great parts of the reading and, moreover, works as a prologue that predicts to the reader the deficiencies that will arise regarding the ontological premise that the famous parricide of the philosopher Elea will continue to elaborate in the *Parmenides*.

### REFERENCES

- Capra, A., and S. Martinelli (2011) "Riding from Elea to Athens (via Syracuse). The Parmenides and the early reception of eleatism: Epicharmus, Cratinus and Plato," *Méthexis* 170, 153-193.
- Cornford, F. (1939) *Plato and Parmenides*. London.
- Cosgrove, M. (2011) "The Unknown Knowing Man: Parmenides, B1.3," *The Classical Quarterly* 61, 28-47.
- Crystal, I. (2002) "The scope of thought in Parmenides," *The Classical Quarterly* 52, 207-219.
- Kahn, C. (1970) "Reviewed work of Mansfeld (1964)," *Gnomon* 42, 113-119.
- Kovel, J. (1998) "Dialectic as Praxis," *Science & Society* 62, 474-482.
- Latona, M. (2008) "Reining in the Passions: The Allegorical Interpretation of Parmenides B Fragment 1," *The American Journal of Philology* 129, 199-230.
- Meinwald, C. (2016) "What do we think we're doing?," *Plato Journal* 16, 9-20.
- Miller, M. (1986) *Plato's Parmenides. The conversion of the soul*. New Jersey.
- Regali, M. (2018) "Parmenide e il cavallo di Ibycus: l'immagine dell'eros senile per la dialettica (Parm. 136e-137c)," *Plato Journal* (forthcoming).
- Rickert, T. (2014) "Parmenides, Ontological Enaction, and the Prehistory of Rhetoric," *Philosophy & Rhetoric* 47, 472-493.

Scolnicov, S. (2003) *Plato's Parmenides*. Berkeley.

Slaveva-Griffin, S. (2003) "Of Gods, Philosophers, and Charioteers: Content and Form in Parmenides' Proem and Plato's "Phaedrus"," *Transactions of the American Philological Association* 230, 227-253.

Zuckert, C. (1998) "Plato's 'Parmenides': A dramatic reading," *The Review of Metaphysics* 51, 875-906.

# IS LION-HEADED MAN ORPHIC CHRONOS?

JUNYAN SONG  
University of Iowa (USA)  
Junyan-song@uiowa.edu

---

**ABSTRACT.** This paper discusses the identification of god figure depicted as a man with a lion's head, which has been associated with Aion and equated with Orphic god Chronos. The author challenges the equation of Aion with Orphic Chronos, drawing on evidence from Proclus and Damascius, who both distinguish Aion as a separate entity from Chronos. Additionally, the author presents an attempt to illustrate the Orphic god Chronos based on Damascius' description.

**KEYWORDS:** Chronos, Aion, Orphism, Greek Mythology, Aion, Damascius.

---

The god-figure featuring a man's body with a lion's head, and bird's wings, entwined by a serpent (figure 1), many statues of which have been excavated, is traditionally identified with Aion.<sup>1</sup> But many scholars further equate this Aion with Time (Χρόνος/Chronos) of the Orphic theogony of Hieronymus or Hellanicus cited by Damascius.<sup>2</sup> Many scholars have thus drawn the conclusion that the lion-headed man is the Orphic god Chronos.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> It was Zoega who first suggested that the figure should be called Aion, see Zoega 1808, 32 ff.

<sup>2</sup> Such as Doro 1944, note 118, Pettazzoni 1949 and Barnett 1975. For more recent research, see López-Ruiz 2020, 439.

<sup>3</sup> This conclusion has spread widely through many online resources, such as the "Lion-headed god" article of Tertullian project: <https://www.tertullian.org/rpearce/mithras/display.php?page=Aion>, and "Khronos" article in theoi.com: <https://www.theoi.com/Protophenos/Khronos.html>.

However, the equation of Aion with Orphic Chronos is problematic. Neoplatonic philosophers have recognized the difference between Aion and Chronos: Damascius describes Aion as a Phoenician god<sup>4</sup>, while Chronos is an Orphic god:

Damascius. *On First Principles*. C-W II.210.8-11.

ὄθεν πηγὴν μὲν πηγῶν αὐτο (τὸ ἐν πολλὰ) Χαλδαίων παῖδες ἀνευφημοῦσιν, Ὀρφεύς δὲ Μήλτιν σπέρμα φέροντα θεῶν, Φοίνικες δὲ Αἰώνα κοσμικόν, ὡς πάντα ἐν ἑαυτῷ συνηρηκότα.<sup>5</sup>

There is also a Chaldean god called Aion, mentioned by Proclus in his *In Timaeum Commentaria* III.14.3-10:

ἡ τάξις τοῦ αἰῶνος... Διὸ καὶ ὑπὸ τῶν λογίων “πατρογενὲς φάος” εἴρηται, διότι δὴ τὸ ἐνοποιὸν φῶς πᾶσιν ἐπιλάμπει, “πολὺ γὰρ μόνος ἐκ πατρὸς ἀλκῆς δρεψάμενος νόου ἄνθος ἔχει τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν καὶ νόον ἐνδιδόναι πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς καὶ δινεῖν αἰεὶ τε μένειν ἀόκνω στροφάλιγγι.”<sup>6</sup>

Proclus is also surely conscious of Chronos as an Orphic god elsewhere and thus differentiates Aion from Chronos in his works. In conclusion, though both Aion who is depicted as the lion-headed man and Chronos are gods of time, they are two

---

<sup>4</sup> Αἰών (eternity), Hebrew **אֵלֶּם** <sup>6</sup> Ôlām, Aramaic <sup>6</sup> ʿâl(a)mâ, Phoenician ʿUlom, is a common title of Semitic supreme gods. For example, it is used in early Canaanite divine names such as Baal and El. See Cross 1962, 236–244. We see the same attribute ascribed to the Israelite god (El/Elohim) when he is called “eternal” (ʿolam) and to Iao, whose name, a late version of Yahweh, was widely used in the Graeco-Roman world (especially in magical texts) and for whom the name Aion was also directly used. Damascius also mentions a theogony attributed to the cosmogony of Mochos, an author mentioned together with Sanchouniathon by Athenaios (second century CE) as “one of those who wrote Phoenician histories”: In this theogony, there appeared an eternity god called Oulomos (Οὐλωμος), from whom heaven and earth came to be. See López-Ruiz 2015, 80 and Ben Guiza 2005, 49–81.

<sup>5</sup> Chaldeans call it (the One-Many, the origin of multiplicity in Damascius' philosophy) the “Source of Sources,” and Orpheus calls it “Metis, pregnant with the seed of the gods,” and the Phoenicians call it the “Aion of the world” since it has gathered all things into itself. All translations in this paper are mine.

<sup>6</sup> The order of Aion is said as “light from Father”, because this light of unifying shines all things: “Among many springs from the strength of Father, It is the only one which has the power to perceive the Paternal Intellect and to impart Intellect to all sources and principles, and to whirl them about and keep them forever in ceaseless motion.”

distinguished gods; one is Phoenician god of time, and one is Orphic. The god-figure shown as a lion-headed man with snakes should be identified as Aion and there is no further evidence to identify it as Orphic Chronos.

So how can Orphic Chronos be identified? A famous portrait of this divinity appears in Damascius' *On First Principles*, C-W III.161.3-8. Rather than a man, this portrait depicts an immense serpent with bull and lion heads and a human face that is positioned in the middle of the serpent. One should, then, distinguish such a Chronos from the god-figure represented as a lion-headed man:

*On First Principles* III.160.16-161.8.

Ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλανικὸν, εἶπερ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν, οὕτως ἔχει. Ὑδὼρ ἦν, φησὶν ἐξ ἀρχῆς καὶ ὕλη ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ... [III.161.3] τρίτην ἀρχὴν μετὰ τὰς δύο γεννηθῆναι ἐκ τούτων, ὕδατος φημι καὶ γῆς, δράκοντα δὲ εἶναι καὶ κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυίας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερὰ, ὠνομάσθαι δὲ Χρόνον ἀγήραον καὶ Ἡρακλῆα τὸν αὐτὸν· συνεῖναι δὲ αὐτῷ τὴν Ἀνάγκην, φύσιν οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν.<sup>7</sup>

Athenagoras' evidence from 300 years earlier than Damascius corroborates the opinion that the appearance of the Orphic Chronos should be a huge snake/dragon, not a man. His description of the Orphic Chronos' appearance is the very same as Damascius' at OFP III.161.3-8.

Athenagoras. *Legatio*.18.4.

Ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ' αὐτὸν τοῖς ὅλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὺς κατέστη, ἐκ δὲ ἐκατέρων ἐγεννήθη ζῶον δράκων προσπεφυκυῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος, διὰ μέσου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόσωπον, ὄνομα Ἡρακλῆς καὶ Χρόνος. Οὗτος ὁ Ἡρακλῆς ἐγέννησεν ὑπερμέγεθες ψόν.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> The [Orphic theogony] Hieronymus or Hellanicus reports, even if the latter is not the same personage, is as follows: he said, in the beginning there was water, and there was earth coagulated from mud...The third principle after those two principles, i.e. water and earth, is a serpent with heads of lion and bull grown upon it, in the middle of the serpent is a face of god, and it has wings on its shoulders, this serpent named ageless Chronos or Heracles, the Necessity, who is also Nature and Adrasteia lives with the serpent.

<sup>8</sup> (According to Ὀρφεύς), water was the origin of all things, and from water mud was formed, and from both was produced an animal, a dragon with the head of lion growing on it, and in the middle of it there was the face of a God, this animal named Heracles and Chronos.

His use of the same word for water (ὕδωρ), its role as the beginning of all things together with mud, and the description of Chronos saying he should be called Heracles indicate that he was familiar with the same theogony as Damascius, who attributed it to Hieronymus or Hellanicus—though whether he had read the work of Hieronymus and Hellanicus, as Damascius had, is unclear. Hence, this is an authentic corroboration of the serpentine appearance of Chronos.

*Scholia in Gregorii Nazianzeni* also briefly describes this figure of Orphic Time, though he does not directly refer to it as Chronos but as Heracles<sup>9</sup> (Chronos' alias, as Damascius mentioned):

*Scholia in Gregorii Nazianzeni Or. 31 c. 16* (ed. Norden, *Hermes* 27, 1892, 614.)  
 ὡς ἐξ ὕδατος καὶ ἰλύος ἀναδοθέντος δράκοντος προσπεφυκυῖαν ἔχοντος λέοντος  
 κεφαλὴν, διὰ μέσου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόσωπον, ὃν Ἡρακλῆν φασί.<sup>10</sup>

There is another Aion figure that is depicted as a man standing in the Zodiac (Figure 2), but this figure is also clearly different from the Orphic Time Damascius and Athenagoras describe. In conclusion, I agree that the lion-headed man should be identified as Aion or a personification of time, as many scholars have shown, but this figure cannot be Orphic Time (Chronos).

There are, indeed, many similarities between the physical descriptions of the lion-headed man and Orphic Chronos: snakes; human, bull, and lion heads; and wings on the shoulders. Many scholars have demonstrated that these images may originate among Near Eastern deities with theriomorphic features and primordial Greek monsters. Both Guthrie and Bernabé compare the descriptions of Chronos

---

<sup>9</sup> West and Brisson offer an interesting explanation of why Chronos is also referred to as Heracles in the Hieronymian theogony, though this relies on several conjectures and is ultimately unprovable. Based on a passage of Porphyry that equates the sun with Heracles, they propose that the signs of the Zodiac could have been assimilated to the twelve labors of Heracles—with the skin of the Nemean lion, for example, representing the sign of Leo, when the sun is at its highest point in the sky—allowing the sun, by association, to become equated with Heracles. Regarding Chronos, although he is rarely (if ever) explicitly identified with the sun in Greek literature, the sun is, of course, a crucial means by which humans measure time. According to their account, Chronos as a winding serpent may signify the course of the sun through the signs of the Zodiac, of which the bull and the lion are two. The association between Chronos and Heracles could thus be a result of these solar aspects, as they are sometimes expressed in Zodiac symbols. See West 1983, 192-193 and Brisson 1995, 199-201.

<sup>10</sup> A dragon which bears the head of lion springs from water and mud, but in the middle of it, there was the face of a God, this dragon is Heracles they said.

with the four-headed, four-winged creatures described by the Hebrew prophet Ezekiel: The four faces of each of these supernatural beings were those of a man, a lion, an ox, and an eagle (Ezekiel 1: 6–13).<sup>11</sup> Brisson compares the figure of Chronos with the Modena relief of Mithras.<sup>12</sup> A famous Greek precedent is provided by the mythical Typhon depicted by Hesiod and Apollodorus, a monstrous sea serpent described as having a hundred snake heads projecting from his shoulders and fire flashing from his eyes: he roars like a bull or lion and hisses like a snake;<sup>13</sup> and in Apollodorus' rendering, he has wings.<sup>14</sup> Pherecydes, meanwhile, mentions a primordial serpent named Ophion,<sup>15</sup> to which Orpheus himself alludes when singing to the Argonauts in Apollonius' *Argonautica*.<sup>16</sup>

Despite these similarities, the figure of Chronos, which has the additional element of the coexisting feminine personification of Necessity (usually depicted as an anthropomorphic goddess<sup>17</sup>), is more complex. Damascius' and Athenagoras' descriptions are also insufficiently clear to determine certain details. Damascius' description of “κεφαλάς... ταύρου καὶ λέοντος” (“heads of lion and bull”) can be interpreted in either of two ways: either Chronos has two heads—one lion head and one bull head—or Chronos has many lion heads and many bull heads. Probably due to the complexity, there is no extant picture, to our knowledge, of this abstract

---

<sup>11</sup> See Guthrie 1952, 96–102, West 1983, 191 and Bernabé's commentary on Orphic Fragment 76 B.

<sup>12</sup> See Brisson's “La Figure de Chronos dans la Thogonie Orphique et Ses Antecedents Iraniens,” in Brisson 1995.

<sup>13</sup> Hesiod, *Theogony* 820–868.

<sup>14</sup> Apollodorus, *Bibliotheca* 1.6.3.

<sup>15</sup> Pherecydes of Syros, fr. 78–80.

<sup>16</sup> For a detailed discussion of Chronos' oriental parallels, see Meinster 2018, 119–150 and López-Ruiz 2006.

<sup>17</sup> For example, the lekythos labeled “Ananke” in the Pushkin State Museum of Fine Arts, Moscow; see Sidorova, Tugusheva, Zabelina 1985, fig. 83. For modern art representing Necessity as an anthropomorphic goddess, see Gilbert William Bayes' sculpture of the goddess ΑΝΑΓΚΗ. See also *Le Magasin Pittoresque*, 1857, 69: in this illustration of Plato's *Republic* 617c, Necessity is portrayed as an anthropomorphic goddess, seated above the three Moirai. However, West takes Necessity to be “another winged serpent,” the mate of Chronos, who “united” (συνεῖναι) Chronos as two snakes entwined together. This is another possible interpretation. See West 1983, 194–198. However, it leads to a problem, as Damascius goes on to describe how “ὁ δρακῶν γεννάται τριπλῆν γόνῃν”, with the δρακῶν being singular. Therefore, I assume that there is only one serpent and that Necessity is an anthropomorphic goddess, as she is usually depicted, but she have grown upon Chronos' body (thus being “united” with Chronos), as shown in my drawing.

figure. Nonetheless, I offer a rendering here based on the assumption that Chronos has many lion heads and many bull heads (Figure 3).



Figure 1. Drawing of the lion-headed figure found at the Mithraeum of C. Valerius Heracles and sons, dedicated 190 CE at Ostia Antica, Italy (CIMRM 312) in Franz Cumont, *TMMM I* (1896, Bruxelles: Lamartin), p. 238



Figure 2. Aion standing in the zodiac, Greco-Roman mosaic 3rd cent. A.D. in Antike am Königsplatz.



Figure 3. Drawing of Chronos

**Acknowledgement.** I would like to express my sincere gratitude to John Finamore for his invaluable guidance and encouragement throughout my research on Platonism. My thanks also go to Eugene Afonasin for his kind suggestions on the primary edition of this paper.

#### REFERENCES

- Baltzly, D and Harold, T., eds. (2017–2022) *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnett, R.D. (1975) "A Mythraic Figure from Beirut", in John R. Hinnells, ed. *Mithraic Studies*. Manchester: University Press, 466-470.
- Ben Guiza, R. (2005) "À propos des décans égyptiens et de leur réception dans le monde phénicien et punique," *Transeuphratène* 29.
- Bernabé, A., ed. (2004) *Poetae epici Graeci: testimonia et fragmenta. Pars II. Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta. Fasciculus I*. Munich / Leipzig: K.G. Saur.
- Brisson, L (1995) *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*. Aldershot: Variorum.
- Cross, F.M. (1962) "Yahweh and the God of the Patriarchs," *Harvard Theological Review* 55, 225–259.
- Doro, L. (1944) "Aion," *Hesperia* 13, 269-314.
- Festugière, A. J. (1970) *Proclus: Commentaire sur la République, in 3 vols*. Paris: Vrin.

- Guthrie, W. K. C. (1952) *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, 2nd ed. London: Methuen.
- López-Ruiz, C. (2006) "Some Oriental Elements in Hesiod and the Orphic Cosmogonies," *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 6, 71-104.
- López-Ruiz, C. (2015) "Near Eastern Precedents of the 'Orphic' Gold Tablets: The Phoenician Missing Link," *Journal of Near Eastern Religions* 15, 52-91.
- López-Ruiz, C. (2020) "The God Aion in a Mosaic from Nea Paphos (Cyprus) and Graeco-Phoenician Cosmogonies in the Roman East," *Archiv für Religionsgeschichte* 21-22, 423-447.
- Marcovich, M., ed. (1990) *Athenagoras. Legatio Pro Christianis*. Berlin: De Gruyter.
- Majercik, R. (2013) *The Chaldaean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, 2nd edn. London: Prometheus Press.
- Marie-Henriette, Q. (2006) "La mosaïque dite d'Aiôn et les Chronoi d'Antioche: une invite à réfléchir aux notions de temps et d'éternité dans la pars graeca de l'Empire des Sévères à Constantin," in *La 'Crise' de l'Empire romain de Marc Aurèle à Constantin: Mutations, continuités, ruptures*, Marie-Henriette Quet ed. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 511-590.
- Marie-Henriette, Q. (1999) "La mosaïque dite d'Aiôn de Shahba-Philippopolis, Philippe l'Arabe et la conception hellène de l'ordre du Monde, en Arabie, à l'aube du christianisme," *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, vol. 10, 269-330.
- Meinster, A. D. (2018) *Orphic Tradition and the Birth of the Gods*. Oxford: Oxford University Press.
- Morrow, G.R. and Dillon, J.M. (1987) *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton: Princeton University Press.
- Norden, E. (1892) "Scholia in Gregorii Nazianzeni Orationes Inedita," *Hermes* 27, 606-642
- Radcliffe, G. (2018) "Deviant Origins: Hesiod's *Theogony* and the Orphica," in Alexander, C. L. and Stephen, S., eds. *The Oxford Handbook of Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 225-242.
- Raffaele, P. (1949) "La figura mostruosa dei Tempo nella religione mitriaca," *L'Antiquité Classique* 18, 265-277.
- Rappe, S., tr. (2014) *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Sidorova, N.A, Tugusheva, O.V, Zabelina, V.S. (1985) *Antique Painted Pottery in the Pushkin State Museum of Fine Arts*. Moscow: Pushkin State Museum of Fine Art.
- West, W. L. (2016) *The Orphic Poems*. London: Prometheus Press (repr.: Oxford 1983).
- Westerink, L. G. and Combès, J., eds. (1986–1991) *Traité Des Premiers Principes*, in 3 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Zoega, G. (1808) *Li Bassirilievi antichi di Roma II*, Rome: Presso Francesco Bourlié.

**ANCIENT HORROR STORY ABOUT A WEREWOLF  
IN PETRONIUS' NOVEL "SATYRICON" AND FEDERICO FELLINI'S  
FILM "A MARRIAGE AGENCY"**

ALEXANDER A. SINITSYN

Russian Christian Academy for the Humanities  
aa.sinizin@mail.ru

---

ABSTRACT. The article makes an assumption about a probable reference to Petronius' *Satyricon*, occurring in Federico Fellini's novel *A Marriage Agency* (*Un'agenzia matrimoniale*), which is part of the anthology film *Love in the City* (*L'amore in città*, 1953) made by a group of Italian film directors. Many a time did the Italian film maker admit that he had discovered Petronius as early as his years at the lyceum in Rimini. The author of the article adduces arguments testifying to a possible influence Petronius may have had on Fellini; he draws parallels between the ancient horror-story told by a freedman, Niceros, at the feast held by Trimalchio (*Sat.* 61–62) and the modern story created by Federico Fellini. These parallels in the stories about werewolves (*versipellis*), found in Petronius' *Satyricon* and in Fellini's *A Marriage Agency*, are credible coincidences. Fellini chose the tale about a werewolf, which may have been inspired by Petronius' novel that had had a great influence on him in his green years. And the horror-story about a lycanthrope told by Niceros is undoubtedly one of the most memorable ones at the *cena Trimalchionis*. If the assumption in the article is true, then the story *A Marriage Agency* is Fellini's yet another film that, along with *Satyricon*, features the Petronius subject, and, what is most important, this happened half a decade before his 'historiographic' masterpiece.

KEYWORDS: Petronius Arbiter, "Satyricon", Federico Fellini, "Love in the City" (*L'amore in città*, 1953), "A Marriage Agency" (*Un'agenzia matrimoniale*), Trimalchio's feast, *cena Trimalchionis*, cinema, *insula*, werewolf (*versipellis*), Niceros' story, novel.

---

1

This essay considers an amusing story in Federico Fellini's episode-film *A Marriage Agency* (*Un'agenzia matrimoniale*). This short film is part of the anthology film *Love in the City* (*L'amore in città*), a joint effort of seven Italian directors.

I believe a brief description of the almanac would not go amiss. In the waning of the short, yet important, age of Italian neorealism (1945–1955), a group of directors and producers set out to make a film journal entitled *Lo Spettatore* (*Spectator, Witness, Observer*). Six short films, *Love on the City*, were made both by the well-established and budding directors, many of whom were to become prominent masters: Michelangelo Antonioni, Alberto Lattuada, Federico Fellini, Francesco Maselli and Cesare Zavattini (jointly), Dino Risi, Carlo Lizzani. Screen credits feature the following masters: Cesare Zavattini, Riccardo Ghione and Marco Ferreri.

A voiceover introduces the film:

A large city is made of stone, steel and people. Two million people who live, work and love each other, each in their own way and with different results. This journal of ours, created with film instead of pen and ink, is dedicated to love in this big city. Not the one interpreted by strapping men like Kiri Douglas and beautiful women like Marilyn Monroe. A prestigious love, revisited, corrected and scripted to make you quiver with passion (*L'amore in città*, 00:01:00 – 00:01:33).<sup>1</sup>

The project “Lo spettatore: Rivista Cinematografica. No. 1” was designed as a long series to raise and discuss topical social problems. Similar to newspaper sections, *Love in the City* presents short studies of love/lack of love in the contemporary (early 1950s) society: stories troubled and funny, beautiful and lively, topical and eternal. The first (and only) release, under a seemingly romantic name, tells us about prostitutes, criminals, suicides; it studies the causes of suicides and other problems of the city of downs and outs. It speaks about contemporary Italians, especially Italian women who in the postwar time (a mere eight years has passed after the Second World War) should feel how attractive they are to men, and of men who admire women. The last episode made by Alberto Lattuada bears that very name: *Italians Stare* (*Gli italiani si voltano*), where the camera ‘follows’ young girls walking around Rome and men turning to look at these beauties. As a refresher, three years before this Fellini together with Lattuada carried out a joint project *Variety Lights* (*Luci del varietà*, 1950), the first film directed by Federico Fellini.

At the beginning of *Love in the City*, the narrator, on behalf of the makers of the project, says that the aim of the docudrama almanac is to show not cinematic, i.e., artificial, imaginary, but the real life of contemporary Italians, their occupations, passions, relations, thereby attracting audience’s attention to urgent social problems.

---

<sup>1</sup> In the article references to the anthology are given with the time of quotes in the film *Love in the City* (*L'amore in città*).

Yet, Federico Fellini, contrary to other contributors to the film journal "Lo Spettatore", made a thriller fiction film. Later, the director remembers Tullio Pinelli's (the script co-author of *A Marriage Agency*) and his design: "We tried to present an improbable story in a simple, almost prosaic, way, and *A Marriage Agency* has become something like a 'horror film' (*nota bene!* — A. S.)."<sup>2</sup>

Film scholars are usually very reticent when writing about the *Agency*, and even if they care to refer to it, they either do it in general papers devoted to Fellini's works, or when comparing the director's topics and devices used in his better-known films.<sup>3</sup>

The plot of this segment was utter fiction though Federico Fellini tried to convince Cesare Zavattini (one of the ideological 'fathers' of this film journal) that the story "was part of his own life: something similar to what had happened to him in the past".<sup>4</sup> Some scholars believe that either Fellini's story, which stands in contrast to the other five episodes of *Love in the City*, is an "intentional opposition to Zavattinian methodology",<sup>5</sup> or the author of *A Marriage Agency* proceeds from Zavattini's neo-realism, "if only satirically".<sup>6</sup>

Benito Merlino, the author of the book on Fellini, interprets the director's deliberations as follows:

Apparently, he only wanted to put the idea of such an 'investigation', surely an utter fiction, right with Cesare Zavattini. Contrary to Fellini, other directors filmed real-life episodes, as was initially meant.<sup>7</sup>

Many scholars speak about the fabulousness of Fellini's story, which stands out from other episodes in this project. Stefania Parigi notes:

Fellini works on the continuous slippage from the level of the ordinary to that of the extraordinary. In this episode, the procedure of the Zavattinian investigation is circumvented, ridiculed, and inverted with an explicitly metadiscursive approach. It is no longer the filmmaker who is carrying out the investigation, but the character in the fiction, a journalist, who uses paradox and deception to enter a reality (that of a naive and unsophisticated young woman)...<sup>8</sup>

---

<sup>2</sup> Fellini, Chandler 2002; cf. Vanelli 2020, 214.

<sup>3</sup> For recent studies of *A Matrimonial Agency*, see, for example: Kezich 2006, 139–142; Kezich 2009, 48–55; Merlino 2015, 120–122; Serebryanaya 2020, 108–111; Vanelli 2020, 214–215.

<sup>4</sup> Merlino 2015, 121 f.

<sup>5</sup> Bassano 2020, 364.

<sup>6</sup> Zagarrio 2020, 285.

<sup>7</sup> Merlino 2015, 122.

<sup>8</sup> Parigi 2020, 55.

At the beginning of this segment, the main hero persuades the audience:

I am going to tell you about something that actually happened to me. I was doing a report on marriage agencies. I knew nothing about them. Someone gave me an address... (*L'amore in città*, 00:50:47 – 00:51:03)

Fellini included a reference to the current political events into *A Marriage Agency*. The scene is set Rome in 1953. Of note is a topical episode. Though this detail is almost inconspicuous, it is very indicative in Fellini's 'amorous' short film (as far as I know, so far none of scholars has highlighted this aspect yet). The director, de facto, gives a glimpse of a Roman street when the main hero, as he himself admits, driven by the desire to have fun, arrives to meet a lady in charge of the marriage agency. The business-like lady is to introduce the girl who agrees to marry his imaginary friend. The lady and the journalist talk and then he meets Rossana (*L'amore in città*, 00:57:52 – 00:59:50). During these two minutes, the camera catches in passing several posters lining the walls of a building (presumably, a shop), and tables of a street café nearby. One of the posters is a propaganda mural featuring in block letters the name of the Italian Liberal party (Partito liberale italiano).

A shrewd viewer notices another couple of posters with a sickle and hammer in the centre and a caption in capital letters: MALENKOV (the first four letters are black, the four others white; though it is a black-and-white film, it should be assumed that the USSR's state emblem is red). The detail with these 'propaganda artwork' is significant for the topicality of the film; it points to the end of the second half of 1953. After the death of Stalin, G.M. Malenkov becomes the Chairman of the Council of Ministers of the USSR, and from March 1952 to February 1955 he as good as was the leader of the USSR. He was regarded as a true Stalinist, and at that time he was very popular among the political left abroad. There is yet another political moment that allows for establishing a closer date. I mean the parliamentary election in Italy in early June of 1953. The posters caught by Gianni Di Venanzo's camera, as if by chance, refer to the late spring or the early summer of 1953. It may well look as a 'prop item', but it may just as well be a real-life, not theatrical, picture of the time reflecting the actual political strife in Italy in the first part of 1953.

### 3

*A Marriage Agency* is a story told by a journalist Antonio (starring Antonio Cifarello, 1930–1968), who gleans information about marriage agencies, their personnel and clients, their troubles and successes. This phenomenon must have been gathering momentum in postwar Italy. As assigned by his organization, Antonio

sets out to find the agency that is buried somewhere in the maze of an old Roman building. When finding the man in charge, Attilio (Ilario Maraschini), an elderly man who has worked for the police for many years, and the lady match-maker (Angela Pierro) who meets Antonio and draws up an order, the journalist, wishing to disguise his true intention, invents a story about an imaginary friend.

I had no idea what reason to give for my visit, I thought of an unusual story. I invented a childhood friend... (*L'amore in città*, 00:55:05 sq.)

This friend is very well-off, a billionaire, clever, kind, single, but he has to live in his estate because he suffers from a strange illness: he is a lycanthrope turning into a werewolf when it is full moon. Yet there is a chance to relieve him of this horrible affliction: this can be done by a girl willing to marry him. "Famous doctors", Antonio makes up on the spot, "advised the sick man to get married as the last hope to get cured". That is, the miracle of the healing can happen through the girl's self-sacrifice. (This evokes a well-known tale about the Beauty and the Beast; in the Russian version it is Sergey T. Aksakov's *The Scarlett Flower*).

Thus, after telling a lie, the hero was sure that his fanciful story about a werewolf was an insolvable task for the Agency engaged in matchmaking. Yet, the enterprising lady – a parable of contemporary matchmaker – promised Antonio... to find a "suitable candidate". That makes a start of the drama.

I am not going to relate the story and discuss Rossana (starring Livia Venturini, born 1926), a poor girl from a large provincial family, who is willing to marry a werewolf to save him and provide for herself since, this way, she hopes to sneak out of poverty. It should be noted that this short film does not speak about the journalist's love and his search for a partner, he does not set a task "to make out that he is a prospering bridegroom", which is meant by Dariya Serebryanaya, the author of an article in the *Seans* journal (St. Petersburg).<sup>9</sup> Antonio's intentions are misinterpreted by the author, and so Fellini-Pinelli's story is shown as "a story about the impossible".<sup>10</sup> But Fellini's story is not about that.

---

<sup>9</sup> Serebryanaya 2020, 111.

<sup>10</sup> A journalist D. Serebryanaya writes about Antonio's plans: the journalist "*seems to be playing* a man in the prime of his life – a *bridegroom* in an expensive car" (*sic!* Italics in all citations mine. – A. S.) "While the main hero sets himself a task (again, it is about Antonio. – A. S.) *to feign a prosperous bridegroom*, the matchmaker intends to *find him* a bride. It is child's play: a good suit, sun glasses, a bunch of flowers, out to dinner and a trip to the country will do. The matchmaker *chooses* a simple young girl from a poor peasant family". "Rejecting social pathos, Fellini (together with his script coauthor Tulio Pinelli) diverts the storyline to a *quiet melancholy of missed love* (?? — A. S.). And the finale is preposterous:

I am not going to discuss Antonio's metamorphosis when he, while talking to the simple girl, realizes the difficulty of her position and the absurdity of his pure make-believe, guileless though it was. A practical journalist at the beginning of the film, he turns into a compassionate person, ashamed of his lie. He must have realized how cruel he was to invent the story about a lycanthrope.

## 4

In the European tradition, the earliest references to werewolves occur in the ancient literature dating back to the Greek classics. Herodotus tells about the Neuri inhabiting the north-eastern fringe of the oecumene:

The Neuri follow Scythian usages <...> It may be that they are wizards; for the Scythians, and the Greeks settled in Scythia, say that once a year every one of the Neuri is turned into a wolf (λύκος γίνεται), and after remaining so for a few days returns again to his former shape.<sup>11</sup>

Yet, here the Father of History admits: "For myself, I cannot believe this tale; but they tell it nevertheless, yea, and swear to its truth".<sup>12</sup>

Lycanthropes also are found in Virgil's *Bucolics* (Verg. *Ecl.* 8. 96–99, "ego saepe lupum fieri", v. 97), Ovid "The Metamorphoses" (Ovid. *Met.* 1. 232–239), Pausanias (8. 2. 3–4, 6), Pomponius Mela (2. 1. 14 — like Herodotus, they speak about the ability of the Nevri, a Scythian nation, to turn into wolves and then return to their human form; cf. Solin. 15. 2) and other ancient authors. Of werewolves speak Greek and Roman poets, geographers and even physicians (see, for example, a medical poem *About lycanthrops* written by Marcellus from Side, cf. Suda. *Lex.* M 205). Ancient authors related therianthropy to Mount Lykaion (Mount Wolf) in Arcadia,<sup>13</sup> the legend went that they worshiped wolves there. And there was a tale about Lycaon whom Zeus had turned into a wolf for his crime.

---

"...Fellini regards the problem of love, of reciprocal passion as a pure invention, a story of impossibility. Two loves – one for the poor girl to dream of, the other for the cynical journalist (*sic!* — A. S.)" (Serebryanaya 2020, 111). Cf. remarks on D. Serebryanaya's muddle sketch in my review to the *Seans* issue dedicated to Federico Fellini's centenary (Sinitsyn 2021a, 328–329).

<sup>11</sup> Herodotus, 4. 105. 1, 2.

<sup>12</sup> English translation of Herodotus by A. D. Godley to the edition: Herodotus 1921, 307. See comments *ad loc.*: Dovatur, Kallistov, Shishova 1982, 349–350, note 608 (with literature); Corcella 2007, 656 (with literature).

<sup>13</sup> See: Jost 1985; Bonnechère 1994, 84 ff.; Burkert 1997, 98–108; Jost 2012; Ogden 2021, 166–204.

Daniel Ogden's monograph contains information about werewolves *The Werewolf in the Ancient World*.<sup>14</sup> All the information about werewolves available in Greek and Roman works is terse, though. And Scott Bruce, one of the reviewers of Ogden's study, noted (with his tongue in his cheek) that documented tales about werewolves in the entire ancient literature fit in a couple of pages.<sup>15</sup>

Indeed, the world literature abounds in tales of werewolves: those that tell about people turning into birds, fish, beasts, and about lycanthropes.<sup>16</sup> But there are reasons to assume that it was Ancient Roman *Satyricon* that prompted (deliberate or not?) the plot for *A Marriage Agency*.

## 5

In Petronius Arbiter's novel (*Sat.* 61–62), a freedman, Niceros, tells a similar story about a werewolf (*versipellis*) at the feast given by Trimalchio.<sup>17</sup> To cheer up the feast, the host asks Niceros to entertain the guests with a true story.<sup>18</sup> And the guest tells that one night his friend turned into a wolf, killed all sheep in the house, was wounded in the neck by a slave but managed to get away with it. When next morning Niceros found his friend at home, he was in bed and a doctor was looking after his neck. "I realised he was a werewolf (*Intellexi illum versipellem esse*)", concludes the storyteller.<sup>19</sup>

Many a time did Fellini admit that he had discovered Petronius when at school in Rimini (see above). *Satyricon* was not on the obligatory list, it was in contrast to the familiar textbook stories about Caesar crossing the Rubicon or the geese that saved Rome (such were the tales that the director made fun of in his *Fellini Roma*, 1972). Petronius' novel had excited Fellini; an intriguing plot, erotic liberties, vivid descriptions, fragmentary text – everything had an impact on the young artist.

I am going to outline the parallels between Fellini's story and an amazing passage from Petronius' *Satyricon*. As to my observations, the texture of demonstration is very thin and largely associative.

---

<sup>14</sup> Ogden 2021 (with vast literature). The book is a good handbook of this phenomenon; D. Ogden's book immediately received critical acclaim, see: Rash 2021; Bruce 2021; Warner 2021; Freni 2021; Braccini 2022; Lashly 2022; Pinkham 2022.

<sup>15</sup> Bruce 2021.

<sup>16</sup> See Donecker 2012; also see in a recent collection comprising a score of articles on werewolves and therianthropy: Antonov 2015; see also: Bonnechère 1994, 85–96; Burkert 1997, 97–152; Jost 1985; Jost 2005; Jost 2012a: 134; Jost 2012b, 868; Ogden 2021, passim.

<sup>17</sup> On various aspects of the *cena Trimalchionis* in Petronius' *Satyricon*: Smith 1975; Slater 1994; Harrison 1998; Bodel 1999; Grossardt 2009; Grossardt 2012; Molyviati 2015.

<sup>18</sup> Petr. *Sat.* 61. 1–2.

<sup>19</sup> Petr. *Sat.* 62. 13.

i. Both stories are reported: in Petronius, the narrator is one of those feasting in *cena Trimalchionis*: a second-rate guest invited to the feast at Trimalchio's, apparently, a friend of the host's; in Fellini, on behalf of the journalist, the main hero of the film.

ii. The story is told by an eye-witness and a participant, and in either case, it is *an acquaintance*: Petronius' Niceros speaks about a visitor (*hospes noster*), a tenant in the house, whose slave the speaker once was; in Fellini it is an erstwhile friend of Antonio's.

iii. The protagonist of *A Marriage Agency*, while pretending to be a client, explains that he cares for his friend who is ill and suffering, and he wishes he could help him. Antonio's good intention refers (indirectly, though) to the Petronius adage uttered by a freedman Niceros before he starts his horror story: "A friend in need is a friend indeed" (*In angustiis amici apparent*).

iv. Both the tellers pass the horror story for the truth and managed to convince their listeners. Niceros keeps repeating that he is not joking or lying: "Nolite me iocari putare; ut mentiar, nullius patrimonium tanti facio".<sup>20</sup>

v. For more authenticity, the tellers point put (to listeners/audience) particular locations. *Satyricon* names a place where Niceros lived when this incident happened: "we lived in a narrow alley" (*in vico angusto*), and this alley is definitely well-known to the listeners (or some of them), which is what the teller relies on, for he specifies: "The house is now Gavilla's" (*nunc Gavillae domus est*); he calls his lover, Melissa from Taranto, the wife of Terentius the innkeeper, by her name; "you remember her", he says turning to the audience. *A Marriage Agency* also begins with a place: a block of flats somewhere in the fringes of the city (Narrator: "I saw a huge, very old house in an old part of Rome. There, on the top floor, under the roof...") These details, some of which are highlighted by both Niceros and Antonio aim at convincing the audience in the authenticity of the stories.

vi. The *tellers themselves realise the incredulity* of what they are telling, they understand that their horrible truth may make the audience laugh (on mocking in Niceros' story see the article by Maria Plaza.<sup>21</sup>

Petronius has it:

Niceros, delighted by his friend's (Trimalchio. — A. S.) amiability, said: "Let all profit pass me by, if I'm not ready to burst with joy, at seeing you in such good humour. Well, let it be purely in fun then, though I fear lest your learned friends laugh at me. Let them

---

<sup>20</sup> Petr. *Sat.* 62. 7; cf. *ibid.* 62. 14.

<sup>21</sup> Plaza 2001.

laugh, I'll still say on: what harm does it do me, whoever may laugh? Better to be laughed at than scorned (*satius est rideri quam derideri*).<sup>22</sup>

The protagonist in Fellini's episode, having told the hostess of the Agency about his imaginary friend, says (as a clarification for the audience): "The story *resembling a story* about a werewolf".

vii. Both the stories speak about not just a werewolf (a beast, bird, etc.) but a lycanthrope, a man who can turn into a wolf "lupus factus est";<sup>23</sup> Fellini has it as "lupo mannarò". And this metamorphosis happens in *full moon*. In Petronius' novel: "luna lucebat tanquam meridiè"; in Fellini's episode Antonio says about his ailing friend: "He had epileptic terrible fits when it was full moon".

viii. In both stories, things happen to the heroes *in the countryside*. In Petronius' Satyricon in the graveyard, near tombs ("Venimus inter *monimenta*: homo meus coepit ad *stelas* facere; sedeo ego cantabundus et *stelas* numero"); in Fellini's story (even despite the telling name of this episode of the almanac *Love in the City*), it is the imaginary rich friend living in the country ("He is forced to live in the country owing to his strange affliction").

ix. The stories are taken emotionally differently by those who hear them, but with utter trust. In Petronius with horror and trust:

We were all struck dumb with wonder. "Bless your tale, if it's true", cried Trimalchio, "how my hair stood on end, since I know Niceros never talks nonsense: he's solid and not garrulous (*quia scio Niceronem nihil nugarum narrare: immo certus est et minime linguosus*) <...>"<sup>24</sup>

The improbable illness of the imaginary client Antonio spoke about never surprised the lady in the Marriage Agency. She takes to the journalistic story, and answers business-like: "Got it, a werewolf and very rich".

x. It cannot have been fortuitous that Fellini chose the name of the agency where the story unfolds: "Cybele" (in the Italian version *l'Agenzia "Cibele"*). This telling name refers to the antiquity. The worship of the Minor-Asian goddess of fertility, Cybele (др.-греч. Κυβέλη, лат. *Cybele*), was very popular in the Hellenic and Roman times, especially, since the early Empire, though the ecstatic character of this cult was in contrast with the traditional Roman piety. Cybele was worshiped

---

<sup>22</sup> Petr. *Sat.* 61. English transl. of Petronius by A. S. Kline (2018): [www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/PetroniusSatyriconPartIII.php#anchor\\_Toc506115099](http://www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/PetroniusSatyriconPartIII.php#anchor_Toc506115099).

<sup>23</sup> Petr. *Sat.* 62. 6, 7.

<sup>24</sup> Petr. *Sat.* 63.1.

as the Mother, Great Mother, the Mother of Gods (Μήτηρ, Μήτηρ θεῶν, *Magna mater, Mater deorum*), in Rome the temple on the Palatine Hill, consecrated in her name, held celebrations in her honour. In the Antiquity, the story of love between Cybele and Attis was well-known, which is accounted for by poets and writers, see, for example, Ovid. *Fasti*. 4. 221 sqq.;<sup>25</sup> Paus. 7. 17. 9. The Greek and Roma sources abound in the evidence of the might and grandeur of this goddess: Titus Livius, Diodorus Siculus and Plutarch, poets and mythographers Pindar, Apollodorus, Lucretius, Hyginus, Ovid's *Metamorphosis* and others. Signora Cibele and Signor Attilio may have been a good match for Cybele and Attis. The protagonist in Petronius' *Satyricon*, Encolpius, mentions the name of the Mother of Gods while relying on her help in the enterprise (Petr. *Sat.* 118).

## 6

We can identify many various filmic parallels between *A Marriage Agency* and *Fellini – Satyricon*.

I shall describe one of them: the similarity of style and the ways of depicting the progress of the protagonists through the maze of the building (in the short film) and the city (in *Satyricon*). At the beginning of the *Agency*, Antonio wanders through the narrow passages of the building resembling an Ancient Roman *insula* (a detached house). The rooms of the multistoried *insula* were rented out, and the hero walks along the corridors set apart for the Roman poor. The interior of the old building is depressing: dark passages, dilapidated walls, barred windows, poor conditions for tenants, chairs and other furniture crammed in the corridors, children on the loose... Tullio Kezich, researcher into Fellini's works, calls this "kafkaesque Sequenz":

Die wahrhaft kafkaeske Sequenz (die von vielen Kritikern auch als solche bemerkt wird) aber ist die Anfangsszene in der Episode "Eine Heiratsagentur), in der sich Antonio Cifarello in den Korridoren im Dachgeschoss eines uralten Gebäudes fast verirrt...<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Here, on the introduction of games in Cybele's honour: Ovid. *Fasti*. 4.179–372.

<sup>26</sup> Kezich 2009, 51. Cf. Kezich 2006, 141–142: "Critics, however, are interested in it – Fellini's segment in particular. They read into its meta-realism, and there's not a review of the film that doesn't make reference to Kafka and the dark rooms the journalist passes through at the beginning of the episode".

Wir folgen Antonio auf seiner Suche nach dem Ehevermittlungsinstitut und dringen in lange Korridore vor, die an die traumähnlichen Schilderungen in Kafkas "Prozess" denken lassen.<sup>27</sup>

The scene when the hero walks along the maze in search of the Agency "Cibele" is a cinema-excursion for the audience along the squalid and poverty-struck "suite of rooms" with occasional glimpses through doorways into the slums inhabited by their dwellers. This is the technique used by the "observer", the "spectator" (*spettatore*). The camera moves with the protagonist partaking in family affairs that unfold behind every door. Marco Vanelli notes:

Done seemingly in accord with the wishes of Cesare Zavattini, an approach supposed to refer intentionally to the neorealist spirit that animated *Amore in citta*, though Fellini's intent was different.<sup>28</sup>

In my view, the wanderings of Antonio, the journalist, along the passages of the *insula* are a peculiar message sent by the director to himself: after 15 years, in his 'classical-studies'-film he will show the streets of the night "the Eternal City" when Encolpius and Giton return home from the Vernaccio's theatre. In one of the initial episodes of *Satyricon*, Fellini, seemingly 'citing' Antonio's passage through the corridors of the *insula*, will present the scene of the "Satyriconic" heroes strolling through the labyrinth-city. Here, the camera will 'peep into' exotic joints, while the entire panorama of this episode portrays the carnival of everyday life of ancient Rome. The scene of the lovers' strolling along the busy city streets and alleys can be called the outgrowth of his old 'theme' that first sounded in the short film *Love in the City*.

As scholars note, the heroes' wanderings portrayed by Fellini contain elements that recur in other films as if "delineating a geography that, beyond its purely material aspect, suggests the presence of ritualized locations".<sup>29</sup> And one of these elements is the path shown by the camera (suggesting a guided tour for a spectator) along the passages within a maze of a building. A similar trick will be used again in *Fellini Roma*,<sup>30</sup> created three years after *Fellini – Satyricon*: in the first scene when the main character comes to the house where he will rent out a room from a stout

---

<sup>27</sup> Kezich 2009, 52. Chapter 17 of T. Kezich's book "Federico Fellini: His Life and Work", which talks about the film novel *A Marriage Agency*, is called "A little bit Kafka" (Kezich 2006, 139–142).

<sup>28</sup> Vanelli 2020, 214.

<sup>29</sup> Parigi 2020, 56.

<sup>30</sup> Cf. Vanelli 2020, 214.

landlady; then as a young provincial lad (Fellini himself as a young man, starring Peter Gonzales Falcon) introducing himself into the Roman flat and its strange inhabitants.

## 7

The parallels in the stories about werewolves in Petronius' *Satyricon* and Fellini's *Marriage Agency* may well be mere coincidences. Indeed, these stories are different in the spirit and content: the Ancient Roman source is a kind of horror-story that is supposed to frighten and amuse the guests at the feast, something told for fun, while the contemporary version (Fellini) is a fanciful tale, a kind of a 'journalist yarn' the hero spins. But it seems to me that this tale derives from a particular source, not a commonplace (something vague, anonymous) fable about werewolves.

In his book *Making a Film (Fare un film, 1980)* the director writes:

Allora, perché il Satyricon? Perché Petronio?

<...> Ho letto per la prima volta il libro di Petronio molti anni fa, ai tempi del liceo, in un'edizione extrascolastica corredata da illustrazioni tanto più erotiche perché irrimediabilmente ispirate a una casta bruttezza. Il ricordo di quella lontana lettura ha sempre conservato nella mia memoria una vivezza singolare, un interesse che è andato via via tramutandosi in una costante ed oscuratentazione.<sup>31</sup>

The adventure-and-erotic novel by Petronius, which in the 1930s evoked "vivid memories and interest" that became a "constant and vague temptation" proved a source of his future mythical journey to the age of Ancient Rome.<sup>32</sup> The director may have been aiming at this 'Odyssey' long before his *Satyricon* (film made in 1968)?

Fellini chooses the tale about a werewolf, the tale that seems to have been inspired by Petronius' novel that had a great impact on him in his green years. But a horror-story about a lycanthrope told by Niceros is undoubtedly the most memorable in *cena Trimalchionis*. And it is the first that comes to Antonio's mind (the character modelled upon Fellini, who have worked as a journalist for many years) when he tries to justify his visit to *l'Agenzia "Cibele"*.

If this assumption is right, the episode *A Marriage Agency* is Fellini's another film featuring the Petronius' plot apart from *Satyricon* and — which is most important — a decade and a half before his 'historiographic' masterpiece. Here, for

---

<sup>31</sup> Fellini 1980, 100 seg.

<sup>32</sup> See Fellini 1980, 100–108; also Slavazzi 2009 and my articles: Sinitsyn 2018a; Sinitsyn 2018b (with literature); Sinitsyn 2019; Sinitsyn 2020; Sinitsyn 2021b (with literature); Sinitsyn 2021c; Sinitsyn 2021d.

the first time, the Italian director alludes to the ancient author, so much loved since his childhood.

#### REFERENCES

- Антонов, Д. И. (ред.) (2015) *Оборотни и оборотничество: стратегии описания и интерпретации. Материалы международной конференции (Москва, РАНХиГС, 11–12 декабря 2015)*, Д. И. Антонов (отв. ред. и сост.). Москва.
- Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. (1982) *Народы нашей страны в «Истории» Геродота*. Москва.
- Мерлино Б. (2015) *Феллини*, пер. с фр. Л. Ф. Матяш. Москва.
- Серебряная, Д. (2020) "Любовь в городе. Смешанные чувства", *Сеанс* 74, 108–111.
- Синицын, А. А. (2018a) "Рецепт Ф. Феллини в изображении древнего Рима", в кн. Э. В. Рунг, Е. А. Чиглинец (ред.) *Античное наследие в последующие эпохи: рецепция или трансформация? Российско-германский международный научно-образовательный симпозиум (Казань, 18–20 октября 2018 г.)*. Казань, 114–123.
- Синицын, А. А. (2018b) "Опыт (ре)конструкции истории Федерико Феллини: О мотивах и новаторских принципах в «Fellini Satyricon» (К 50-летию создания кинокартины)", *Acta eruditorum* 29, 69–93.
- Синицын, А. А. (2019) "Феллини и Гомер: параллели и пересечения", *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 20/3, 326–351.
- Синицын, А. А. (2020) "Федерико Феллини и античная классика: Вступление. «Вечные темы» и финал в фильме «Огни варьете»", *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 21/2, 234–265.
- Синицын, А. А. (2021a) "Дискуссия о Феллини: по страницам российского журнала, посвященного столетию итальянского режиссера", *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 22/1, 318–347.
- Синицын, А. А. (2021b) "Кино-археология античного Рима в «Сатириконе Феллини»", в кн. А. А. Синицын (ред.) *La strada: Кино и кинематографисты Италии: коллективная монография*. Санкт-Петербург, 72–123.
- Синицын, А. А. (2021c) "Современные вариации на тему Петрония: итальянская «сатирикониана» на рубеже 1960-х – 1970-х годов", в кн. А. А. Синицын (ред.) *La strada: Кино и кинематографисты Италии: коллективная монография*. Санкт-Петербург, 194–207.
- Синицын, А. А. (2021d) "«Историографические» фильмы Феллини и киномифология «Вечного города»", в кн. А. А. Синицын (ред.) *La strada: Кино и кинематографисты Италии: коллективная монография*. Санкт-Петербург, 305–327.
- Феллини, Ф., Чандлер, Ш. (2002) *Я вспоминаю...* пер. с ит. В. Бернацкой и Н. Пальцева. Москва.
- Bassano, N. (2020) "Fellini's Critical Reception in Italy", in F. Burke, M. Waller, M. Gubareva (eds.) *A Companion to Federico Fellini*. Chichester, 363–376.

- Bodel, J. (1999) "The Cena Trimalchionis", in H. Hofmann (ed.) *Latin Fiction: The Latin Novel in Context*. London; New York, 38–51.
- Bonnechère, P. (1994) *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*. Kernos. Suppl. 3. Athènes-Liège.
- Braccini, T. (2022) "Rev.: Ogden, Daniel (2021). The Werewolf in the Ancient World by. Oxford: Oxford University Press", *Arys* 20, 561–570.
- Bruce, S. "The Werewolf in the Ancient World (Daniel Ogden, The Werewolf in the Ancient World. Oxford; New York: Oxford University Press, 2021)", *Bryn Mawr Classical Review*. 2021.12.11. URL: <https://bmc.brynmawr.edu/2021/2021.12.11/>.
- Burkert, W. (1997) *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. 2., um ein Nachwort erweiterte Aufl. Berlin; New York.
- Corcella, A. (2007) "Book IV", in O. Murray, A. Moreno (eds.), with a contribution by M. Brosius, *A Commentary on Herodotus Books I–IV*. Oxford, 543–721.
- Donecker, S. (2012) "The Werewolves of Livonia: Lycanthropy and Shape-Changing in Scholarly Texts, 1550–1720", *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural* 1/2, 289–322.
- Fellini, F. (1980) *Fare un film*. Torino.
- Freni, G. (2021) "Rev.: Daniel Ogden. The Werewolf in the Ancient World, Oxford: Oxford University Press, 2021", *Classical World* 114/4, 481–482.
- Grossardt, P. (2009) "Die Cena Trimalchionis gelesen als Parodie auf die «Ilias»", *Hermes* 137/3, 335–355.
- Grossardt, P. (2012) "Der Trojanische Krieg in der Darstellung des Trimalchio (Petron, Sat. 59, 4–5)", *Rheinisches Museum für Philologie* 155/3–4, 310–363.
- Herodotus (1921) *The Histories*, In four volumes, with an English trans. by A. D. Godley, vol. II: Books III and IV. London; New York.
- Jost, M. (1985) *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. Paris.
- Jost, M. (2005) "Deux mythes de métamorphose en animal et leurs interprétations: Lykaon et Kallisto", *Kernos* 18, 347–370.
- Jost, M. (2012a) "Arcadian cults and myths", in S. Hornblower, A. Spawforth, E. Eidinow (eds.) *Oxford Classical Dictionary*, 4th ed. Oxford, 134–135.
- Jost, M. (2012b) "Lycanthropy (or werewolves)", in S. Hornblower, A. Spawforth, E. Eidinow (eds.) *Oxford Classical Dictionary*, 4th ed. Oxford, 868.
- Harrison, S. J. (1998) "Dividing the Dinner: Book Divisions in Petronius' Cena Trimalchionis", *Classical Quarterly* 48/2, 580–585.
- Kezich, T. (2006) *Federico Fellini: His Life and Work*, trans. from the Italian by M. Proctor with V. Mazza. New York.
- Kezich, T. (2009) *Federico Fellini. Das Buch der Filme*, aus dem Italienischen übersetzt von G. Frohlich, R. Heimbucher, S. Marzloff; V. Boarini (hrsg.). München.
- Lashly, J. M. (2022) "The Werewolf in the Ancient World. Ogden (D.) Pl. XVIII+261, colour pl. Oxford: Oxford University Press, 2021", *The Journal of Classics Teaching* 23/45, 93–94.

- Molyviati, Ou. (2015) "Growing Backwards: The Cena Trimalchionis and Plato's Aesthetics of Mimesis", in M. P. Futre Pinheiro, S. Montiglio (eds.) *Philosophy and the Ancient Novel*. Groningen, 1–18.
- Ogden, D. (2021) *The Werewolf in the Ancient World*. Oxford; New York.
- Parigi, S. (2020) "Neorealism Masked: Fellini of the 1950s", in F. Burke, M. Waller, M. Gubareva (eds.) *A Companion to Federico Fellini*. Chichester, 43–58.
- Pinkham, A. (2022) "Rev.: Daniel Ogden. The Werewolf in the Ancient World. Oxford: Oxford University Press, 2021", *Rosetta* 27, 106–110.
- Plaza, M. (2001) "Derision and Conflict in Niceros' Story (Petronius, Sat. 61, 3–62, 14)", *Latomus* 60/1, 81–86.
- Rash, J.-A. (2021) "Rev.: Daniel Ogden. The Werewolf in the Ancient World. Oxford: Oxford University Press, 2021", *Ancient History Bulletin Online Review* 11, 21–23.
- Sbragia, A. (2020) "Fellini's Reception in France", in F. Burke, M. Waller, M. Gubareva (eds.) *A Companion to Federico Fellini*. Chichester, 377–389.
- Sisto, A. (2020) "Sounding Out Fellini: An Aural Continuum of Voices, Musics, Noises", in F. Burke, M. Waller, M. Gubareva (eds.) *A Companion to Federico Fellini*. Chichester, 251–265.
- Slater, N. W. (1994) "From Harena to Cena: Trimalchio's Capis (Sat. 52. 1–3)", *Classical Quarterly* 44/2, 549–551.
- Slavazzi, F. (2009) "L'immagine dell'antico nel «Fellini-Satyricon»", in R. De Berti, E. Galletti, F. Slavazzi (a cura di) *Fellini-Satyricon: L'immaginario dell'antico. Scene di Roma antica. L'antichità interpretata dalle arti contemporanee: I Giornata di studio. Milano, 6 marzo 2007*. Milano, 59–92.
- Smith, M. S. (1975) *Petronii Arbitri Cena Trimalchionis*, ed. with comment. and notes by M. S. Smith. Oxford.
- Vanelli, M. (2020) "«Io non me ne intend»: Fellini's Relationship to Film Language", in F. Burke, M. Waller, M. Gubareva (eds.) *A Companion to Federico Fellini*. Chichester, 207–221.
- Warner, M. (2021) "Rev.: The Werewolf in the Ancient World by Daniel Ogden. Oxford University Press", *The New York Review*. December 16, 2021. URL: <https://www.nybooks.com/articles/2021/12/16/ancient-werewolves-howl/>.
- Zagarrio, V. (2020) "Egli Danza: Fellini's Contexts and Influence from Before Rossellini to Sorrentino and Beyond", in F. Burke, M. Waller, M. Gubareva (eds.) *A Companion to Federico Fellini*. Chichester, 279–292.

*References in Russian:*

- Antonov, D. I. (ed.) (2015) *Werewolves and the practice of werewolves: Strategies of description and interpretation. Proceedings of the International Conference*. Moscow.
- Dovatur, A. I., Kallistov, D. P., Shishova, I. A. (1982) *The Peoples of our Country in Herodotus' "The Histories"*. Moscow.
- Merlino, B. (2015) *Fellini*, trans. by L. F. Matyash. Moscow.
- Serebryanaya, D. (2020) "Love in the City. Mixed feelings", *Seans* 74, 108–111.

- Sinitsyn, A. A. (2018a) "F. Fellini's Representation in the Image of Ancient Rome", in E. V. Rung, E. A. Chiglintsev (eds.) *The Ancient Heritage in Subsequent Epochs: Reception or Transformation? Russian-German International Scientific and Educational Symposium (Kazan, October 18–20, 2018)*. Kazan', 114–123.
- Sinitsyn, A. A. (2018b) "A (Re)construction of History by Fellini: Motives and Groundbreaking Principles in «Fellini Satyricon» (to commemorate the 50th anniversary of the film creation)", *Acta eruditorum* 29, 69–93.
- Sinitsyn, A. A. (2019) "Fellini and Homer: parallels and intersections", *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 20/3, 326–351.
- Sinitsyn, A. A. (2020) "Federico Fellini and the Ancient Classics: Introduction. «Eternal topics» and finale of the film «Variety Lights»", *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 21/2, 234–265.
- Sinitsyn, A. A. (2021a) "The Fellini Discourse: Across the pages of the Russian Magazine dedicated to the centenary of the Italian film director", *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities* 22/1, 318–347.
- Sinitsyn, A. A. (2021b) "Film-archeology of Ancient Rome in «Fellini – Satyricon»", in A. A. Sinitsyn (ed.) *La strada: The Cinema and Cinematographers of Italy*. St. Petersburg, 72–123.
- Sinitsyn, A. A. (2021c) "Contemporary Variations on the Subject of Petronius: The Italian «Satyriconiana» at the Turn of the 1970s", in A. A. Sinitsyn (ed.) *La strada: The Cinema and Cinematographers of Italy*. St. Petersburg, 194–207.
- Sinitsyn, A. A. (2021d) "Fellini's «Historiographic» Films and the Cinematographic Mythology of the «Eternal City»", in A. A. Sinitsyn (ed.) *La strada: The Cinema and Cinematographers of Italy*. St. Petersburg, 305–327.
- Fellini, F., Chandler, C. (2002) *I remember...* trans. by V. Bernatskaya, N. Pal'tseva. Moscow.

# SOCRATES' ECONOMICS VERSUS ISCHOMACHUS' ECONOMICS

ALEKSANDR MISHURIN

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science (Moscow)

a.n.mishurin@iph.ras.ru

---

**ABSTRACT.** The present study seeks to deepen the understanding of Xenophon's political philosophy as it is reflected in Socrates' investigation of economic knowledge in the dialogue titled *Oeconomicus*. The study concentrates on the six conventional parts of the *oikos* or household (house, things, slaves, land, horses, and wife), which are loosely connected with six facets of human life (pleasure, order, rule, leisure, enrichment, and education), as presented by the perfect gentleman (rich and successful) Ischomachus and his pupil, the (poor and wretched) philosopher Socrates. It demonstrates how the latter, learning Ischomachus' economic teaching, radically transforms it, simultaneously showing the most serious possibilities lying behind the common notions of economic and political life and the inherent limitations of their fulfillment and threatening to undermine (and, indeed, undermining, in the personal case of Socrates) said ways of life as they are conventionally perceived.

**KEYWORDS:** Xenophon, Socrates, political philosophy, economics, teaching, rule.

\* *Acknowledgment.* I wish to thank Prof. Thomas Pangle for his thoughtful commentaries and suggestions that helped me to improve this work.

---

Of all Xenophon's dialogues, the *Oeconomicus* is the most enigmatic. The *Oeconomicus* continues the theme of Socrates' defense against the charge that he 'commits injustice by not worshipping the gods worshipped by the city and of bringing other novel divinities; he also does wrong by corrupting the young'<sup>1</sup> (Mem. I, 1, 1), stressed in the *Memorabilia* but present in all the philosopher's Socratic dialogues (Dorion 2008, 278; Danzig 2010, 247; Danzig 2003, 62; Johnson 2017, 120). It has even

---

<sup>1</sup> I use the translation by C. Lord, edited by R. Bartlett, in the case of the *Oeconomicus*, the translation by E. Marchant in the case of the *Memorabilia*, the translation by R. Bartlett in the case of the *Symposium*, and the translation by W. Miller in the case of the *Cyropaedia* (with my corrections when necessary).

been declared a lost or excluded chapter of the *Memorabilia*.<sup>2</sup> Indeed, without mentioning other parallels, the *Oeconomicus* is full of references to Aristophanes' *Clouds*, the very play that, in many ways, began the formation of Socrates' negative image in the eyes of many (Plato, *Apology*, 18b–d, 19c). Following Johnson, it can be said that 'the *Oeconomicus* clearly responds to the Aristophanic image of Socrates' (Johnson 2019, 158).<sup>3</sup> At the same time, the *Oeconomicus* turns out to be similar in content to another group of Xenophon's works, which includes technical treatises, with some of which the *Oeconomicus* shares a similar approach to title construction (Waterfield 2004, 81; Pomeroy 1994, 214–5). This is why many scholars have seen, or tried to see, it as a purely 'technical' or economic work, albeit one touching on other topics.<sup>4</sup> It is exactly because of its pronounced subject matter that the *Oeconomicus* has such an unusual structure: Socrates does not teach economic knowledge (ἐπιστήμη) in all its components to his interlocutor Critoboulus but makes him 'watch' (Oec. 2, 15–18 and 6, 11–12) as Socrates learns from the recognized economist. After all, how could poor Socrates be a successful or good economist (Oec. 2, 3; Mem. I, 6, 2–3)?<sup>5</sup> However, Xenophon definitely was a successful economist. It was therefore often thought that Socrates' pupil was hiding under the mask of Socrates' teacher, the rich man Ischomachus.<sup>6</sup> This would have been possible (though not necessary) if the teachings of Socrates and Ischomachus had coincided or, to put it more precisely, if the figure of Ischomachus had, in fact, been

---

<sup>2</sup> This prejudice began with Galen but is hardly accepted today (see Pomeroy 1994, 93).

<sup>3</sup> The dramatic and linguistic parallels are highlighted by proponents of the 'ironic' approach to reading the *Oeconomicus* (Strauss 2016, 56; Strauss 1998, 112 and 163–4; Pangle 2020, 4, 184 n. 1, 188 n. 50, 202 n. 2–3; Stevens 1994, 223–4). Pangle after Strauss (Strauss 1998, 191, n. 6) stresses the 'comedic nature' (Pangle 2020, 7) of the dialogue, stating that 'the subtle comedy runs throughout the *Oeconomicus*' (Pangle 1994, 136). On the 'ironic' way of reading, see Flower (Flower 2017, 7–8).

<sup>4</sup> The number of scholars who support this position is enormous, and it still seems to be the dominant one despite all the evidence to the contrary (see, for example, Hobden 2017, 152; Pomeroy 1994, vii, 9, 33, 57; Pomeroy 2010, 131; Figueira 2012, 677, 678, 683–4; Dorion 2018, 521; Lu 2011, 146; Buxton 2017, 331; Gray 2007, 142; Johnson 2021, 231).

<sup>5</sup> Socrates' poverty (at least in the conventional sense of the word) achieved through his philosophical pursuits is evident, even despite his service as a hoplite in the Athenian army (Pomeroy 1994, 28; Higgins 1977, 34; Strauss 1998, 104; Danzig 2003, 75; Danzig 2010, 246).

<sup>6</sup> Kronenberg (Kronenberg 2009, 37, n. 2), referring to Stevens (Stevens 1994, 210, n. 5), gives a fairly exhaustive list of those who support this reading. However, a couple more names may be added to it, starting with L.-A. Dorion (Dorion 2008, 277, n. 86; Dorion 2018, 540; Petrochilos 1999, 229; Anderson 1974, 14 and 174–5).

the model of an economist.<sup>7</sup> Still, the character of Ischomachus as the perfect economist and perfect gentleman (καλός κάγαθός) turns out to be questionable because of two possibilities. First, because of a possible connection with a man of the same name who actually existed. Second, because Socrates retells to Cristoboulus his dialogue with Ischomachus rather than taking the young man to him (or to any other successful economist) to learn, although he promises to do so (Oec. 2, 14–16).

The historical Ischomachus utterly destroys the reputation of the hero of the *Oeconomicus*. First, after his death, the educated-by-him wife (Oec. 7, 4–7) commits unspeakable atrocities by entering into a *de jure* incestuous relationship with her son-in-law and producing a child from him (Andocides, On the Mysteries, 124–7).<sup>8</sup> Second, also after his death, during the inheritance process, it turns out that his wealth is nothing more than a sham (Lysias, XIX, 46). Almost all modern scholars agree<sup>9</sup> that the historical Ischomachus and the Ischomachus of the *Oeconomicus* are the same person.

---

<sup>7</sup> This is a fairly common position (Field 1967, 138; Baeck 1994b 53–4; Waterfield 1990, 76; Waterfield 2004, 96; Baragwanath 2012, 646; Gray 2007, 142; Christ 2021, 79, 101), although it is not as robust as it might seem (Cf. Ambler 2006, 104). Today, the most prominent proponent of the position on the overlap between the economic teachings of Socrates and Ischomachus is Dorion (Dorion 2008; Dorion 2018). Admittedly, Dorion's view depends entirely on the correctness of his assertion that 'Xenophon's Socratic writings are not especially critical or speculative' (Dorion 2006, 94). This is extremely difficult to believe, considering, for example, the *Cyropaedia* (see Altman 2022) and the *Lacedaimonion Politeia* (see Mishurin 2021), which are clearly critical of their subjects. In the case of the *Oeconomicus*, many authors, even among those who do not adhere to the 'ironic' reading of Xenophon's writings, agree that Xenophon wants to replace the generally accepted view of the of perfect gentlemanship, represented by Ischomachus, with a new one (Christ 2021, 38, 43, 80, 101; Pomeroy 1994, 321; Johnstone 1994, 240; Waterfield 2004, 98) or draw the even more far-reaching conclusion that by pretending to be a supporter of traditional views, Xenophon is able to advance views that would otherwise be suspicious (Seager 2001, 387).

<sup>8</sup> The fact that Ischomachus could not educate his wife is also shown in the *Oeconomicus*, as Aspasia is stated to be the only person who successfully educated her 'wife' (Oec. 3, 10 and 14–15). The story of the historical Ischomachus is first told by Davies (Davies 1971, 264–5), and its most recent and complete version is given by Johnson (Johnson 2021, 267–73).

<sup>9</sup> There are three basic approaches to recognizing the unity of the two Ischomachuses. Ignoring: when this fact is either ignored completely (Oost 1978; Glazebrook 2009), or declared unimportant (Christ 2021, 79) or unknown to Xenophon (Anderson 1974, 174), or not interpreted at all (Pomeroy 1994, 263). A simple explanation: the description of the literary Ischomachus: reflects Xenophon's attempt to refute the scandalous charges against the perfect gentleman (Harvey 1984, 68–70); reflects Xenophon's own misogynistic

The fact that Ischomachus appears only as the hero of Socrates' retelling allows the philosopher to manipulate his position in every possible way: deleting, supplementing, and changing both its details and its fundamental positions. The difference between the philosopher and the perfect gentleman is also sharpened by the fact that Socrates could have presented to Critoboulus his conclusions from his conversation with Ischomachus. However, instead, Socrates practically disappears from their dialogue toward the end of it, forcing Ischomachus alone to say what he thinks.

Yet, if these two observations are valid, shouldn't the *Oeconomicus* contain two economic doctrines, just as it contains two notions of perfect gentlemanship and two notions of slavery?<sup>10</sup> Shouldn't Socrates' economic knowledge and Ischomachus' economic knowledge diverge? If so, the study of these two economic views would be complicated by the distorted chronology of the dialogue: Socrates' conversation with Critoboulus occurs years after Socrates' conversation with Ischomachus.<sup>11</sup> And because, on the one hand, Socrates turns out to be a pupil of

---

position (Nails 1985, 97–9); demonstrates the questionable nature of human happiness (Marchant 2013, 383–4). A complex explanation that, in one way or another, boils down to the viciousness or fallacy of Ischomachus' teaching, causing him to ruin himself and his wife (Strauss 1998; Stevens 1994; Danzig 2003; Nee 2009; Ambler 2006; Pangle 2020).

<sup>10</sup> There is nothing unusual or surprising about the polysemantic use of terms. One would simply need to point out the obvious distinction between the generally accepted view on slaves as humans who belong to other humans and slaves as humans who do not ask and answer questions about 'human matters' (Mem. I, 1, 16). Similar treatment with different terms has been noticed before (see Johnstone 1994, 232; Danzig 2010, 246; Kronenberg 2009, 38, 54; Pangle 2018, 56; Pangle 1994, 144–5; Strauss 1998, 161; Strauss 2010, 42, 182; Baragwanath 2012, 654–60; Ambler 2006, 107–8; Alvey 2011, 716).

<sup>11</sup> The dating of both dialogues within the *Oeconomicus* is almost impossible due to what Davies calls Xenophon's 'faulty memory' (Davies 1971, 17) and what Nails calls Xenophon's 'laughter' (Nails 2002, 118). However, there are two possible approaches to the dating of Socrates' and Critoboulus' conversation (both relying on Xenophon's own testimony). Pomeroy, following the reference to Critoboulus' marriage in 422 BC in the *Symposium* (Symp. 2, 3), proposes dating the dialogue between Socrates and Critoboulus somewhere around 420–410 BC (Pomeroy 1994, 18–19). However, one can start from the reference in the *Oeconomicus* to the death of Cyrus the Younger (Oec. 4, 18). This would make the conversation between Socrates and Critoboulus occur shortly before the philosopher's execution and after 401 BC. This version is indirectly supported by Nails (Nails 2002, 117–8). However, both datings are clearly impossible: Critoboulus could not have married in 422 because this would imply that he was born when his father Crito was not

Ischomachus,<sup>12</sup> and, on the other hand, he turns out to be a teacher of Critoboulus (and Xenophon) (Oec. 1, 1 and 3, 1), although the coincidences between the two teachings might sometimes lead to the conclusion that they are indistinguishable (Dorion 2008–2018), it would be strange if Socrates, years later, had not changed or supplemented the economic teaching of Ischomachus and even stranger if Xenophon decided to write the same thing<sup>13</sup> twice instead of simply making Critoboulus be a pupil of Ischomachus (as he did in the case of Simonides and Hiero).

If, however, one wants to compare the two economic teachings, one must read the *Oeconomicus* in reverse order, starting with the teaching of Ischomachus and ending with the teaching of Socrates. The easiest way to do this is not by looking at both teachings in their entirety but by breaking them into the constituent parts which Socrates indicates in the third chapter of the *Oeconomicus*. Here, summarizing or anticipating his dialogue with Ischomachus, Socrates describes the parts of the household; caring for them would be the realization of economic knowledge (Strauss 1998, 107–11; Strauss 2016, 53–7). His enumeration includes six parts: house, things, slaves, land, horses, and wife (Oec. 3, 1–10). Assuming that Socrates did consider these subjects as being related to economics, it is easy to see why it might be difficult to consider him an economist. Socrates did not have a good house, nor did he have many possessions or slaves. He had nothing to do with land or horses, and he certainly did not succeed in educating his wife (Symp. 2, 10). However, these subjects appear to be directly related to certain themes, such as pleasure, order, rule, leisure, enrichment, and education. And Socrates could, or did, claim some kind of knowledge within these themes, as they are directly connected to 'human matters', the study of which constitutes political philosophy (Mem. I, 1, 16). Therefore, it does not seem to be a great mistake to follow the above-mentioned division and compare the economic views of Socrates and Ischomachus. One only has to accept beforehand the fact that, because Socrates is not the protagonist in most of the dialogue, some of his positions must be taken from other Socratic works of Xenophon.

---

even twenty years old; nor could Xenophon have been personally present at the conversation between Socrates and Critoboulus after 401. In any case, the timeless character of the dialogue is clearly intentional.

<sup>12</sup> Xenophon shows Socrates not only as a teacher but also as a pupil (see, for example, Mem. III, 11). This is most evident in the *Oeconomicus*, as Socrates clearly learns something from Ischomachus, even if it is not always what Ischomachus wants to teach him (see, for example, Oec. 17, 15).

<sup>13</sup> It is always better to follow the famous formula: 'In a good author a repetition always teaches us something we could not have learned from the first statement' (Strauss 1998, 125–6; cf. Johnson 2021, 247–9; Buzzetti 2014, 15–16).

### House and Pleasure

In the ninth chapter of the dialogue, Ischomachus tells Socrates about the education of his wife, describing in particular his house (Oec. 9, 2–5). The house is oriented to the south so that it will be well-lit in winter and provide shade in summer. It is devoid of ornaments, and its rooms are built and arranged with an eye to their efficient use. The bedroom provides safety for expensive things; the dry rooms are good for storing bread, and the cool rooms for storing wine; the well-lit rooms are good for work and things which require light; the living rooms are good for staying warm in winter and staying cool in summer. Finally, the house is divided into male and female halves to prevent theft and the breeding of slaves without the master's knowledge. The reason for controlling breeding, according to Ischomachus, is that the useful slaves become 'more well-disposed' with the arrival of children, while the bad ones, by coming together, are given more opportunities 'to do evil'.

This description partly coincides with the description of the perfect house of Socrates given in the *Memorabilia* (Mem. III, 8, 8–10).<sup>14</sup> The house that the philosopher first calls beautiful (*κάλη*) and useful (*χρήσιμος*), and then becomes the most pleasant (*ἡδίστη*) and the most useful (*χρησιμωτάτη*) (Cf. Strauss 1972, 76–8; Pangle 2018, 142–3), includes the following. It must be cool in summer and warm in winter, facing south so that it is well-lit in winter and gives shade in summer, provide safety for things, and be devoid of ornaments. In describing the perfect house, Socrates says the word 'pleasant' (*ἡδύς*) six times. This, it seems to some, clearly demonstrates the difference between the two houses. Socrates' perfect house is clearly distinguished by the pleasure it brings, whereas Ischomachus' house is much more oriented toward usefulness. There are no ornaments in it, not because they 'deprive one of more delights than they give' (Mem. III, 8, 10) but because they would prevent things from occupying the rooms as effectively as possible (Oec. 9, 2). The rooms must be lighted so that they can be worked in; cold so that they can store wine, etc. Decisive here seems to be the fact of sexual segregation: the house of Ischomachus is built in a way that deprives humans of bodily pleasures (Pomeroy 1994, 297–8; Strauss 1998, 146–7; Pangle 2020, 65).

Still, both of these remarks turn out to be questionable. Ischomachus' house is well ordered: each room is for a certain type or types of things and must contain these things in a certain order (Oec. 8, 10). However, 'there is nothing neither so useful (*εὐχρηστον*), nor so beautiful (*καλόν*) for human beings as order' (Oec. 8, 3). That is to say, the order necessarily reveals itself through the pleasure that brings the contemplation of its beauty (Oec. 8, 6). In general, one could say that the household of Ischomachus is filled with pleasure, as it will be shown later. As for sexual

---

<sup>14</sup> Socrates says nothing about his views on the structure of the house in the *Oeconomicus*.

segregation, Ischomachus does not say a word about its existence as a condition of deprivation or control over pleasure. On the contrary, he clearly identifies two purposes for having a door separating the two halves of the house. The first is to maintain order. Slaves should not be able to use or move things without their masters' permission (Oec. 9, 10, 14, and 16–17). The second is the inevitable presence of bad slaves in the house (Oec. 12, 19; cf. 21, 10). Although good slaves clearly have self-control (ἐγκράτεια) in sexual matters,<sup>15</sup> the very fact that such slaves end up in leadership positions indicates that most of Ischomachus' slaves are bad, or at least more concerned with their own pleasure than with their responsibilities. In other words, sexual segregation (like the 'laws' that Ischomachus enacted in his household as a whole (see Oec. 14, 4–7 and 9, 15)) is not intended to deprive or control pleasure but to preserve order and therefore the beauty and efficiency of the house by preventing the vicious acts of those inclined to commit them.

Socrates' perfect house, however, lacks not only a door that would separate the male and female halves of the house but also the halves themselves; nor is there any mention of rooms except, apparently, the bedroom. One can assume that Socrates is thinking of a house for one.<sup>16</sup> One even might go further and conclude that there is a clear connection between philosophical pleasure and solitude. Moreover, the house of Socrates seems to demonstrate the possibility of the existence of 'a kind of skilled household management that does without household slaves' (Pangle 2020, 25). This divergence between the philosopher and the perfect gentleman cannot help but raise the broader question of things and order in general.

### Things and Order

As has already been said, Ischomachus is sure about the beauty (or nobility) of order. Thus, beauty is something intrinsic to order<sup>17</sup>; things that are ugly by definition, e.g., chamber-pots, when placed in order, appear to be beautiful (Cf. Plato, *Hippias Major*, 288c–290d); even the space between things becomes beautiful if things are placed in order (Oec. 8, 20). To be in order is to be in the proper place, and each thing must have or receive this place. This is what the house is for (Oec. 9, 2). So Ischomachus sees the master of the house as the one who creates or sets the order

---

<sup>15</sup> See the description of self-control (ἐγκράτεια) in sex as one of the decisive traits for the highest rank of slaves: the housekeeper and stewards (Oec. 9, 11 and 12, 13–14).

<sup>16</sup> The idyll of rural life with family and friends that the philosopher draws for Critobolus (Oec. 5, 8–11) is clearly a far cry from Socrates' own life.

<sup>17</sup> Ischomachus repeats the word 'καλὸν' nine times in a couple of sentences during his description of the good order (Oec. 8, 19–20).

in the first place by dividing things into tribes (Oec. 9, 6), ‘according to function not nature’ (Pomeroy 1994, 301).<sup>18</sup>

Needless to say, it is an artificial order and therefore it requires constant maintenance and endless efforts on the part of humans; it is unable to reproduce itself. Things require constant extraction, distribution, and use (Oec. 7, 33–6 and 9, 14), and slaves require care, control, punishment, and reward (Oec. 12, 19–20; 7, 37; 9, 14–15). The *oikos* as an artificial order (in this sense indistinguishable from the *polis*)<sup>19</sup> ‘is by no means self-sustaining’ (Pangle 2020, 62) and requires the efforts of men in unequal positions to maintain it.<sup>20</sup> The *oikos* (like the *polis*) does not belong to all its participants but to only some of them (Cf. Oec. 4, 2–3), namely, the masters. While slaves may use things, their use does not create possession. According to Ischomachus, possession lies in the possibility of unauthorized use and of granting use to others (Oec. 9, 16–17).

Nevertheless, the artificial order is not the only one that exists. Ischomachus also declares the existence of another: natural order. Man and woman are its basic units.<sup>21</sup> ‘The god’, says Ischomachus, ‘made them [man and woman] partners in children’ (Oec. 7, 30; cf. 7, 19). By doing this, the god also separated humans from other animals, depriving them of their ability to live ‘in the open air’ (Oec. 7, 19). But the god gave man and woman different abilities according to the functions they were to perform in order to reach the goal he had set for them (Oec. 7, 28). The man was given parts of self-control (ἐγκράτεια): the ability to endure heat and

---

<sup>18</sup> All the tribes of things described by Ischomachus can be divided into six pairs: 1) divine and human; 2) male and female; 3) military and peaceful; 4) festive and everyday; 5) long spent and fast spent; 6) mastery and servile (Cf. Strauss 1998, 147).

<sup>19</sup> Beginning with Aristotle (Aristotle, *Politics*, 1252a7–9), Xenophon is thought to advocate the recognition of the art of ruling as a single art regardless of whether it is private or political (Mem. III, 4; cf. Oec. 13, 5), i.e., that ‘the economist’s art is only the other side of the coin of the political art’ (Wellman 1976, 311). Despite the obvious limitations of such an association, there are reasons to believe it is true (see Strauss 1998, 162; Nelsestuen 2017, 78; Pangle 2020, 118; Johnstone 1994, 231–3).

<sup>20</sup> It seems that, as such, any division implies a hierarchy, as can be seen, for example, in the division of things into tribes. See footnote 18.

<sup>21</sup> This means that master and slave are not such units. This is also proved by the fact that Ischomachus never begins the training of slaves (housekeepers, stewards, workers) with a prayer, although he tries to begin with it every worthwhile task (Oec. 11, 8; cf. Hipp. 1, 1; Cyr. I, 5, 6; II, 1, 1; III, 3, 21; Mem. I, 1, 7–9). As part of the domestic order, slaves are not dependent on the gods but on their masters (Cf. Pangle 2017, 313). Pomeroy concludes from this that Xenophon ‘did not have a theory of natural slavery’ (Pomeroy 1994, 67; 2010, 40). The extent to which this conclusion, totally uncharacteristic of classical political philosophy, is correct will be discussed below.

cold and labor (Oec. 7, 23) and one virtue, namely, courage (Oec. 7, 25),<sup>22</sup> as he must be out of the house, toil, and be able to defend himself against injustice, i.e., to participate in warfare (Oec. 7, 22–3 and 25).<sup>23</sup> The woman, on the other hand, received the bodily ability to bear and nurture children and cowardice<sup>24</sup> so that she could stay at the house and manage the things that the man had obtained (Oec. 7, 24–5).<sup>25</sup> In everything else, i.e., memory (μνήμη), caring (ἐπιμέλεια), the remaining parts of self-control (ἐγκράτεια), Ischomachus declares men and women equal (Oec. 7, 26–7).

However, even the natural order created by the god – according to the perfect gentleman – needs maintenance by the gods, who punish and reward human beings. Ischomachus says virtually nothing about punishment (Oec. 7, 31) except that the gods are more likely to punish a man than a woman (Oec. 3, 11). Still, in an example that seems to be reserved for Socrates (Oec. 8, 11–16) (Johnson 2021, 251), Ischomachus goes further, saying that the god (unlike the gods) does not at all distinguish between bad men and good men.<sup>26</sup> As for the reward, it is the bodily pleasure of intimacy, which alone guarantees the birth of children (Oec. 10, 5–7). The ‘baseness’ of this reward from the gods is evidenced both by the fact that in this aspect humans are no different from animals (Oec. 10, 7) and by the fact that decent persons of both sexes, who deserve to be treated as free, must – according to Ischomachus – have self-control in sexual pleasures (Oec. 9, 11 and 12, 13–14).

It seems to be the low character of the natural order that makes Ischomachus rather oriented toward the artificial order and the gods that maintain it – the gods

---

<sup>22</sup> That said, Ischomachus does not use the word ‘ἀνδρεία’, replacing it with the word ‘θρασος’. Although the adjective ‘ἀνδρείος’ appears in the text (Oec. 9, 6), it does not carry the meaning of manliness. Xenophon does the same thing in the *Lacedaimonion Politeia*, wishing to demonstrate the absence of true virtue (see Mishurin 2021, 114, n. 30).

<sup>23</sup> Unlike Socrates (Oec. 1, 15), Ischomachus does not consider war to be a part of economics, nor does he see it as a source of income but only as a direct threat to his wealth (Cf. Oec. 2, 6), life, and fame, or what he shamefully calls ‘noble safety in war’ (Oec. 11, 8). Regarding the relation of Ischomachus’ wealth and fame, see Johnston (Johnston 2021, 250).

<sup>24</sup> Ischomachus completely deprives women of some parts of self-control. Even the best of women are deprived of the ability to endure heat and cold and labor (see Oec. 9, 11).

<sup>25</sup> Based on these lines, some scholars conclude that Ischomachus had the first doctrine of ‘the gendered division of labor’ (Saller 2007, 87; Scaife 1995, 227).

<sup>26</sup> Humans should thank not the god but the gods for salvation from natural phenomena (Oec. 8, 16; cf. 5, 20).

of the city.<sup>27</sup> They – and they alone – can make him happy (εὐδαίμων) or divine (θεῖος) (Oec. 11, 8 and 21, 11–12). Still, the order and the good order are two different things (Oec. 21, 9–12). The key property of the good order turns out to be voluntary participation in it (Oec. 21, 12) or, even more broadly, voluntary support of it, which Ischomachus calls justice. Justice within the *oikos* means that things are in their places, slaves are slaves, and masters are masters. It means that the masters own or determine the use of things and watch that the slaves perform their duties (Oec. 7, 33; 8, 10; 9, 10 and 14–17; 14, 6–7). However, Ischomachus does not see how this can be accomplished without the voluntary consent of, if not all the participants in the order, at least those who have authority in it: the wife, the housekeeper, and the stewards. The same is true of the *polis*. Although there are clearly elements in the *polis* who are ready to live unjustly (Oec. 20, 15), still the men on whom the city counts as its pillars (Oec. 2, 5–6 and 11, 9–10) (and whom it rewards, if not with outfits (Cf. Oec. 13, 10–12), then with praise or glory (Oec. 6, 17 and 11, 1; cf. 14, 9)) must be just.

In Ischomachus' view, justice consists of three parts. First, 'doing injustice to no one' (οὐδένα ἀδικῶ), i.e., not trying to destroy the order by taking or placing others in the wrong place in it. Second, treating friends well, i.e., to demonstrate to others the validity or usefulness of the order, to induce them to voluntarily participate in it. Third, to accuse those who do injustice to the order and do not treat it well, i.e., to attack those who are opposed to it, who refuse to be voluntary participants in the order and thus become its enemies (Oec. 11, 22). In other words, Ischomachus acts within the traditional formula of justice: 'it is just to do good to the friend and bad to the enemy' (Plato, *Republic*, 335a, 332d).<sup>28</sup> It seems to be the union of Ischomachus' orderliness and justice that makes him both 'beautiful and good' (καλός καγαθός).

Socrates, in the *Oeconomicus*, says practically nothing about justice (Cf. Oec. 3, 11). However, his justice is described by Xenophon in the *Memorabilia*. At first glance, it looks like a modification of Ischomachus' justice (Dorion 2018, 526; cf. Mem. IV, 8, 4; Oec. 11, 22). In his final word about Socrates in the *Memorabilia*, Xenophon says that Socrates' justice is defined by the fact that he 'did no injury, however small, to no one' and 'conferred the greatest benefits on those who dealt with

---

<sup>27</sup> This might explain, in part, why the economic teaching of Ischomachus does not contain a section on children (as reflected by the absence of a section on cattle in Socrates' agricultural teaching (Strauss 2016, 61, 86, 97, 101; cf. 1998, 196)).

<sup>28</sup> Xenophon uses it so frequently that sometimes one might think it is the formula for the virtue of a real man (ἀνδρὸς ἀρετήν) (Mem. II, 6, 35). Jordović gives an exhaustive but not complete list of places where this formula is used (Jordović 2016, 35, n. 2; see more in Cyr. I, 5, 13; Anab. I, 3, 12; Ages. 11, 10; Mem. II, 9, 8).

him' (Mem. IV, 8, 11).<sup>29</sup> Given the possible connection or analogy between the justice of Socrates and the justice of Ischomachus, one might ask: Can not one find in it a reflection of some kind of order?

Following the division into the natural and artificial order implied by Ischomachus, one can say that Socrates is much less interested in the latter. Neither the *oikos* nor the *polis* as such arouse in him a desire to be their active participant (see Oec. 20, 15–16; Mem. I, 6, 15). It seems that Socrates is much more preoccupied with the study of the natural order (Mem. IV, 5, 11–12; cf. Oec. 9, 6).<sup>30</sup> Also, he definitely goes beyond the question of the sexual division of labor or the inequality of the sexes.<sup>31</sup>

Apparently, the first to suffer from the process of the investigation of the natural order are the gods or god.<sup>32</sup> For example, in the *Memorabilia*, Socrates goes as far as possible, almost substituting the gods for the earth, the Moon, and the Sun (Mem. IV, 3, 3–9; see Strauss 1972, 104–5; Pangle 2018, 185).<sup>33</sup> In the *Oeconomicus*, he is no less explicit. In particular, one can see a shift from the statement that 'seeing that we need food... [the gods] make the earth to give it...' (Mem. IV, 3, 5) to 'the food by which men live the earth gives' (Oec. 5, 2). Socrates then explicitly calls the earth 'the god' (θεός) (Oec. 5, 12) and assures that 'the god' is the source of the universal consent of men (Oec. 17, 2–3). However, because of the imperfection of 'the god', the universal consent of men is threatened even in matters directly pertaining to the earth – matters of farming (Oec. 17, 4). On the one hand, it makes 'the god' not so much the creator of the perfect natural order as part of it. On the other hand, it raises a new question about the role of the god and gods in human life. Now the gods appear to be no more than a source of partial agreement in cases where universal agreement is impossible (see Oec. 2, 5; cf. 15, 4).<sup>34</sup> As for the god, Socrates

---

<sup>29</sup> Of course, it turns out to be somewhat more complicated, as Xenophon distinguishes two types of Socrates' justice: one referring to the city (the artificial order) and another referring to the natural order (Mem. IV, 4, 1 and 4, 11–12). After all, Socrates was a citizen of Athens. However, Socrates' justice in relation to the city is not decisive or philosophical.

<sup>30</sup> This is reflected in language as well. While Ischomachus divides things by 'tribes' (φυλαί), Socrates divides things by 'kinds' (γενή) (Mem. IV, 5, 11–12; cf. Pangle 2020, 206).

<sup>31</sup> This will be discussed later.

<sup>32</sup> In the words of Pangle, there is 'scientific ground for Socrates' ignoring of Fortuna, and/or the divinities to whom humans pray' (Pangle 2020, 19).

<sup>33</sup> One should never forget the charge against Socrates that led to his execution.

<sup>34</sup> By asserting the supreme role of the gods in matters of war and farming, Socrates finally removes Cristoboulus' main counterargument against farming, thus reaching an agreement with him (Oec. 5, 19–20).

uses him to point out the inequality of humans. The god who helps to achieve success in learning or in war reminds one more of natural gifts (Mem. IV, 1, 2; cf. Oec. 2, 18 and 5, 13) than of some will that can be drawn to one's side by sacrifices (Cf. Oec. 5, 43; 5, 19; 6, 1). How Socrates' conception of the natural order among humans differs from that of the perfect gentleman becomes clear from the very beginning of his conversation with Critoboulus. Already in the first chapter, he openly asserts the existence of natural or true slaves and natural or true masters (perfect gentlemen) (Oec. 1, 17–22). The latter are the men whose soul is by nature good (Oec. 11, 5; cf. Mem. IV, 1, 2); the former are those deprived of the ability to resist pleasures (even those of higher types)<sup>35</sup> and therefore prone to vice.<sup>36</sup>

If Socrates' justice is as much a part of the natural order as Ischomachus' justice is of the artificial order, it becomes clear why the part of 'accusing... those who are acting unjustly' (Oec. 11, 22) is missing in the case of Socrates. No one can successfully resist, try to get out of, or destroy the natural order. In other words, it does not need the efforts of men to preserve it. Even if someone consciously tried to harm oneself, i.e., to become corrupt, it would not change the natural order in any way, as the vicious are included in it as well as the virtuous.<sup>37</sup> This also explains why, unlike Ischomachus, Socrates cannot 'do injustice' or try to avoid harming the order and 'treat many well' to motivate others to actively participate and support the order. Since all men are embedded in or constitute the natural order, and none are or could be outside it, there are no enemies among the members of humanity, no one to whom it would be just to harm or do evil. However, in that case, the classical formula of justice, i.e., 'to do good to the friend and bad to the enemy', would turn into the formula 'to do bad to no one and good to the friend', i.e., to everyone (because the natural order is universal). This, in turn, would imply knowledge of what makes one good and what makes one bad.<sup>38</sup> At the same time, it would indicate the need for a universal artificial order in which the virtuous could help the vicious 'to live more easily' (Oec. 1, 23). To put it more clearly, it would imply the need for the perfect regime. Outside the regime, the activity of helping one's 'friends' remains partial, i.e., helping those whom the just can reach; helping one's surroundings.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Deprived of what Ischomachus calls 'the mysteries of moderation (σωφροσύνη)' (see Oec. 21, 12).

<sup>36</sup> It is amazing how Pomeroy refuses to see such openly stated views. See footnote 21.

<sup>37</sup> This conclusion would explain why, among the serious pupils of Socrates, or those who are good by nature, there are men who have deliberately sided with vice and complete apoliticism (see Mem. II, 1–13).

<sup>38</sup> In this sense, at least, the virtue of justice would be knowledge.

<sup>39</sup> This is what Socrates' activity is like as one sees it in the *Memorabilia*, *Symposium*, *Apology*, and *Oeconomicus*.

Knowledge of the natural order, i.e., knowledge of human nature and its perfection, presupposes – as has already been said – knowledge of what is harmful and what is useful for human beings as human beings. Because it is clear that true justice forbids harming men and requires benefiting them, one cannot avoid the question of the usability of things. It is this conclusion that enables Socrates to state that, on the one hand, the nobility or beauty of a thing arises from its usefulness to men (*Mem.* IV, 6, 9; *Symp.* 5, 4) and, on the other hand, that possession of a thing means only the knowledge of how to use it (*Oec.* 1, 7–15). This, however, would mean the possibility of (simultaneous or consecutive) use of the same thing by several different men, or, more simply put, the abolition of private property.<sup>40</sup> This, in turn, would lead to the abolition of wealth, as Ischomachus understands it. However, it would also mean something more, namely, the use or possession of human beings as human beings (Cf. *Oec.* 1, 13).

### Slaves and Rule

The problem of the rule in the artificial order is the problem of connecting private and common interests. To be more precise, it is the problem of connecting the goals of the individual participants of the order (whether slaves or free, men or women) and the goals of the beneficiaries of the order. Ischomachus is the master in his own household and so he formulates the goal of the domestic order: enrichment (*Oec.* 7, 10–13, 15–19, 30). He is confident that he can induce the participants of the order – his slaves and his wife – to voluntarily maintain or care for the order. In both cases, he tries to make their selfish interests overlap or include the goal of the order, i.e., enrichment or an increase in his household.

The wife, whose relationship will be discussed in the corresponding section, takes an enormous and 'rather unpleasant' (*ἀχαριστότερον*) part in the management of the household (*Oec.* 7, 37). Therefore, Ischomachus is sure that, for her to perform all her duties, she must, if successful, be promised the household. In other words, her activity turns out to be motivated by the prospect of becoming the beneficiary of the domestic order, replacing her husband in this position. He consistently leads her to this conclusion, first saying that there is no separation between his and her possessions and that the calculation of who has contributed more to their enrichment must be based not on the original shares (his wealth before the wedding and her dowry) but on who will enrich the household more (*Oec.* 7, 13).<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> This is precisely the requirement that Plato poses for potential philosophers in the perfect regime (Plato, *Republic* 416d, 464b–d; *Timaeus* 17b; *Laws* 739b–d).

<sup>41</sup> Xenophon makes Socrates speak of Ischomachus' family life as a competition (*ἀγών*) (*Oec.* 7, 9). How destructive competitions are for maintaining ties within a community,

He then assures her of the equality of the sexes regarding enrichment. This means that she has an equal chance with him to possess the whole household (Oec. 7, 26–7). Then he explicitly speaks of the opportunity to lead the household and subdue Ischomachus himself (Oec. 7, 17, 32, 34, 38, 42; cf. 11, 25). In doing so, the perfect gentleman never tires of reminding her that the marker of the rightness of her actions is a pleasure.<sup>42</sup> And the wife learns this lesson (Oec. 7, 41–2), saying that ‘it is more pleasant (ἡδίων) for a sensible woman to be concerned for those of the possessions that delight her because they are her own than to neglect them’ (Oec. 9, 19).

The same, in many ways, would be true in the case of slaves. Although Ischomachus’ property certainly cannot belong to the slaves (even potentially), he sees no other way but to relate their lust for enrichment to his own. To this end, he practically makes them ‘shareholders’ of his household (Cf. Hiero 11, 13–14; Cyr.VIII, 2, 7–8; 7, 13). It is literally so in the case of ruling positions: The housekeeper is willing to increase Ischomachus’ household, as he has given her ‘a share in its [the household] prosperity’ (Oec. 9, 12), and Ischomachus shares his wealth with his stewards, making them interested in increasing it (Oec. 12, 6–7). As for the working slaves, the perfect gentleman tries not only to reward them according to their merits but to single out or elevate those who have done more for him over those who have done less. To this end, he makes the clothing and shoes of the slaves of different quality, distributing them accordingly (Oec. 13, 10). That said, Ischomachus does not doubt that the pleasure he gives to the slaves through this approach<sup>43</sup> stems from their greed (φιλοκέρδεια) (Oec. 12, 15 and 14, 7). However, he is sure that the best of the slaves are subject to a higher source of pleasure – ambition (φιλοτιμία). This means that they crave recognition of their merits or praise and, because of this lust, deserve the title of free (ἐλεύθερος) or perfect gentleman (καλὸς κάγαθός) (Oec. 9, 13; 13, 9 and 12; 14, 9–10). Therefore, Ischomachus considers it necessary to treat, as free men, the slaves who are useful to the order.

Although he is confident that his actions benefit the ruled (Oec. 13, 9), he does see some problems. First, not all the slaves in general are able to perceive the opportunity that Ischomachus offers to integrate themselves into the order. Apparently, some among them are deprived of even the parts of self-control that the

---

Xenophon shows in the *Cyropaedia* (see Ambler 2001, 17–18; Illarraga 2020, 203, 205) and the *Lacedaimonion Politeia* (see Mishurin 2021).

<sup>42</sup> Ischomachus apparently adopted the doctrine of pleasure from his father (see Oec. 20, 23–5).

<sup>43</sup> The idea that the result of actions (reward) must correspond to the effort (labor) seems to be the lesson in the justice of the earth as distinguished from the justice of Socrates and the justice of Ischomachus (see Oec. 5, 12; cf. 20, 14).

housekeeper and stewards should possess.<sup>44</sup> Second, the usage of the slaves' greed might send this quality out of control and encourage them to steal (Oec. 14, 8). Third, the same is true of ambition; it too can get out of control by causing the stewards to obey 'flattery or some other favor' (Oec. 13, 12) and thereby lead them away from the purpose of the order.

To combat these problems of ruling, the perfect gentleman resorts to two means of varying power, working, as it seems, on the same principle of reliance on self-interest. Those who accept the coincidence of their goals with the purpose of the order must be rewarded, i.e., must enjoy the satisfaction of their greed or ambition. Those who do not accept this coincidence and (consciously or not) act against the order, thereby committing injustice, should receive the opposite of pleasure; they should be punished. In other words, domination or rule must be directly related to the ability to inflict on men what they perceive as harmful (to deprive them of things and honor).<sup>45</sup>

The first of such means is laws. Ischomachus offers assurance that in acting as a lawgiver for his own household, he managed, as it seems at first sight, to correct the error of all the Greek lawmakers. They, in making laws, thought only of those 'who go wrong' (Oec. 14, 4–7). Therefore, in accordance with his own principles, Ischomachus had to supplement the Greek laws with the Persian laws. They 'not only punish those who act unjustly, but... also benefit the just' by enriching them (Oec. 14, 7). However, if the Persian or king's laws punish and reward, and the Greek laws only punish, it would have to be admitted that it is the first ones that Ischomachus takes as the basis for his house. The Greek laws merely supplement the Persian. But supplement in what? Judging by the description given by the householder, the answer is in the severity of punishment. According to him, in Athens, in contrast to Persia, resistance during the prevention or punishment of a crime is punishable by death (Oec. 14, 5). Does Ischomachus think that there is no death penalty in Persia, or that it is imposed only for treason against the king but in no way for resisting the law enforcement activities of the authorities? (Cf. Cyr. III, 1, 12; Anab. I, 1, 7; 2, 20; Hellen. II, 1, 8). In any case, Ischomachus' notion of the Persian laws that he supposedly imitates is hardly adequate (see Cyr. I, 2, 3; II, 4, 10; VII, 2, 4).

---

<sup>44</sup> For the housekeeper, it is self-control in food, wine, sleep, and sex (as a woman, she is unable to endure labor and heat and cold and, therefore, is locked in the house) (Oec., 9, 11). For the stewards, it is self-control in wine, sleep, and sex (Oec. 12, 11–14) (as men, they are able to endure labor and heat and cold by default (Oec. 7, 23)).

<sup>45</sup> Poverty and dishonor, or a bad reputation, are precisely what Ischomachus sees as the proof of man's wickedness (Oec. 20, 15). And this is exactly the situation in which Socrates finds himself at the time of his conversation with the perfect gentleman (Oec. 11, 3).

However, Ischomachus thinks that the laws alone are not enough, as their punishments and rewards are concerned only with greed (*φιλοκέρδεια*). He counts much more on, and values much more highly, ambition, which the laws cannot satisfy or punish (Oec. 14, 9–10; 13, 9; 12, 16). Therefore, he is forced to apply a second, far more serious means, which he calls ‘the master’s eye’ (Oec. 12, 20). Only the ultimate beneficiary of the order (as opposed to its creator, i.e., the lawmaker) can determine and dispense the most substantial rewards and punishments; only he can treat slaves as free men and his wife as an equal partner; only in his presence can everybody be fully ‘willing to toil or risk danger’ (Oec. 21, 4; 6, 7; 14, 10; cf. Cyr. V, 3, 48; VIII, 1, 16 and 39). Without him who determines the purpose of the order, all its participants are more likely to oppose it with their own interests.<sup>46</sup> Perhaps it is this problem that causes Ischomachus to correct himself at the end of his conversation with Socrates and say that rewards and punishments might not lead to the desired result; that, in fact, rule over men – that is to say, men who justly or voluntarily maintain the order – depends only on their master, who is capable not only of using ambition but also of instilling it (Oec. 21, 6–10).

As has already been said, for Socrates, who points to the theory of natural slavery in the *Oeconomicus*, slaves by nature are those who are unable to overcome their vices (Oec. 1, 22; cf. Mem. IV, 5, 2–5). This refers not only to those who have proved incapable of self-control<sup>47</sup> but also to those who have succumbed to greed (*φιλοκέρδεια*) and ambition (*φιλοτιμία*) (Oec. 1, 22). It means those who act with the orientation of pleasure (Oec. 1, 20) and thereby injure their body and soul, deepening their vices in the process (Oec. 1, 13). Yet, does not Ischomachus himself have ‘some foolish and expensive ambitions’ (*φιλοτιμιῶν τινων μῶρων και δαπανηρῶν*)? Does he not want to be rich so that he can take pleasure in honoring the gods, helping his friends, and supplying the city with money (Oec. 11, 9)? Does not his

---

<sup>46</sup> In this sense, Ischomachus is a true king (Cf. Strauss 2016, 110, 141) and the fate of his household echoes that of the Persian empire as described by Xenophon. The emphasis on ambition, on the need to distinguish oneself, to be the best just in the eyes of the king or master, coupled with an actively fostered rivalry among subjects or slaves, leaves no bond but only mutual hatred between them after the death of the one who rewarded them. Here, Ischomachus (or the Persian king, as he puts it) is right – only ‘the master’s eye’ or ‘the seeing law’ (Cyr. VIII, 1, 22 and 2, 27) can ‘improve’ the slaves (see Tamiolaki 2012, 572–7; Ambler 2006, 127; Bartlett 2015, 151, 152; cf. Oec. 13, 10–12; 21, 10).

<sup>47</sup> Although, as has already been shown, nobody in the household of Ischomachus fully possess self-control (*ἐγκράτεια*). See footnote 44.

ambition go so far that he is even willing to harm himself, just to preserve his reputation (Oec. 12,1–12)?<sup>48</sup> However, it would mean that in the eyes of Socrates, the perfect gentleman Ischomachus belongs to the ranks of the slaves; that Socrates' views – directly in opposition to those of the master – imply treating (formally) free men as slaves.

If pleasure really is always, or almost always, the marker of vice, then the rule over men cannot rely on it. Otherwise, the rule would be an act of corruption. It would actively make humans worse by fomenting their vices. It would harm them and therefore be an act of true injustice. Genuine rule, therefore, obviously being subjected to or consistent with justice, must be exclusively beneficial to the ruled (Oec. 1, 23; Mem. IV, 1, 2 and 2, 11). This means that genuine rule must rely on knowledge, as the ruler must know what the benefit of the ruled is and be guided by this knowledge. Of course, this makes ruling impersonal (Oec. 1, 3–4) due to the universal character of knowledge (Pangle 2020, 11). There is no, and cannot be any, difference between the slaves as slaves regardless of their formal status – whether they are formally slaves, formally free, formally metics, 'friends', or 'enemies'. Moreover, because the natural order cannot be destroyed, it makes no sense to seek voluntary submission on the part of the slaves for the sake of its preservation. Voluntary submission is now nothing more than a convenience that can be achieved by, among other things, mere deception (Oec. 5, 14–16; cf. Cyr. I, 6, 19 and VII, 1, 18; Mem. IV, 2, 17).<sup>49</sup> This is especially true given that men tend to listen to the best, the 'knowers' or those who promise them happiness (Mem. III, 3, 9; 9, 11; 2, 2–4; cf. IV, 1, 2; Hell. VII, 3, 1).<sup>50</sup>

The problem of ruling, as Socrates sees it, lies not in its goals or methods but in its principle. It seems that the virtue of justice itself bears a paradox, for it obliges the best (the true or natural masters) to help the worst (the true or natural slaves). To put this problem in somewhat simpler terms: Can virtue stem from the same grounds as vice?<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> There is a clear connection between the public order (*polis*) and ambition. Socrates repeats more than once that the Athenians surpass all other nations in ambition (*φιλοτιμία*) (see Mem. III, 3, 13 and 5, 3). The same is true of Plato: All Athenians care about 'reputation and honor' (*δόξης και τιμῆς*) (Plato, *Apology*, 29e), for the city demands it (Plato, *Apology*, 35a–b).

<sup>49</sup> Ischomachus denies lying to slaves as virtually impossible (Oec. 10, 8).

<sup>50</sup> In this sense, the successful rule of a tyrant is hardly different from the successful rule of a king, and legitimate rule from illegitimate rule: 'to rule human beings means to serve them' (Strauss 2010, 198; cf. Hiero 9–11).

<sup>51</sup> Plato also sees this problem, and his proposed solution is also questionable (see Plato, *Republic*, 346e–347a).

### Land and Leisure

As befits a rich citizen, Ischomachus owns a considerable amount of land. Both the stewards and his other slaves are engaged mainly in cultivating the land (Oec. 12, 2). Because cultivation of the land is the main source of Ischomachus' wealth, and he is successfully engaged in it (Oec. 20, 22–5), he must be the perfect expert in it (Cf. Oec. 11, 16) and, simultaneously, the perfect teacher of it (Oec. 12, 4 and 18). However, Ischomachus renounces this title. He offers assurance that farming is the only occupation that has no theory and whose teaching does not require practice but only observation and common sense (Oec. 15, 10). The farmer even goes so far as to declare farming an embodiment of philanthropy (φιλανθρωπία) (Oec. 15, 4; 19, 17). That said, he considers philanthropy to be something supremely noble (γενναιοτάτη); he links philanthropy and nobility so strongly that they almost become interchangeable (Cf. Oec. 18, 10 and 19, 17).<sup>52</sup> Also, in saying that it is noble (γενναίος), he implies that farming is 'the most beneficial and pleasant to do, the noblest and most beloved of gods and humans, and in addition, the easiest to learn' (Oec. 15, 4). Farming makes men noble to the utmost (γενναιότατος) because it does not enable them to conceal their activity. On the contrary, it directly links usefulness (harvest), nobility (proper planting) (Oec. 4, 21), and pleasure. For the farmer who 'most beautifully' (κάλλιστα) plants his plants 'would be extremely pleased' (μάλλιστ' ἂν ἤδοιτο) for others to observe him (Oec. 15, 11–12; cf. 20, 13). However, later, Ischomachus would reduce the claim of nobility or philanthropy of farming only to the ease of learning it (Oec. 18, 10 and 19, 17–18).<sup>53</sup>

Farming has no theory because what should be its theory is replaced by observation and common sense. Observation of nature, for example, reveals the quality of the soil (Oec. 16, 3–8), the change of the seasons (Oec. 16, 12), the competition between plants for nutrition (Oec. 16, 14), the difference between wet soil and dry soil (Oec. 19, 6), the necessary conditions for plants to flourish (Oec. 19, 18–19), etc.; the observation of other farmers' practices enables an observer to accumulate the experience of previous generations (Oec. 17, 2) and thus to understand the use of cattle in farming (Oec. 18, 3–4), the depth of digging holes for planting trees (Oec.

---

<sup>52</sup> Ischomachus even calls the animals noble, i.e., philanthropic (Oec. 15, 4; cf. Peri Hipp. 2, 3; Cyn. 3, 9 and 6, 25). However, he does not say anything about philanthropy of the gods, as this would lead him to inappropriate conclusions (see Mem. IV, 3, 5–8 and I, 2, 60; Cyr. I, 2, 1 and 4, 1; IV, 2, 10; VIII, 2, 1; cf. Cyr. III, 7, 25 and 4, 7–8).

<sup>53</sup> He will also completely ignore the question of why it is 'most beloved' (προσφιλέστατος) by the gods and men.

19, 3–5), the methods of planting olive trees (Oec. 19, 13–14), etc.<sup>54</sup> Common sense, on the other hand, allows one to draw conclusions about what he has not yet seen – for example, when and how to eliminate weeds (Oec. 16, 14–15), which kind of soil requires more seed (Oec. 17, 8–11), when to take care of the shoots (Oec. 17, 13), how to cut the grain (Oec. 18, 1–3), how to winnow (Oec. 18, 6–7), etc. The qualification for successful farming therefore is not knowledge, as anyone could observe and have the common sense to know what to do and what not to do (Oec. 20, 3). Rather, it is care (ἐπιμέλεια). Thus, the presence or absence of care (Oec. 20, 4–6) seems to be dictated only by the presence or absence of self-control (ἐγκράτεια) (Oec. 12, 10–14) and partial viciousness, i.e., greed or ambition (Oec. 12, 15–16; 13, 9 and 12; 14, 9–10; cf. 11, 9 and 20, 22–5).

From the point of view of Ischomachus, only one vocation in the world is as noble or philanthropic as farming, and that is warfare (Oec. 20, 6–10).<sup>55</sup> Success in farming and warfare – or, rather, the nobility of that success<sup>56</sup> – is one of the most important tasks of a perfect gentleman. Yet, there are others as well. On the one hand, he speaks of health and bodily strength (Cf. Mem. IV, 7, 9), which come from engaging in farming and seem to be necessary for engaging in warfare. On the other hand, he speaks of 'honor in the city, [and] good will among friends' (Oec. 11, 8; cf. 2, 5–6). They are evidently achieved through wealth, the sources of which must lie in farming and warfare. One would think that the whole activity of Ischomachus (inasmuch as, caring for his reputation, he gives an account of it) lies in enrichment through farming and preparation for war (Oec. 11, 14–18).<sup>57</sup> That said, it seems that Ischomachus devotes the minimum of his time to farming or managing the farming slaves, as well as to preparing for war (horsemanship); activities in both occur

---

<sup>54</sup> It seems that in his idealistic portrayal of farming, Ischomachus only once stumbles over the necessity of having practical experience of sowing (Oec. 17, 7).

<sup>55</sup> Among other things, farming and warfare are also connected by the art of ruling (Oec. 21, 2–11).

<sup>56</sup> He literally speaks of 'noble (κάλη) safety in war, and noble (καλῶς) increase of riches' (Oec. 11, 8).

<sup>57</sup> Socrates, however, doubts the success of the perfect gentleman. Although he says 'we see (ὁρῶμεν) you generally healthy and strong', merely indicating the possibility of concealing the truth about his health (see Oec. 10, 4–8), Socrates immediately adds 'we know you are spoken (λεγόμενον) of as one of the most skilled in horsemanship and one of the very rich' (emphasis added) (Oec. 11, 20). Apparently, the second qualification is even more dubious than the first (see Buzzetti 2014, 13–15).

even before breakfast (Oec. 11, 8)<sup>58</sup> and only if Ischomachus has no other, more important business (Oec. 11, 14–15). The latter occupy his entire day<sup>59</sup>, so much so that he is completely deprived of leisure (Oec. 7, 1–2; Nee 2009, 267).<sup>60</sup>

Although Socrates seems to have doubts about the nobility of farming, he never says so directly.<sup>61</sup> And even though he states that this ‘kind of work *seemed* to be at once the easiest to learn and the most pleasant to work at’ (emphasis added) (Oec. 6, 9), there are things that prevent one from believing this statement. First, Socrates says this to Critoboulus: The son of a farmer certainly knows farming better than Socrates. Second, observing the practice of others as a method of learning is suitable for many arts and is not exclusive to farming (see Oec. 2, 16–18; cf. 3, 4–9).<sup>62</sup> Third, Socrates is silent on the fact that the earth teaches farming.<sup>63</sup> While farming and warfare are indeed connected, they are certainly not connected through their philanthropy (φιλανθρωπία). Socrates is certain that warfare must be learned (Mem. III, 1–4; cf. Cyr. I, 6, 12–15). However, he gives the impression that farming and warfare are similar or noble, arguing that the noble (κάλον) is associated with leisure (σχολή) and care (ἐπιμέλεια) for friends and the city (Oec. 4, 3).<sup>64</sup> This description of the noble refers so obviously to warfare that Socrates first must conflate it with farming, declaring that both are practiced by the Persian king (Oec. 4, 4–12), and then assure that the life of a Greek farmer-warrior is full of leisure (Oec. 5, 8–11). Leisure, which consists of taking ‘warm baths’ (cf. Aristophanes, *Clouds*, 1043) in the winter and spending ‘the summer more pleasantly... amid waters and breezes and shade’ (Oec. 5, 9) instead of working ‘with the team in the middle of

<sup>58</sup> In this, too, Ischomachus tries to imitate the Persian king and the customs of Persia (Oec. 4, 24; cf. Cyr. II, 1, 29).

<sup>59</sup> Even now, Ischomachus will spend the whole day in the city (Oec. 7, 1; 12, 1).

<sup>60</sup> This is a problem because leisure was seen as *the* aristocratic trait (Raaflaub 1983, 529–30; Jonstone 1994, 222; Alvey 2011, 720).

<sup>61</sup> Socrates doubles down on doubts about the nobility of farming, stating of the Persian king that ‘*they say* (φασιν) he *believes* (ἠγούμενον) farming and the art of war are among the noblest and most necessary concerns, and concerns himself emphatically with both of them’ (emphasis added) (Oec. 4, 4). He says, then, that ‘for the gentleman (ἀνδρὶ καλῷ τε κάγαθῷ) the best (κρατίστην) work and knowledge is farming’ (Oec. 6, 8). However, it is not Socrates but Critoboulus who concludes that ‘farming is indeed the most beautiful and most noble and most pleasant (κάλλιστόν τε καὶ ἄριστον καὶ ἡδιστόν) way to make a living’ (Oec. 6, 11).

<sup>62</sup> In the *Memorabilia*, Xenophon states that Socrates believed it was ‘easy to learn’ (ῥάδιον μαθεῖν) geometry and astronomy (Mem. IV, 7, 2 and 4).

<sup>63</sup> Socrates assures that the earth ‘teaches’ only justice (Oec. 5, 12–13; cf. 20, 15).

<sup>64</sup> Thereby expressing ‘the aristocratic ideal of leisure’ (Raaflaub 1983, 531), inaccessible to the vast majority of Athenian citizens.

the summer and in the middle of the day' (Oec. 16, 14), as Ischomachus says. Leisure, which turns the obligatory exercise of horse-riding into hunting with dogs (Cf. Oec. 11, 14; 5, 6; see Cyr. VIII, 1, 34–9). Leisure, which alone can pleasure one's friends (Oec. 5, 10; cf. 15, 4). Leisure for which alone the good men wage wars.<sup>65</sup>

At the same time, however, Socrates implies the dubiousness of the connection between farming, warfare, and leisure. Speaking of the Persian king as the richest man in the world (Oec. 4, 4; cf. Strauss 1998, 113–4) and therefore the example of a successful economist, the philosopher talks of two different Cyruses (Oec. 4, 16; see Pomeroy 1994, 248–50). One of the reasons for the tacit substitution of Cyrus the Great for Cyrus the Younger in the course of the conversation seems to lie in the fact that Persia (as Socrates describes it to Critoboulus) employs the philosophical principle 'one soul – one job' (Cf. Cyr. VIII, 2, 5; Plato, *Republic*, 370c, 423d): The military administration is separated from the civil (Oec. 4, 5–8 and 15). For this reason, the Greek farmer-warriors turn out to be worse than professional warriors in matters of war and worse than professional farmers in matters of farming (Oec. 5, 13).<sup>66</sup> However, the same must be true of the king. Although Cyrus says in Socrates' account that he is both a warrior and a farmer (Oec. 4, 16), Xenophon shows that this is not true. Cyrus the Great, the warrior-king, successful invader of foreign lands, and creator of the Persian empire, had gardens (παράδεισος) in his dominions. Yet, they were full not so much of plants as of beasts used for hunting (Cyr. I, 3, 14 and 4, 5; VIII, 1, 38 and 6, 12). Whereas Cyrus the Younger is a farmer-king, busy beautifying his gardens and planting plants there (Oec. 4, 21–4),<sup>67</sup> he is such a poor warrior that he dies in the first major battle of his campaign against his brother (Oec. 4, 19; cf. Anab. I, 8, 12–27).

However, leisure begins where warfare and farming end (Cf. Oec. 4, 8–10). Still, for Ischomachus, as a man who cares about his reputation and wealth, 'warfare' and 'farming' never end (Oec. 20, 26). As he is convinced that care (ἐπιμέλεια) is the only quality distinguishing a good warrior, good farmer, and good man. He believes that success proves the goodness of his soul (Oec. 20, 14–15). Socrates agrees: Care (ἐπιμέλεια) does lead to success but only to successful enrichment (Oec. 2, 16–18).

---

<sup>65</sup> Cyrus clearly sees the limits of a successful war, declaring: 'If great success is to have such consequences that a man is not able to have some leisure for himself or time to enjoy himself with his friends, I am ready to bid farewell to that sort of happiness' (Cyr. VII, 5, 42; cf. VII, 5, 54 and VIII, 1, 12–13).

<sup>66</sup> Ischomachus, therefore, as befits a farmer-warrior, must be an under-warrior (he does not hunt but merely rides a horse) and an under-farmer (he does not plant crops himself but only occasionally watches his slaves do so) (Oec. 11, 14–18).

<sup>67</sup> Socrates clearly distorts this image. In the *Anabasis*, Xenophon says that Cyrus the Younger used at least one garden for hunting (Anab. I, 2, 7).

However, not only is wealth unrelated to the goodness of the soul (Oec. 11, 3–6) but, on the contrary, its pursuit presupposes the viciousness of the pursuer. Particularly because vice always promises pleasure (Oec. 1, 19–20) and, through it, harms the soul of its bearer (Oec. 1, 13). In other words, from Socrates' point of view, it is vice that makes Ischomachus enrich himself, makes him engage in 'farming', thereby completely depriving him of leisure.

### Horses and Enrichment

Ischomachus, like the earth, does not hide the truth. The desire for the satisfaction of his own ambition (*φιλοτιμία*) drives him to enrichment – and not every kind of enrichment but only that which, from the city's point of view, corresponds to a decent man, i.e., enrichment 'by noble and just means' (Oec. 7, 15; cf. 11, 8 and 14, 8–9; Cyr. VIII, 2, 23). And the perfect gentleman does believe that he is a participant in the order (*polis*) and voluntarily maintains it, taking pleasure both in his activity (Oec. 20, 22–6) and in its result (Oec. 11, 9). What remains unclear, however, is the question of who is the beneficiary of this order. In other words, on whom does the reward and punishment for Ischomachus depend? He seems to think it is the gods (Oec. 11, 8), and yet, his fame clearly depends on other participants of the order: He is called the perfect gentleman 'by everyone – by men and women, foreigners and townsmen alike' (Oec. 6, 17; cf. 2, 5 and 17, 9). However it may be, Ischomachus understands his position within the order – he is not its ultimate beneficiary, and any attempt to become one would make him a criminal deserving of punishment rather than the 'name of gentleman' (Cf. Oec. 14, 8). Moreover, the city is suspicious of those who, while being rich and just, are nevertheless not bound to the order. Artisans, at any moment, can leave the city, refusing to defend it (Oec. 4, 2–3). At the end of the day, the main reason to defend the city in any situation is the impossibility of leaving it, the impossibility of taking one's possessions and fleeing. However, the only serious form of immovable property is land. This is why the city encourages and exalts only the farmers.<sup>68</sup>

Yet, farming itself is not a very profitable business. That is why Ischomachus' father (and, after him, Ischomachus as well) had to resort to innovation. To enrich himself, he added the trade of land to farming (Oec. 20, 22–6). Ischomachus is not

---

<sup>68</sup>Therefore, there is 'an intrinsic contradiction between being a citizen and practicing a banausic craft' (Cartledge 2002, 164; cf. Aristotle, *Politics*, 1277b33–1278a13). At the same time, there is a clear connection between being a good citizen and owning a piece of land (Crowley 2020, 33; Rhodes 2006, 167). Since the landowner 'is the only one disposed to defend the land, is sensible in political affairs, and practices an irreproachable way of life' (Gallego 2007, 8; cf. Aristotle, *Politics*, 1318b9–16).

personally engaged in farming because he has much more important (i.e., profitable) activities, namely, buying and selling plots of land. He buys neglected plots, refines them through the labor of his slaves, thereby making them 'worth many times their old value', and then sells them, earning the coveted profit.<sup>69</sup> The reason why Ischomachus thinks this is possible is because the earth can be improved. Ischomachus never speaks of improving human beings,<sup>70</sup> not even in the case of children, whom he looks upon either as part of his household (Oec. 7, 19) or as allies (Oec. 7, 12). And although he considers it possible to make better (βελτίων) things (κτῆμα) and animals (θρέμμα),<sup>71</sup> the perfect gentleman still believes that there is no 'greater improvement than inactive land when it becomes fertile' (Oec. 20, 23). This is exactly what should justify the vocation of land-trading as the most efficient one, for Ischomachus believes that he knows what enrichment is; his formula is 'to produce a surplus over the expenditures' (see Oec. 20, 21 and 21, 9). And his approach to its realization consists of a continual increase in income. Ischomachus' ambition requires him to provide material assistance to the city (and a great one) (Oec. 2, 5–6; cf. Hiero 4, 8–9; Mem. IV, 2, 38); requires him to maintain his reputation, continue to be encouraged by the city, work constantly, and engage in effective (and encouraged) enrichment without having time for anything else (Cf. Hiero 4, 29–32). In addition, Ischomachus defines poverty (πενία) as 'not to have a thing to use when it is needed' (Oec. 8, 2). And, given the needs of the perfect gentleman, his household must be and is full of things and men.

Socrates seems to agree with Ischomachus both on the definition of enrichment and on the definition of poverty (Oec. 11, 10; cf. 1, 4). However, his attitude or approach to the attainment of wealth and the avoidance of poverty (Oec. 2, 10) is directly opposite to that of Ischomachus. To make income exceed expenditure, Socrates reduces his expenditure, and to have everything he needs at hand, he reduces his needs (Mem. I, 6, 10; cf. Symp. 4, 34–45). This is what enables him, on the one

---

<sup>69</sup> It is a great problem because, from honored by men and the city patriot-farmer (Oec. 4, 4–7; 6, 9–10), spurred by the city, Ischomachus turns into a merchant, capable of taking his money at any moment and leaving the city in case of danger. That is to say, he actually engages in an activity that is shameful or unacceptable for a good man (see Aristotle, *Politics*, 1328b33–41; cf. Dover 1974, 111; Pomeroy 1994, 341).

<sup>70</sup> In contrast to Socrates (Oec. 1, 23 and 3, 10). One is torn between the impression that, for the perfect gentleman, humans have no intrinsic value or the impression that he does not think that humans are significantly different from animals. In any case, the value of human beings arises or manifests itself only in their relationship to and connection with the order.

<sup>71</sup> Yet, Ischomachus never speaks of the improvement of animals, even when he talks about the horse (see Oec. 11, 15–18; 12, 20 and 20, 13).

hand, to assert his wealth (Oec. 2, 2 and 4), and, on the other hand, to refuse the anonymous accusers in acknowledgment of his poverty (Oec. 11, 3). These two facts prompt the conclusion that Socrates was an economist or practiced economics in the conventional sense of the word, though in a completely nonconventional way (Cf. Strauss 2016, 100; Strauss 1998, 103, 191). This approach to understanding enrichment and poverty, as well as the absence of ‘foolish and expensive ambitions’ (Oec. 1, 22), i.e., more broadly speaking, viciousness, exempt Socrates from having to engage in ‘farming’ as a profitable and city-encouraged activity.

Farming, on the other hand, as the practice of ‘improving’ the earth, is a meaningless endeavor if one follows the teaching of Ischomachus. Because every plot of land can or cannot already produce plants and trees (Oec. 16, 15 and 20, 13), ‘there is no advantage in fighting against the god. For he [the farmer] wouldn’t obtain more of the necessary things by sowing and planting what he himself needs rather than what the earth is pleased to bring forth and nourish’ (Oec. 16, 3). This means that the farmer, by means of labor, could increase the value of a plot of land by refining a neglected plot but is unable to improve it. This, of course, would again point to the problem of the discrepancy between the conventional valuation of goodness or success and the natural valuation of it (Cf. Oec. 11, 5–6).

However, Socrates seems to think that Ischomachus is wrong not only in this,<sup>72</sup> as he speaks not of the improvement of the earth but of the possibilities of improving horses (and dogs) and men (Oec. 1, 23 and 3, 10).<sup>73</sup> Men and horses are similar in many ways. First, they can be improved by training (Oec. 3, 10; Symp. 2, 10; Mem. III, 2–5 and IV, 4, 5; Peri Hipp. 8). Second, they may possess ‘a soul by nature good’ (τὴν ψυχὴν φύσει ἀγαθὴν) (Oec. 11, 5; Mem. IV, 1, 3). Third, deprived of proper or good education, they are rather dangerous and capable of harming others (Oec. IV, 1, 3; Hiero 6, 15). Fourth, improper handling of them can be harmful, while correct handling (i.e., based on knowledge) must lead to benefit (Oec. 1, 8; Mem. II, 3, 7 and 6,

---

<sup>72</sup> After all, while saying that the earth cannot be improved, Ischomachus nevertheless, at some point, begins to talk about fertilizers (Oec. 20, 10), soil-cleansing, and lowering soil’s salinity (Oec. 20, 12). Knowing this, it is hard not to agree that Ischomachus really has knowledge of farming. At the same time, it casts a shadow on his teaching on the philanthropy and nobility of this vocation.

<sup>73</sup> One gets the impression that, as with the guardians-dogs in the case of Plato (Plato, *Republic*, 375a–376c, 404a, 416a–b, 451c–d; cf. Bloom 1991, 350–351; Saxonhouse 1978, 898–9), Xenophon, speaking of dogs and horses, also implies only kinds or groupings of humans (there are at least two examples of human dogs in the *Memorabilia* (Mem. II, 7 and 9); in the *Cyropaedia*, Cyrus equates the behavior of eunuchs and geldings (Cyr. VII, 5, 62–4). It might help explain, for example, why *On Hunting*, which begins as a treatise on the training of dogs, ends with a call for the training of young men (Cyn. 12–13).

7). Finally, both horses and men are the property of one who can benefit from them (especially through training, i.e., improvement) (Oec. 2, 11; Mem. IV, 1, 2).<sup>74</sup>

As has been said before, defining property as something useful and excluding the harmful from it certainly raises the question of gaining knowledge as the primary mean of enrichment (Strauss 1998, 95–6; Strauss 2016, 46; Ambler 2006, 108; Pangle 2020 17; Johnson 2021, 232). It is not novel to see human beings as property. But Socrates' economic teaching clearly transcends the formal framework established by Athenian laws. Starting from Theodote's teaching on friends as a form of property (Mem. III, 11, 4–5) and practicing it on his own (Oec. 2, 8), Socrates gradually (Mem. II, 4 and 5) extends it, first to enemies (Oec. 1, 14–15) and then to all humans in general (Oec. 1, 22–3). Provided that most men are incapable of enrichment due to their corruption (Oec. 1, 17–22), they must be deprived of false – harmful to themselves and others – property (Cf. Cyr. I, 6, 31–3). Yet, this conclusion clearly leads to another: Not only war and tyranny now can or should be parts of economics (Oec. 1, 15; Aristotle, *Politics*, 1256b23–6; see Strauss 1998, 96; Strauss 2016, 45–6, 70; Ambler 2006, 109; Pangle 2020, 15) but this understanding of economics has no connection whatsoever to the law of the city (and the gods of the city), to the artificial order.<sup>75</sup> On the contrary, one could use the city for his own benefit and therefore find himself owning it – thus, it might seem, transcending it.

### Wife and Education

Apart from Ischomachus, the only other free human in his household is his wife. This determines the fact that his rule over her, as it seems at first glance, cannot be directly linked to rewards and punishments from Ischomachus. Nor does her position as a woman allow her to enjoy rewards and fear punishments from the *polis*, as she belongs exclusively to the *oikos* (Oec. 7, 22–5, 30, 33 and 9, 15).<sup>76</sup> This makes her position dubious, requiring an explanation of how she relates to Ischomachus.

---

<sup>74</sup> One must always remember that the key characteristic of horses (and dogs) here is that they cannot own property (see Oec. 11, 4–5). It once again is reminiscent of the guardians-dogs of Plato and the slaves of Cyrus.

<sup>75</sup> An example of this can be found in Socrates' application of his economics ('friends are money' (Strauss 1998, 95; Strauss 2016, 45)) during the trial. Xenophon (as well as Plato) demonstrates the possibility of paying Socrates' fine by others (Xenophon, *Apology* 23; Plato, *Apology*, 38b), thereby *de facto* leaving Socrates unpunished or punishing others (potential fine payers) instead of him.

<sup>76</sup> In the *Oeconomicus*, ambition (*φιλοτιμία*) belongs only to men: Cyrus the Younger (Oec.4, 24), Ischomachus, and some of his slaves (Oec. 14, 10). The fact that women, as belonging to the domestic order, care little for reputation in the city seems to be confirmed by the historical Chrysilas.

After all, is she not just ‘a guardian of the laws’ (νομοφύλαξ) or ‘a commandant of a garrison’ (φρούραρχος) (Oec. 9, 15; cf. 4, 7 and 10), that is to say, no king, no master of the household? Can she really be the beneficiary and therefore the master of the household order? At any rate, it seems that the problematic nature of her position in the *oikos* reflects the more serious theoretical problem of the relationship between the sexes. This means that before one can understand what position she, as a wife, can occupy in the household of Ischomachus, one must understand what position she, as a woman, occupies in the world.

Both of these questions Ischomachus attempts to answer through his innovative teaching (Pomeroy 1994, 281–2). The teaching begins by postulating the relative inequality of the sexes. Of course, men and women are not equal in their abilities because they are condemned to different types of activities. Man possesses parts of self-control (ἐγκράτεια): the ability to endure heat and cold and labor and the courage (θράσος)<sup>77</sup> to work outside the house. Meanwhile, woman, from the point of view of the perfect gentleman, is condemned forever, or almost forever (Oec. 7, 30; cf. 7, 38), to be in the house, and is deprived of these qualities. Nevertheless, having said this, Ischomachus then corrects himself by saying that woman and man are equal when it comes to self-control (ἐγκράτεια) (Oec. 7, 27). Ischomachus seems to exaggerate, as the equality in self-control he speaks of precisely excludes the male part of its list, leaving only self-control in food, wine, sleep, and sex. This is confirmed by the housekeeper’s list of self-control (Oec. 9, 11). The only things in which man and woman are truly equal are memory (μνήμη) and care (ἐπιμέλεια) (Oec. 7, 26). The apparent god-given superiority of man over woman is marked by the fact that he alone can be punished for violating his duties and turning to ‘the woman’s works’ (Oec. 7, 31).

However, postulating inequality within the family, as previously stated, would lead the wife to inactivity, rendering her useless, if not harmful, to the household. Therefore, Ischomachus takes it upon himself to train the wife further. One gets the impression that, for Ischomachus, education is achieved by the same stick and carrot method by which ruling is achieved (Oec. 13, 6 and 12). This means that, to make the wife useful and subservient, Ischomachus is only going to use words to convince her that in the course of performing her duties, she will enjoy his words. And since the purpose of the perfect gentleman is dictated by his own (brought up in him by his father) (Oec. 20, 22–3) corruption, his training must also make his wife, who is to serve this purpose, corrupted. Thus, he will educate her by fomenting the desires that he himself has awakened when he explained to her the inequality of the sexes.

---

<sup>77</sup> See footnote 22.

This inequality is the main obstacle to her becoming the beneficiary of the domestic order (she will never become the beneficiary of the public order). However, to become the head of the household, she must be able to become equal to the man, to overcome the natural inequality of the sexes and enter into direct competition with her husband for rule over the household. To this end, Ischomachus explains to her that their household belongs to both of them (Oec. 7, 11–12) and that their inherently unequal participation in the household (his wealth clearly exceeds her dowry) can be equalized and even completely overturned by her own efforts to enrich it (Oec. 7, 13).<sup>78</sup> Thus, she can, and even must, replace her husband in the household by becoming ‘the leader of the bees’ (ἡ τῶν μελιττῶν ἡγεμῶν),<sup>79</sup> ruling the slaves through rewards and punishments (Oec. 9, 15 and 7, 41), training them (Oec. 7, 41), and seeking their loyalty by caring for them (Oec. 7, 37).<sup>80</sup> The latter might displease her. However, she denies it, revealing ‘masculine intelligence’: The undeserved and unequal gratification of others’ selfishness encourages men to treat their benefactors better. She must also take care of things because they all belong to her as the mistress (or master) of the household (Oec. 9, 16–17). Therefore, she takes pleasure in the fact of possessing them (Oec. 9, 29).<sup>81</sup> Finally, Ischomachus goes so far as to state that the wife can manifest not only greed but also ambition. He is sure that ‘the most pleasant thing of all’ (τὸ πάντων ἡδιστον) (Oec. 7, 42) is to win the competition (ἀγών) with him (Oec. 7, 9) and gain superiority over him (Cf. Oec. 11, 25) and therefore respect (τιμὴ) in the household (Oec. 7, 42).<sup>82</sup>

The education of Ischomachus, one might say, is non-discriminatory. The training of the wife is no different from the training of the slaves (Cf. Oec. 13, 5 and 12, 15–16) and the training of Ischomachus himself (Oec. 20, 20–3). As the slaves must be

---

<sup>78</sup> Because, as has already been said, Ischomachus thinks that enrichment depends on care (ἐπιμέλεια), and then it comes to care that men and women are equal (Oec. 7, 26).

<sup>79</sup> ‘The image of queen bee in Greek literature is highly political’ (Lu 2011, 148; cf. Pomeroy 1994, 278–9), and in this particular case designed to replace what the wife by definition cannot have: political ambition.

<sup>80</sup> Ischomachus never says that he takes care of the slaves. He only trains and rules them. In doing so, he clearly separates training and rule from caring. After all, he believes that care improves the earth but it seems impossible to improve human beings.

<sup>81</sup> Finally, obeying the teaching of Ischomachus, the wife recognizes such behavior as reasonable (σώφρων). It means she becomes what her mother wanted her to be (Oec. 7, 14), while Ischomachus was taught what to be by his father (Oec. 7, 15; cf. 20, 22).

<sup>82</sup> As the wife is confined to the house, respect from Ischomachus is the limit of her possible ambition. However, this, of course, is only a pale copy of the respect in the city to which the perfect gentleman aspires. In addition, Ischomachus’ respect seems to be only as valuable as he himself is valuable (i.e., useful) for the household.

trained to be just (as otherwise, by their efforts, they would harm the order rather than serve it), so also the wife must be made just by training. Again, the perfect gentleman is far more willing to motivate her just behavior through rewards (pleasure) rather than through punishments. The wife must understand that besides greed and ambition, another kind of pleasure arises from living together – that is, bodily pleasure arising from the satisfaction of sexual needs. For the latter to bring pleasure, it must be voluntary or mutual: The partners must desire each other's bodies (Oec. 10, 7 and 12). Such desire arises directly from the beauty of the body (Oec. 10, 9). However, bodily beauty can be false or true. False beauty is achieved by cosmetics and clothing, whereas true beauty is achieved by maintaining health and bodily strength (Oec. 10, 3).<sup>83</sup> The problem with deception (injustice) in family relationships does not lie in deception as such; for example, who would not want to hide his mistake from his partner so as not to feel shame (Cf. Oec. 8, 1)?<sup>84</sup> The problem is that in the sexual life, the deception will inevitably be revealed (Oec. 10, 8).<sup>85</sup>

Nevertheless, Ischomachus certainly recognizes that education has its natural limits. The point is not only that there are men whose viciousness or inability to self-control makes them untrainable (Cf. Oec. 12, 8–16 and 14, 8)<sup>86</sup> but also that education (and ruling) by the stick and carrot method does not guarantee the very sincere commitment or voluntariness that is so necessary for the flourishing of the order (Oec. 12, 19; 21, 4–5 and 8–12). Education or training by the stick and carrot method proves to be defective or unworkable in practice as well. As the only one whom Ischomachus successfully educates – as opposed to the stories of successful education – is Socrates. It is clear, however, that Ischomachus can neither punish

---

<sup>83</sup> Ischomachus does the exercises described in chapter 11 (Oec. 11, 11–18) in the first place (if not entirely) for the pleasure of intimacy with his wife.

<sup>84</sup> This is why Ischomachus continues to sit on the Agora, even though he has already realized that the men he is waiting for will not show up. He wants to preserve his reputation (Oec. 12, 1–2).

<sup>85</sup> This raises the separate issue of what the wife should do in the case of deception, which is not revealed as easily as in the use of cosmetics and clothing (see Oec. 11, 25). The desire for pleasure might well outweigh the desire to preserve order, i.e., justice (cf. Oec. 14, 8).

<sup>86</sup> Speaking of self-control during the training of the slaves in care, Ischomachus offers assurance that the inability to self-control in wine, sleep, and sex does not allow men to be caring; in the case of women, food is added to the list (Oec. 9, 11). The latter raises a serious question about the wife, whose only named quality of self-control, according to the perfect gentleman, is the ability to endure hunger (Oec. 7, 6).

Socrates for the poor learning of his lessons with displeasure nor reward the good learning with pleasure.<sup>87</sup>

Socrates, who spends all his time outside his house and does not engage in household chores, postulates the opposite position to that of the perfect gentleman. He states that 'the feminine nature is not at all inferior to man's, but it lacks resolve (γνώμη) and strength' (Symp. 2, 9; cf. Aristotle, *Politics*, 1260a13).<sup>88</sup> He also states that with some training or education, a woman can obtain manliness (ἀνδρεία) (Symp. 2, 12).<sup>89</sup> If this is true, then the wife must be equal (ἀντιροπος) to her husband in the household and beyond (Oec. 3, 15). Socrates proves the first by deed: The head of his failed household is Xanthippe. Enrichment, as the process of income exceeding expenses of the household, is the business of Xanthippe, not of Socrates. The second, on the other hand, would have to mean the woman's entry into politics, her becoming a full-fledged citizen of the city. The reason why the vast majority of wives are not in charge of their households and do not participate in the affairs of the city is improper education (Oec. 3, 10–11; cf. Mem. IV, 1, 4) or, at least, the lack of proper education. Thus, education should not compensate for the defective female nature (as Ischomachus thinks) but should elevate a healthy or good nature, exactly as it does for men (Mem. IV, 1, 3–4). And yet, the vast majority, taking wives and trying to educate them, ruin them (Oec. 3, 10), not because of the manner or content of the education but because of the very role that women must assume. A woman devoid of political ambition, a woman locked within the confines of the house, literally finds herself in the role of a craftsman. She is forced 'to sit still and remain indoors, or in some cases even to spend the whole day by a fire', making her body 'enervate' and her soul 'much more diseased' (Oec. 4, 2); she is also deprived of leisure (Oec. 4, 3). If what the city thinks of craftsmen is true, then

---

<sup>87</sup> Socrates says that he is pleased by the very process of learning, though not all learning. Thus, he states that it would be 'very pleasantly' (πάνυ ἡδέως) for him to know how Ischomachus taught his wife (Oec. 7, 4 and 9) and that to him it would be 'much more pleasant' (πολὺ ἥδιον) to learn of the virtue of a living woman' (Oec. 10, 1); that he 'would pleasantly learn' (ἂν ἡδέως πυθοίμην) what labors it takes to be healthy and strong and enrich himself (Oec. 11, 13); and, finally, that he would 'learn pleasantly' (ἡδέως μαθηάνειν) how to work the earth so as to obtain the greatest harvest of barley and wheat (Oec. 16, 9). The last, of course, does not coincide with the expected pleasures of the philosopher unless one recalls Ischomachus' response (see Pangle 2020, 102–3).

<sup>88</sup> Which would mean that men and women are equally capable of all parts of self-control (ἐγκράτεια), including the ability to endure heat and cold and labor.

<sup>89</sup> Here, Socrates uses a word that Ischomachus never utters. See footnote 22.

everyone, including Ischomachus,<sup>90</sup> has deliberately ruined the souls and bodies of their wives, turning the original natural equality into inequality necessary or inevitable as long as there is some kind of household. This problem seems altogether unsolvable because of Socrates' own behavior. For if even the 'proper' education of a wife as wife leads to corruption or makes her worse, then the best a married man can do is not to educate his wife at all (Symp. 2, 10),<sup>91</sup> condemning himself to what everyone reasonably sees as poverty (Oec. 11, 3). This becomes more evident when one considers that Socrates – the pupil and teacher *par excellence* – learned from women<sup>92</sup> but never taught women. Socrates is not a champion of equality (Cf. Barker 1959, 145). Beginning by postulating the relative equality of the sexes, he ends by acknowledging the practical impossibility of achieving such equality.

Education clearly has boundaries. Beyond them, ruling begins as distinct from teaching (Oec. 1, 23). Although Socrates does not teach women, one sees him engaged in teaching young men. In the case of the *Oeconomicus*, the young man is explicitly stated to be Critoboulus. In a sense, the education of the wife by Ischomachus and the education of Critoboulus by Socrates are similar. The teacher and the pupil are not related by blood; the teacher is much older than the pupil; the teacher and the pupil are formally free citizens; in both cases, Xenophon does not explicitly demonstrate how successful the education was.<sup>93</sup> However, there is a

---

<sup>90</sup> Ischomachus asks his wife to exercise and keep her body in shape (Oec. 10, 9–13) but only for his own pleasure in intimacy with her.

<sup>91</sup> Plato must have seen the same problem, making the price of equality between men and women, and the entry of women into the order of the city, the total destruction of the family and, therefore, of the domestic order (Barker 1959, 143; Bloom 1991, 383–6; Benardete 1989, 119–20).

<sup>92</sup> Socrates seems ready to learn from anyone, since this is 'what particularly becomes a man who is a philosopher (Oec. 16, 9). He says that he learned from Theodote (Mem. III, 2) and Aspasia (Mem. II, 6, 36; Oec. 3, 14). There is also evidence of his education by Aspasia in Plato (Plato, *Menexenus*, 235e). One cannot but notice that Aspasia alone managed to make her 'wife' an active participant in the order of the *polis* through education (Oec. 3, 14). Apparently, this success was possible exclusively due to the 'wife's' physiology.

<sup>93</sup> However, it clearly depends on who is considered Socrates' pupil in the dialogue. If Socrates teaches Critoboulus, as, for example, Johnson thinks, repeating this thesis more than once (Johnson 2021, 252, 257, 258, 260, 266, 274), then the dialogue really ends with nothing, as it often does with Socratic dialogues in Xenophon. In the *Memorabilia*, the exhortations of Socrates have no described outcome most of the time. For example, Xenophon does not describe the outcomes of the philosopher's dialogues with Critoboulus (Mem. I, 3, 13), Aristodemus (Mem. I, 4), Aristippus (Mem. II, 1), Lamprocles (Mem. II, 2), Chaerecrates (Mem. II, 3), Eutherus (Mem. II, 8), Pericles the Younger (Mem. III, 5), Glaucon (Mem. III, 6), Charmides (Mem. III, 7), Epigenes (Mem. III, 12). If Xenophon (Oec. 1, 1)

significant difference between these cases. The young man has the potential to become a full-fledged citizen; he does not belong to the order of the *oikos* alone but is a participant in the *polis* order. In this sense, Critoboulus already has what seems to be absent from Ischomachus' wife, namely, ambition (Oec. 4, 1–2). Besides, the young man had already received some education, while the wife came to Ischomachus as a 'blank slate', if not a wild animal (Oec. 7, 5; cf. 3, 13).<sup>94</sup> Finally, Ischomachus, initially superior to his wife, trains her (as much as possible) by the stick and carrot method: He promises her, in the case of good work, a great reward, and, in the case of failure, shame in old age (Oec. 7, 42). However, Socrates and the young man are not in a situation of domination of the former over the latter.<sup>95</sup> On the contrary, it is Critoboulus who could, if not bring pleasure to Socrates, at least cause him troubles in the conventional sense. And yet, he appears ready and even willing to learn from Socrates (Oec. 2, 9 and 14; 3, 1; 4, 1). One might even say that Socrates' education of Critoboulus is much more like Ischomachus' education of Socrates than is the training of his wife or slaves. Because, in fact, the aim of this education is not 'improvement' or, to put it more precisely, the transformation of a man harmful (or useless) to the order into a useful one, and not even to uncover something new but, strangely enough, to reach an agreement (Oec. 17, 2 and 6; cf. Mem. IV, 6, 15). And its main method is the question-and-answer method or dialectics (Oec. 19, 15).

### Conclusion

One would agree that, even recognizing the similarities in the understanding of economic knowledge and its parts (house, things, slaves, land, horses, wife) between Socrates and Ischomachus, one still could not avoid discovering the radical differences between the positions of the philosopher and 'the perfect gentleman'. It is not difficult to see that Socrates, starting from or confronting the teaching of Ischomachus, radically transforms the latter, making it his own, making it philosophical, removing some contradictions and revealing others – more fundamental,

---

is *the* pupil of Socrates in the dialogue, then it is known, at least, what was the general outcome of his education.

<sup>94</sup> Notice how Ischomachus uses the words 'tame' (*χειροήθης*) and 'domesticated' (*ἔτετιθάσεντο*) in reference to his wife (Oec. 7, 10; see Pomeroy 1994, 272). If indeed he is not always able to distinguish between human beings and animals (see Oec. 13, 6–9), it would again bring him closer to Cyrus, who deliberately 'turns men into beasts' (Whidden 2007, 153).

<sup>95</sup> Socrates' attitude toward the method of Ischomachus is, to say the least, questionable (cf. Mem. I, 2, 10–11).

deepening and thereby destroying Ischomachus' view of the order of the *oikos*, of the *polis*, and of the *kosmos*. Yet, this is not for the sake of destruction (Socrates, after all, learns something from Ischomachus) and not because of criticism as an exercise. Rather, it is for the sake of achieving the truly good life.

#### REFERENCES

- Altman, W. (2022). Rereading Xenophon's *Cyropaedia*. *Ancient Philosophy* 42 (2), 335–52.
- Alvey, J. (2011). The ethical foundations of economics in ancient Greece, focusing on Socrates and Xenophon. *International Journal of Social Economics* 38 (8), 714–33.
- Ambler, W. (2006). On the *Oeconomicus*. In: Bartlett, R. ed., *Xenophon. The Shorter Socratic Writings*, Ithaca, 102–31.
- Ambler, W. (2001). Xenophon's Education of Cyrus. In: Ambler, W., ed., *Xenophon. The Education of Cyrus*. Ithaca, 1–18.
- Anderson, J. (1974). *Xenophon. Classical Life and Letters*. New York.
- Baeck, L. (1994). *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*. New York.
- Baragwanath, E. (2012). The Wonder of Freedom: Xenophon on Slavery. In: Hobden, F., Tuplin, C. eds., *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*. Boston, 631–63.
- Barker, E. (1959). *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York.
- Bartlett, R. (2015). How to Rule the World: An Introduction to Xenophon's *The Education of Cyrus*. *American Political Science Review* 109 (1), 143–54.
- Benardete, S. (1989). *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic*. Chicago.
- Bloom, A. (1991). *The Republic of Plato*. New York.
- Buzzetti, E. (2014). *Xenophon the Socratic Prince. The Argument of the 'Anabasis of Cyrus'*. New York.
- Buxton, R. (2017). Xenophon on Leadership: Commanders as Friends. In: Flower, M., ed., *The Cambridge Companion to Xenophon*. Cambridge, 323–37.
- Cartledge, P. (2002). *The Greeks: A Portrait of Self and Others*. Oxford.
- Christ, M. (2021). *Xenophon and the Athenian Democracy*. Cambridge.
- Crowley, J. (2020). Patriotism in Ancient Greece. In: Sardoč, M., ed., *Handbook of Patriotism*. Cham, 29–46.
- Danzig, G. (2010). *Apologizing for Socrates. How Plato and Xenophon Created Our Socrates*. Lanham.
- Danzig, G. (2003). Why Socrates was Not a Farmer: Xenophon's *Oeconomicus* as a Philosophical Dialogue. *Greece & Rome* 50 (1), 57–76.
- Davies, J. (1971). *Athenian Propertied Families. 600-300 B.C.* Oxford.
- Dorion, L.-A. (2008). Socrate *Oikonomikos*. In: Nancy, M., Tordesillas, A., eds., *Xénophon Et Socrate. Actes Du Colloque D'aix-En-Provence*. Paris, 253–81.
- Dorion, L.-A. (2018). Fundamental Parallels between Socrates' and Ischomachus' Positions in the *Oeconomicus*. In: Stavru, A., Moore, C., eds., *Socrates and the Socratic Dialogue*. Boston, 521–43.

- Dorion, L.-A. (2006). Xenophon's Socrates. In: Ahbel-Rappe, S., Kamtekar, R., eds., *A Companion to Socrates*. Oxford, 93–109.
- Dover, K. (1974). *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford.
- Field, G. (1967). *Plato and his Contemporaries*. London.
- Figueira, T. (2012). Economic Thought and Economic Fact in the Works of Xenophon. In: Hobden, F., Tuplin, C., eds., *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*. Boston, 665–687.
- Flower, M. (2017). Introduction. In: Flower, M., ed., *The Cambridge Companion to Xenophon*. Cambridge, 1–12.
- Gallego, J. (2007). Farming in the ancient Greek world: how should the small free producers be defined? *Studia Humaniora Tartuensia* 8 (3), 1–21.
- Glazebrook, A. (2009). Cosmetics and *Sôphrosunê*: Ischomachos' Wife in Xenophon's *Oikonomikos*. *The Classical World* 102 (3), 233–48.
- Gray, V. (2007). Xenophon and Isocrates. In: Rowe, C., Schofield, M., eds., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge, 142–54.
- Harvey, F. (1984). The Wicked Wife of Ischomachos. *Echos du Monde Classique: Classical Views* 28, 68–70.
- Higgins, W. (1977). *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis*. New York.
- Hobden, F. (2017). Xenophon's *Oeconomicus*. In: Flower, M., ed., *The Cambridge Companion to Xenophon*. Cambridge, 152–73.
- Illarraga, R. (2020). Xenophon's Psychology of *Philotimia*. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 60, 192–210.
- Johnson, D. (2017). Xenophon's *Apology* and *Memorabilia*. In: Flower, M., ed., *The Cambridge Companion to Xenophon*. Cambridge, 119–31.
- Johnson, D. (2019). Xenophon's Socrates and the Socratic Xenophon. In: Moore, C., ed., *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Boston, 150–70.
- Johnson, D. (2021). *Xenophon's Socratic Works*. New York.
- Johnstone, S. (1994). Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style. *Classical Philology* 89 (3), 219–40.
- Jordović, I. (2016). Kingdom versus Empire in Xenophon's *Cyropaedia*. *Balcanica* 47, 35–53.
- Kronenberg, L. (2009). *Allegories of Farming from Greece and Rome. Philosophical Satire in Xenophon, Varro, and Virgil*. Cambridge.
- Lu, H. (2011). Queen Bee and Housewife: Extension of Social Moral Education into Private Sphere in Xenophon's *Oeconomicus*. *Journal of Cambridge Studies* 6 (4), 145–62.
- Marchant, E. (2013). Introduction. In: Marchant, E., ed., *Xenophon. Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. Cambridge, 381–85.
- Mishurin, A. (2021). The Power of Corruption: Xenophon on the Upbringing of a Good Citizen in Sparta. *Russian Sociological Review* 20 (1), 107–23.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato. A Prosopography of Plato and other Socratics*. Cambridge.

- Nails, D. (1984). The Shrewish Wife of Socrates. *Echos du Monde Classique: Classical Views* 29, 68–70.
- Nee, L. (2009). The City on Trial: Socrates' Indictment of the Gentleman in Xenophon's *Oeconomicus*. *Polis* 26 (2), 246–70.
- Nelsestuen, G. (2017). *Oikonomia* as a Theory of Empire in the Political Thought of Xenophon and Aristotle. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 57, 74–104.
- Oost, S. (1978). Xenophon's Attitude toward Women. *The Classical World* 71 (4), 225–36.
- Pangle, L. (2017). Xenophon on the Psychology of Supreme Political Ambition. *American Political Science Review* 111 (2), 308–21.
- Pangle, T. (2020). *Socrates Founding Political Philosophy in Xenophon's 'Economist', 'Symposium', and 'Apology'*. Chicago.
- Pangle, T. (1994). Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings. In: Vander Waerdt, P.A., ed., *The Socratic Movement*. Ithaca, 127–50.
- Pangle, T. (2018). *The Socratic Way of Life: Xenophon's 'Memorabilia'*. Chicago.
- Petrochilos, G. (1999). The Hellenic Contribution to Economic Thought. *Global Business & Economics Review* 1 (2), 215–46.
- Pomeroy, S. (1994). *Xenophon. Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*. Oxford.
- Pomeroy, S. (2010). Slavery in the Greek Domestic Economy in the Light of Xenophon's *Oeconomicus*. In: Gray, V.J., ed., *Oxford Readings in Classical Studies: Xenophon*. Oxford, 31–40.
- Raaflaub, K. (1983). Oligarchy, and the Concept of the 'Free Citizen' in Late Fifth-Century Athens. *Political Theory* 11 (4), 517–44.
- Rhodes, P. (2006). The Polis and the Alternatives. In: Lewis, D.M., Boardman, J., Hornblower, S., Ostwald, M., eds., *The Cambridge Ancient History, Vol. 6*. Cambridge, 565–91.
- Saller, R. (2007). Household and gender. In: Scheidel, W., Morris, I., Saller, R., eds., *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge, 87–112.
- Saxonhouse, A. (1978). Comedy in Callipolis: Animal Imagery in the *Republic*. *The American Political Science Review* 72 (3), 888–901.
- Seager, R. (2001). Xenophon and Athenian Democratic Ideology. *The Classical Quarterly* 51 (2), 385–97.
- Scaife, R. (1995). Ritual and Persuasion in the House of Ischomachus. *The Classical Journal* 90 (3), 225–32.
- Stevens, J. (1994). Friendship and Profit in Xenophon's *Oeconomicus*. In: Vander Waerdt, P.A., ed., *The Socratic Movement*. Ithaca, 209–37.
- Strauss, L. (2016). *Lectures on Xenophon*. Chicago.
- Strauss, L. (2010). *On Tyranny*. Chicago.
- Strauss, L. (1939). The Spirit of Sparta Or the Taste of Xenophon. *Social Research* 6, 502–36.
- Strauss, L. (1972). *Xenophon's Socrates*. Ithaca.
- Strauss, L. (1998). *Xenophon's Socratic Discourse*. South Bend.
- Tamiolaki, M. (2012). Virtue and Leadership in Xenophon. In: Hobden, F., Tuplin, C., eds., *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*. Boston, 563–89.

- Waterfield, R. (2004). Xenophon's Socratic Mission. In: Tuplin, C., ed., *Xenophon and his World*. Stuttgart, 79–113.
- Waterfield, R. (1990). *The Estate-manager*. Introduction. In: Waterfield, R. ed., *Xenophon. Conversations of Socrates*. London, 271–88.
- Wellman, R. (1976). Socratic Method in Xenophon. *Journal of the History of Ideas* 37 (2), 307–18.
- Whidden C. (2007). Deception in Xenophon's *Cyropaedia*. *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 34 (2), 129–56.

# REINFORCING DEMYTHOLOGIZED SPIRIT FROM HOMER AND HERACLITUS TO HEGEL AND THE PRESENT WORLD

PIRMIN STEKELER-WEITHOFER  
Universität Leipzig  
stekeler@uni-leipzig.de

---

ABSTRACT. Explicit reflections on intellectual faculties and their good applications begin by talking about a divine spirit and a human soul. Heraclitus seems to be the first to explain that all higher mental capacities rest on ethical formation. Self-conscious thinking leads therefore, as Hegel also sees, to normative sociality as its transcendental basis.

KEYWORDS: Soul, Mind, Ethos, Formation, Sociality.

---

## 1. Main thoughts and gnomic form in Heraclitus' 'book'

Probably one of the most profound sentences of Heraclitus, who was already regarded as dark in antiquity, is:

*ēthos anthrōpō daimōn,*

which reads:

*for humans, their Ethos appears as a Daimon* (transl. PSW).<sup>1</sup>

My first 'translation' reads the dative as an expression for an 'appearance to us'. The Greek formula neither contains a verb nor an article. This, however, is not the only reason why it is puzzling. Like all of Heraclitus' aphorisms, the sentence does

---

<sup>1</sup> The translation in Heraklit 1995, p. 36 = B 119 is fairly misleading. Bruno Snell writes: „Die eigene *Art* ist des Menschen Dämon“ and C. J. Vamvacas agrees (on p. 179): „One's own *kind* is the human demon“. Kirk, Raven and Schofield think that Heraklit wanted to say (under their number 247) that the *character* of a person is its *fate*, Mc Kiharan replaces „fate“ by „his divinity (or, guardian spirit)“ on p. 127. Aristotle understands the ‚soul‘ of an individual as his or her life-form oder *eidos* in the sense of an instantiated ‚kind‘ or ‚character‘. However „ēthos“ and „eidos“, „daimōn“ and „psychē“ are very different words with quite different semantic ‚connotations‘. For Jonathan Barnes, Heraclitus is a „paradoxographer“ (p. 80), a judgement that results, in the end, from Barnes' dubitable method of formalising thoughts by the means of mathematical logic.

not simply assert that an already fixed content or thought is true. It must be understood, rather, as a thought-provoking *riddle*. As such, it ‚says‘ or ‚entails‘ everything that emerges in competent reflection on it. This is part of Heraclitus‘ ingenious articulation technique. It is the clue of its condensed form. It is generally underestimated since antiquity, especially in its tremendous linguistic-philosophical self-awareness. The communicative intention is oriented towards the linguistic form of the oracle, of which Heraclitus says: "The god (anax: master) of the oracle at Delphi does not say nor conceal anything, he just *suggests*".<sup>2</sup> The Greek word "sēmainein" means here to *give hints* for self-reflection. Heraclitus even answers to the famous admonition of the oracle of Delphi "gnothi seauton" in B 101: "edizēsámēn emeōytón", "I investigated myself".

Euripides is said to have given the so called book of Heraclitus to his friend Socrates<sup>3</sup> and asked him afterwards what he thinks of it. Socrates reaction was, according to the story: "What I have understood is excellent; I am convinced, all what I have not understood is excellent, too. But it takes an experienced diver"<sup>4</sup> – namely to bring the pearls of content to the surface of explicit articulation.

Heraclitus seems to be the first thinker who, like Ludwig Wittgenstein or Martin Heidegger much later, demands of the reader or listener an exceptionally high level of competence in the art of hermeneutic understanding. He already recognized that this art cannot simply be taught as a schematic technique. It requires experience, practice and education in dealing with language, especially with one's own literary tradition. In fact, Heraclitus is the first *critical reader* of the emerging Greek literature, especially of awakening science. He, not Thales, is the first philosopher, if we do not take it in the wide sense of caring for theoretical knowledge but in the narrow sense of commenting on the very status of *epistēmē* in the sense of canonized general knowledge that can be taught and learned in schools. The socratic dialogues of Plato stand in direct tradition of this ‚dialectical‘ art of critical comments on traditional teachings and conventional uses of learned ‚knowledge‘. It is, therefore, not arrogance, as Diogenes Laertios says at the very beginning of book 9 and almost the whole world before and after him have thought, too. It is, for example, a mere warning to the reader when Heraclitus says: "To understand my words about what is really the case, people will always be too limited, both before and after they have heard them".<sup>5</sup> There might be limited knowledge of the presupposed texts resp. authors that are critically commented. More important is the fact that Heraclitus

---

<sup>2</sup> Heraklit 1995, B 94.

<sup>3</sup> Heraklit 1995, A 4 = p. 47.

<sup>4</sup> Heraklit 1995, A 4 = p. 47.

<sup>5</sup> Heraklit 1995, B 1 = p. 6f, translation by me, PSW.

criticizes only really important authors, just as Plato's Socrates when he discusses Protagoras, Gorgias or his 'teacher' Prodikos. Heraclitus is the first in a row to criticize Pythagoras and his followers,<sup>6</sup> most probably for exaggerating the explaining power of mathematical knowledge. We find the same criticism still in Aristotle's complaint that science ('philosophy') is reduced by 'philosophers' to mere mathematics.

Just as in the case of Parmenides, Plato and especially Neo-Platonism are responsible not only for the fact that some of these ancient texts survived in citations, others not, but also for the suggested interpretation. This fact should make us alert for example with respect to usual interpretations of the words „daimōn“ „alētheia“, „nous“, and "logos". In its general meaning, *ho logos* stands for words and concepts *generically*, not yet for a mythical and mystical world-spirit. In fact, one of the greatest achievements of Heraclitus, Parmenides, and Plato was the development of Greek language in an extensional use of *generic expressions for reflecting on content and reference of any word*, from „god“ (*ho theos*) to „nothing“ (*to mē on*). Since then, we can talk about *being* in the sense of the German word „Seiendes“, standing like the Greek „to on“ for *any entity whatsoever*, but also about *being* in the sense of *Sein*, standing like the Greek „to einai“ either for an abstract way of being a formal object or for *actual performances of processes in time*.

Even though Heraclitus says that Homer "was wiser than all the Hellenes" (B 56), he criticizes "the astrologer Homer" (B 105) and wants to have him, together with Archilochos, "beaten out of the competitions", i. e. to be kept out of serious debates (B 42), namely because he, too, was essentially mistaken about the relationship between what can be actually experienced and a supposedly true reality behind these experiences (B 56). Homer deceives himself (and us) about what really exists, says Heraclitus: He believed in gods as boys who told him that they would take away the lice they had not seen and had not caught, but would leave behind those they had seen and caught (B 56). The criticism is directed against the assumption of a reality behind real deeds and events, as if, for example, not Alexandros-Paris but the god Apollo had killed Achilles. The main target of this criticism, however, is not Homer himself, but the incompetence of his *readers* to understand the true *content* of the Iliad and the Odyssey.

## 2. Divine spirit and ethical formation

But let us first come back to our main formula *ēthos anthrōpō daimōn*. Aristotle's word „eudaimonia“ for „happiness“ might go back to Euripides who had said with

---

<sup>6</sup> Heraklit 1995, B 40,41; B 81; B 129.

some reference to Heraclitus: *Those humans are happy who are lead by a good daimon*. We obviously have to ask now what a good *daimon* is and how it relates to *ēthos*. The following two ‚translations‘ of our oracle give a short answer:

- a) Our own form of life appears to us as spirit.
- b) When we talk about spirit, we mean, in fact, our human form of life.

The word "ēthos" does neither mean „character“, "moral attitude" nor just "custom", even though it recalls its origin from pastoral language: The words *ēthos* and *nomos* stand, both, for a ‚drift‘, the place to which the cattle moves by itself. It might be a meadow with water or their ‚home‘. Ethos thus turns into something like the *normal milieu*. It shapes the *good life* of humans just as of cattle.

However, the word ‚daimōn‘ could also mean ‚ghost‘ or something else ‚unhomely‘, in German: *un-heimlich*, as Heidegger puts it at the end of his famous Letter on Humanism,<sup>7</sup> reflecting on precisely this sentence of Heraclitus, but with fairly different results. I think the most appropriate translation for *daimōn* is, indeed, simply the word ‚spirit‘, especially since it leaves it open whether Heraclitus refers to *mind* as *subjective spirit* of an individual human being, the *psychē* or soul, or to *spirit in general*, including everything divine. It is, therefore, not wrong, but one-sided, to translate *daimōn* by ‚the divine‘ and ‚ēthos‘ by ‚character‘. I am sure, as Heidegger is, that Heraclitus wants us to give many readings to his oracles. Like Hölderlin, Hegel also frequently uses the same style as Heraclitus, such that we have to care for double and triple main readings of their always gnomic formulations.

In our aphorism it is deliberately unclear what is the subject (or topic) and what is the statement (rhema, comment). One possibility is that the *ēthos* is the topical subject. The sentence would then be a comment on how man represents or imagines his own form of life, namely as ‚spirited‘: Our *ēthos* is brought about by a divine *daimōn* or spirit. A second possibility is that *daimōn* is the subject or topic and the statement would say: "what appears to man as spirit is always only his *ēthos*". This leads into the direction of Aristotle's understanding of Ethos and Psyche as Eidos.

In fact, the following is, much later, a deep insight of Kant's transcendental philosophy, developed further in Hegel's (and Husserl's or Heidegger's) phenomenology of spirit and of all other things of thought: The things that really are unknown to us and in the end, *un-heimlich*, un-homely, are the *most general things*. We usually take them for granted. This holds, for example, for our own ‚home‘, from the whole earth via our own culture to our family and friends. It holds even more so for our own forms of being and thinking as spirited animals. Implicit presuppositions usually remain in the dark since we normally focus on finite goals and things. I agree with Heidegger that this is a possible reading ‚on the side‘ of Heraclitus' gnomic use

---

<sup>7</sup> Cf. Heidegger 1947.

of the word *daimōn*. If we take this seriously into account, we may learn to see that, how, and why Heraclitus is the first real philosopher who reflects on things that are, or should be, be self-understood.

But is it now possible that both and more readings have to be considered equally? I think this is precisely the case. In order to meet the need for schematic classifications, the following readings, among others, can now be emphasized:

(a) To man, his implicit *form of life* gets an object of reflection at first in the form of talking about a *divine spirit*.

(b) What we evaluate as a *human form of life* is the result of *spirit*, such that all *inhumanity* shows a deep lack of individual or collective *intelligence*. In any case, the sentence criticizes all belief in spirits and gods. It ,replaces‘ the *daimōn* by *ēthos*, spirit by the usual, conventional, and the valid.

The valid is valid first of all because it follows the norms of the normal and thus the right. The sentence, read in this way, replaces gods and spirits with a set of norms for an ethically good and therefore jointly happy life. And it replaces the talk of an individual soul or *psychē*, at least among other things, with ,drive‘ and ,mood‘. The sentence thus says that every daimonology, and thus every theology, but also every psychology, insofar as it reaches beyond the purely natural, the physical, refers in reality always only to *social and cultural conditions*.

In the metonymies of our talk about gods, spirits or souls, the true relationships still remain in the dark, at least to a certain extent. In fact, theology, rightly understood, is macrosociology; and psychology, properly understood, is always at least in part micro-sociology. This is especially so where the intersection of ,natural‘ behaviour, conventional habits and ,cultural‘ competence is concerned, namely in social and cultural learning with its two only seemingly opposing aspects of self-discipline and autonomy. In the end, Hegel’s whole philosophy of spirit can be summarized by these sentences.

Hegel famously says that he has incorporated all the propositions of Heraclitus into his ,system‘: Any talk about something spiritual and mental is indeed concerned with our social, cultural, personal form of life. This holds also for Homer’s distinctions between good and bad *daimōnes*.

How this division depends on the perspective of the speaker becomes very clear in the 24th canto of the *Odyssey*, where Amphimedon, one of Penelope’s suitors and Agamemnon’s formal guest, says about the killing of the suitors, that an evil *daimōn* brought Odysseus from somewhere (to Ithaka). As we know, this "evil" *daimōn* is Athena, the goddess of the cunning Odysseus: At the very beginning, she persuades Zeus to let the nymph Calypso return him to the hearth and smoke of his home, to his wife and son. Calypso herself sends him home in compliance with the order delivered by Hermes.

What should really strike us is the deep awareness of Homer for the *perspective* of the actors and speakers. Indeed, the greatness and world-wide importance of Homer rests also on his techniques of making *perspectival changes* explicit: *daimōnes* are good when they fight for us', as Athena did for Diomedes or Odysseus. They are 'evil' or adverse when they are 'against us', as Apollo is against Achilles and, in the Iliad, with his bow 'against' the Greeks with their heavy armour. Homer even shows that the allegedly barbarian Asians are not only enemies but also have *aretē* and *human culture*. It is, indeed, most remarkable that Homer identifies the Asian gods on Mount Ida with the Greek gods on Mount Olympus. He denies by this the allegedly 'essential' distinctions between the religious and moral *Ethos* of the Greeks and the Asians. Homer, who obviously lived in or near the Asian colonies, knew, like Heraclitus, about their high culture. He pleads for the insight that no-one, no nation, is at the centre of the world.

If the *ēthos* is the *topic* and the *daimōn* the *comment*, then our sentence 'says' that we usually represent the implicit forms of general common life in such a way that we speak of something 'spiritual', of a *daimōnion*. It is precisely this reading that leads us from Heraclitus back to Homer. It allows us to recognize the following: Where Homer has gods appear in dreams, he represents real powers in life in the form of a kind of dreamscape in such a way that they express real and true things about the form of life in the manner of mantic premonitions. Egon Friedell, one of the most popular German writers about cultural history, therefore also recognizes that Homer "knows that the 'Achaians' believed in the return of the dead; but since he himself no longer believes in it, he lets Achilles *dream* the appearance of Patroclus."<sup>8</sup> Even the last sentence of the Odyssey shows this feature with all desirable clarity. It says of Athena, who had just brought peace to Ithaca, ravaged by civil war, as it were, that she was "like the Mentor both in stature and voice". In fact, Homer usually allows his gods to work in his stories only through the mediation by actions of human beings, or, if they are natural gods, via natural causes, as we shall see more clearly now.

Gods and *daimōnes* appear in Homer's texts especially where improbable events need to be explained. Priam, for example, decides, on the basis of a dream given to him by Zeus, to go through the Greek camp to Achilles in order to ask for the body of Hector. He consciously neglects the anxiety of his wife Hecuba or Hekabe. In the process, he encounters one of Achilles' henchmen who, according to Homer's own account, 'surprisingly' neither robs him nor murders him nor accepts gifts. This 'surprise' is 'explained' on the one hand by the fact that this unusually loyal Myrmidon was actually *Hermes*, the travelling companion sent by Zeus, and

---

<sup>8</sup> Egon Friedell, 1981, p. 77; cf also p. 69, 75.

on the other by the fact that the ransoms Priam was carrying along already belonged to Achilles – such that he would therefore stealing them from his master, even when he just accepted a gift. Achilles then not only receives Priam according to the rules of a worldwide, international, politeness, despite the war, but even celebrates a kind of private funeral banquet for Hector together with him. On the one hand, this seemingly sudden change of mood is ‚explained‘ by a dream intervention of his divine mother Thetis; on the other hand Homers suggests that after the death feast for Patroclus, Achilles' anger against Hector, the ‚murderer‘ of his beloved friend, had already cooled down.

Homer obviously brings a sea of handed-down mythical tales into form in the Iliad just like a director of a *Regietheater*. He evidently shapes a tale of his own in the Odyssey. In both cases, Homer proves himself to be not only a poet, but also a deep thinker. Heraclitus' criticism somehow abstracts unduely from the difference of his and Homer's time, or rather, he criticizes the idea that we could canonize Homer's text as a bible of eternal knowledge. However, when we read Homer in the way recommended by Heraclitus, we see how he ‚uses‘ the gods quite consciously in allegorically designed explanations, especially in the interest of a dramatized form of representation of psychological and socio-cultural phenomena and powers. This is the case, for example, when the almost defeated Greeks regain courage and strength through ‚divine‘ encouragement and succour. We find all these considerations more or less explicit also in Hegel's texts.

Heraclitus was such a good reader of the relatively new Greek literal culture and listener to contemporary ideas that he clearly saw that there always is a double narrative level in Homer. For example, the furious Achilles almost drowns in the river Skamandros. A ‚natural‘ explanation is that the floating corpses of the Trojans killed by ‚him‘ resp. his men dammed up the water. The ‚supernatural‘ explanation in the allegorical dream world is that the Asian or Trojan god of the river has been insulted.

What it means that the daimonic or divine *Ethos* can be both culturally formed custom and similar to a natural drive becomes particularly clear in the comparison between Hera and Aphrodite: Hera, the sister and wife of Zeus, defends the Greek institution of marriage by all means against the goddess Aphrodite and the half-goddess Helen. In this role, Hera in the Iliad plays a similar role to Penelope in the Odyssey. For it is precisely in the interest of the dynasty and of his son Telemachos that Odysseus must return to Ithaca from his adventures (for example with the nature goddess Calypso) to the house and hearth of his wife Penelope and to the field and garden of his father Laertes. Apparently, according to older custom, as Homer himself tells us, Penelope would have been entitled to marry one of the suitors after some (ten) years. But this is precisely what Penelope does not do, in contrast to

Clytemnestra, Agamemnon's wife and Helen's sister. Penelope is praised by Agamemnon in the underworld as a role model for all times to come precisely because of her 'fidelity'. When Agamemnon's son Orestes murders his mother and her new husband Aigisthus, the old *daimōnes*, the goddesses of revenge or Erynia as guardian spirits, especially of mothers, would never forgive. The fact that Clytemnestra and Aigisthus had murdered his returning father would not be a sufficient excuse. Orest is supported in his deed by one of his sisters, Electra, but not by the other, Chrysothemis. Apollo's oracular court resp. Athen's Highest Court (the Areopag) under direction of Athena obviously defends, as Homer did in the *Odyssey*, the new *patrilinear* family principle that takes all rights away from the women and supports only the interest of the fathers and husbands (as in the case of Iphigenie) and sons (as in the case of Telemach). Euripides is the first to look at things from a 'psychological' perspective of women (for example in *Medea*, who murders her sons, and *Hekabe*, who blinds Polymestor, the treacherous murderer of her son Polydoros).

### 3. Psychological powers and making them explicit

The basic structure of the depiction of the daimonic, divine or psychic forces is generally such that they are encountered by the protagonists as if they were spiritual adversities, so that their effects do not simply appear as consequences of their own consciously intended deeds. A deep ambivalence in the structure of these forces and powers is recognized: On the one hand, they are inherent to the actor. On the other hand, much about these powers is alien to him. The role of the gods is thus always also an articulation of contingency and alienation phenomena.

This is precisely why Odysseus' astonishing ability to tolerate is called divine. Odysseus embodies the idea of a person who patiently waits for his chances, which are promoted by cunning promptings (Athena's). Thus Homer, when read under the guidance of Heraclitus, also articulates a basic structure of our *psyche*, which is always already somehow alienated from itself: Much of what we ascribe to ourselves does not simply come from ourselves. This is true not only for *moods* that are similar to *passive* experiences like an undirected anxiety, despair or depression. It also applies to *changes* of moods or to a still diffuse (undirected) *energy*, in the end even to our intellectual and psychological competence (and incompetence), from the 'wisdom' of Nestor to the 'follies' of Helen and Paris.

That it allegedly is almost a trauma for us moderns to have to experience that we are not the master of our own soul is propagated particularly effectively by a philosopher of the metaphorical, Hans Blumenberg. According to his judgment, Freud's enlightenment about the functioning of the *psyche* in particular means a narcissistic mortification of our self-consciousness. Yet, it was precisely the myth-

critical Enlightenment in Descartes' combined philosophy of subjectivity and science that is to be blamed for the overestimation of the intellectual ego. The paradoxical consequence of this fact is that to some intellectualist Enlightenment thinkers, Freud in particular, appear, in part, as anti-enlightenment thinkers. Freud himself works in his theories with allegories and objectifications not unlike myths, thus creating just new *daimōnes*. These modern *daimōnes* include not only the generalized sexual drive, the death drive or the Oedipus complex, but the entire doctrine of the ego, id and superego, of the subconscious and consciousness.

Freud does not see himself as a Heraclitean Homer of our time, which he certainly is, since he uses classic literature in order to make experiences articulable that were previously not expressible in the necessary clarity. Freud sees himself as a *natural scientist* in a very narrow sense of the word – which he is not at all. Hence the problems of Freud's self-commentaries can be used against the hermeneutic interpretation of his achievements, for example, by Habermas. Adolf Grünbaum famously has pointed this out.<sup>9</sup> The problem is that Freud wants to make human behaviour causally explainable through his *daimōnes*. He seems to 'believe' in the psychophysical reality of the powers of the psyche that he names metonymically and allegorically in the speech mode of myth. He believes in the existence of these powers in exactly the same problematic way as Hesiod still might have believed in gods.

I dare to join Egon Friedell who also doubts that Homer believed in the gods in a literal sense. Heraclitus himself seems to have learned from a close reading of Homer no longer to believe in gods as spiritual beings in a higher world whose deeds could make changes in our world. We thus see in the relation of Homer and Heraclitus an early example of the following general scheme: The first criticism of an ingenious reader or follower goes beyond the ingenious teacher by radicalizing the insights. As a result, the dependencies are regularly underestimated when, for example, Aristotle criticizes Plato, Hegel Kant, Heidegger Husserl or Analytical Philosophers like Karl Popper or Rudolf Carnap virtually all of the above.

The usual representation that only the enlightenment of Greek sophistry replaced myth with logos, superstition with rational explanations, thus becomes as questionable as the opinion that modern psychology or modern science in general is more enlightened than mythological forms of speech, for example in religious traditions. This prejudice must be replaced by a linguistic and critical analysis of the benefits and disadvantages of metonymic, metaphorical or even analogical forms of speech and representation, together with an analysis of what it might mean to speak conceptually 'directly' about things in a way that is not merely figurative.

---

<sup>9</sup> Adolf Grünbaum 1984.

My little ,thesis' is, therefore, that the replacement of *mythos* by *logos* is not a historical event that lies behind us. We rather should see to what extent this replacement is a permanent task of philosophy. It is a matter of the transformation of foreboding, insofar mantic, proto-science. This is initially always articulated in figurative forms of speech. For this, we need metaphors and analogies, metonymies and catachreses and a careful handling of these logical forms of expression that have not yet been further schematized in their inferential normal sequences. The goal is the kind of standardisation needed by a science that is articulated in a language with more or less clear conditions of application and clear inferential semantic determinations.

Philosophy can only be adequately understood as that part of a *science of logic* (Hegel) that deals with basic understandings of the conceptual, both as a critique of unclear and ambiguous modes of expression within and outside the sciences and in the form of the task of making the still pre-conceptual knowledge and skills of a time explicit, 'bringing them to the concept', and doing so in the clearest possible way in terms of inferential semantics.

#### 4. The psyche as subject and as object in self-conscious thinking

Heraclitus' critique of the hypostasis of mind and soul is directed, if understood correctly, against every hypostasis of the subject and the person, of consciousness and the self. In the light of his formula, the supposed unity of the ego dissolves and is to be replaced by a totality of acquired competences and behaviours, of actual activities, mental states and events. Only then will one be able to correctly assess the significance of the cultural milieu for the simplest action and even more so for the competencies of a ,mentally healthy' person. Indeed, mental health in the full sense always consists in the ability to live a good life in the community according to world-wide norms of ethical behaviour. This in turn stabilizes the mental and physical health of the person. Philosophers and other writers try to articulate and explicate the ideal of such a good common life in different ways, structurally or exemplarily. In this context, personal competence is to be distinguished from mere behavioural dispositions. When competence and dispositions are taken together into a kind of system, they are often addressed as attitudes (*hexis*, *habitus*). We therefore have to distinguish a ,mental' attitude in the sense of a system of dispositions from a ,mental' attitude in the sense of social skills or the summarized competence of successful participation in a common way of life.

Heraclitus' sentence about the identity of Ethos and Spirit can now also be formulated in this way: What we consider to be our very own personality, our consciousness, is essentially our standing in the social world and our position or attitude towards a form of life. This insight seems to need to be taken into account more

strongly than before, especially in the context of education and self-education, psychology and medicine. Self-awareness is then nothing other than conscious, in critical points explicitly controlled, attitude to our own form of life.

Nevertheless, the relationship of me to myself, for example, also of me to my body, appears, at first, as a mystery. The soul or psychē is initially only a system of abilities and faculties, but turns into the whole character of a person. Aristotle interprets it as just in this way. In order to give the sentences a grammatical subject, we say that the person or the soul, mind, person, or character 'has' or 'takes' a certain competence or attitude. But we also say that the rain falls or the wind blows without assuming that there is rain or wind as real actors next to or behind the raining or blowing. Even in the expressions 'it's raining' and 'it's blowing' we need a formal sentence subject for syntactical reasons. Therefore, although it may sound ungrammatical, it is illuminating when we say that the soul or spirit of a person is actually nothing other than the person's overall attitude, the totality of faculties. Instantiations or manifestations are conditioned by the social environment, partially controlled by the person herself. The individual's own attitude to the form of life is, in the end, the spiritual or psychological person herself. The spiritual or psychological person is the overall attitude, habit, behaviour and action of the individual, just as the wind itself is its blowing and the rain itself is its raining.

Heraclitus presents a very catchy and beautiful allegory for familiar experiences we have with the shifts in our attention in response to some sensory irritation, such as a sensation of pain: "As a spider feels in the middle of its web as soon as a fly tears one of the threads, and therefore rushes quickly to it, as if anxious about the torn thread, so the soul of man, if a part of the body is injured, wanders hurriedly to it, as if it were indignant at the injury to the body to which it is firmly attached according to definite sense" (i. e. proportion; B 67a, transl. PSW, see also Snell, p. 24f.).

Plato made another, even more confusing, connection in his Doctrine of the Soul. He begins with a Socratic insight: Presently, I am not only concerned with my future life until death, but sometimes also ,with myself as a whole' extending as kind of immortal person that I will have been forever as truth-maker for all judgements about me beyond the limits of my actual life, that is, beyond my death. I can say that one injures me when he injures my reputation. The memory of me, my obituary and fame or disgrace belong to me in a certain sense. The same hold for my family, not only the surviving children, pupils, friends and enemies, but also, in a sense, my nation and country. I can therefore, as Socrates explains in his farewell discourses in the dialogues *Crito* and *Phaedo*, already want today that, in view of a near or then also more distant future, a certain judgement about me should become 'true' on the whole. It remains true, regardless of whether I am then still

alive or not, and even regardless of whether this judgement is conscious to the people then still alive or not, whether they have forgotten me or not, whether its truth is acknowledged or not. This concern for my ,psyche as a whole', first probably demanded by Socrates and then apparently taken over by the popular teacher Jesus, goes beyond a mere concern for my future mental faculties and abilities. At present, it rather consists in the acquisition of an attitude to my whole life, including the way I behave to my own death. This is the reason why philosophical wisdom always also teaches ,how to die', as Plato's Socrates famously says. The merely finite life of the individual, which resembles the ephemeral life of a mayfly, is thus contrasted by the poets in particular with a tradition of the immortal glory of heroes. In a conscious adoption of Homer's patterns, Pindar already emphasizes the importance of the poet in securing the immortality of the Olympians he sings about as heroes. He does this quite self-confidently.

Plato now obviously wants to transform the striving for subjective and accidental fame into a striving for objective achievements, without the falsification by poets and advertising media. The spiritual soul of man therefore becomes for him the ideal bearer of objective *aretē*. Plato's praise of the pursuit of honour in competition is therefore about the objective recognizability of the whole person without regard to factual fame. Moreover, Plato's notorious criticism of the poets concerns, at first, the anthropomorphism in their stories about gods, but also the need of distinguishing between striving for real fame and for objective *aretē*.

Socrates, condemned to death, is concerned with his merits as objective achievements, not with his subjective fame. Only against this background is it possible to explain why, according to Plato, an urban community is destroyed in a first but decisive step by ,timocracy', i. e. by the replacement of Plato's *aristocratic* or better *meritocratic* constitution (*politeia*) by (spiritually already corrupt) persons of ambition and their popular support. The dream of a good common life, shared by all, decays already now. The decay begins with initially accidental replacements of the recognition of the ideal of *Ethos* and *Arete*, according to which one is interested in objective achievement and in a common good, by a populist principle of appraisal. The next step leads from manipulating the followers to a decline of trust, truth and honesty in the leadership elite.

The virtue of subjective honesty, truthfulness and sincerity, and the additional aspiration to act in an objectively correct way demands that all performance is still judged by the person himself, especially where others cannot control or know it sufficiently. Plato demonstrates this in his fable of Gyges, who can make himself invisible with a ring: Gyges is a *homo rationalis* or *homo oeconomicus* who cannot be trusted without control.

Plato's Socrates emphasizes that I can and should take care of my 'objective' *psychē* in the sense of the person as a whole. This person in the whole, the *psychē*, is first to be distinguished from the body and life of the person in the particular present. As a system of faculties, habits, attitudes and achievements it reaches far beyond the present into an open future. And it reaches in its real consequences far beyond the life of the individual into the community of life of the city, the state, society, and the (human) world. It is thus also supra-temporal in another aspect. For we can conceptually detach the objective notion of the person's worthiness of recognition both from his entire lifetime and from his merely factual reputation, from the actual memory of him.

We should therefore always understand the ancient 'doctrine of virtue', at least initially, in narrow connection between the competence and dignity of the person. The *aretē* and *ēthos* of the soul is nothing other than the objective efficiency of the person. It is judged from a virtually threefold perspective. The first perspective refers to the performative execution of the competent person herself as the subject of action and reflective judgement. The second is that of an external observer, which contains, more precisely, the variety of judgements of virtually 'all' other persons. The third, finally, is an ideal perspective, which one visualizes in its form with the appeal to a fictitious, 'all-knowing' God. Yet it is we ourselves who make the judgements in all these three perspectives. And all these judgements are fallible and correctable in different ways. The objective *aretē* and *ēthos* thus eludes immediate self-praise as well as immediate fame, at least partially. The basic insight we now arrive is this: A whole system of special abilities, among them in particular the competence of judgement and consistent action, determines what is specifically human in a human being and characterizes a full person criterially.

An almost epochal misunderstanding of our 'immortal soul' stems from misunderstanding Plato's idea of an 'eternal' *psychē* as the formal subject of all the properties that I will have had after my death. The soul becomes an 'immortal substance' just as any true statement about the past or in the mode of *Futurum Exactum* about the future will remain true in all eternity. Plato might have been himself the first victim of the ambiguities in this idea. What is certain, however, is that in (Neo-)Platonism and Hellenistic Judaism (of the so-called Phariseans), hence also in Christianity, the 'immortal soul' is hypostatized 'ontically'.

Like Parmenides after him, Heraclitus presupposes the utter evidence of his teaching. He points out that *phronein* and *gignoskein heoutous*, thinking and self-knowledge, are inherently given to all human beings. But – and this is decisive for the form of his literary communication – the *polloi*, the 'crowds', do not make use of these favourable preconditions; they behave like sleepwalkers who do not see

what lies before their feet. With the gesture of the lonely caller in the desert, Heraclitus thus sets himself apart from 'the' people and sticks to 'the few', who know how to receive his logos ('one is worth tens of thousands to me if he is competent').<sup>10</sup> It is a consequence of this attitude that Heraclitus dispenses with all rhetoric and poetic dressing and proclaims his teachings in an enigmatic, concentrated, 'hermetic' prose that is deliberately kept 'inaccessible', or so it seems: All emphasis and responsibility for understanding content and truth is placed on the recipient's, the reader's, self-activity.

### 5. Hegel on the normative sociality of ethical spirit

In the *Philosophy of Religion*, Hegel says about the mythological immediacy of thought and knowledge "in the empirical subject" that it is firstly "the result of many mediations", secondly the result of 'pure activity', which means: actual *performance*. The mysticism of an alleged immediacy of feeling, thinking, understanding, intelligence and spirit is just a consequence that we forget the forms of conduct and action that we have learned. This is necessary when we focus on particular matters. We then think that we were directly aware of something. We overlook, so to speak, systematically *our own conventionalized stream of consciousness* in the sequence of silent talking to oneself. Semi-automatic reasoning is in fact a prerequisite for quick comprehension, which in turn is a prerequisite for more complex thinking: "A difficult piano piece can be played easily after it has often been repeated, gone through one by one; it is played with immediate activity, as the result of so many mediating actions."<sup>11</sup> The real ego, the 'mind' as subject of thought, is almost the same as the stream of silent thinking. We think by focusing on content, just as piano virtuosos play long and difficult pieces by heart, seemingly immediately and audibly focusing on the music as a whole in its expressive power, no longer at all on the acquired technique. As with the perfection of a virtuoso, the mastery of speaking and thinking includes forgetting the long practice in shifting the focus from the wording to the content.

Every speaker and every actor is immediately 'aware' of the 'content' guiding him or her. In this sense, thinking is 'transparent': In thinking, *we seem* to look directly at the 'content' and 'matter', through the external expressions of language(s), so to speak. We thus focus on the forms of differentially conditioned inferences that we estimate as relevant. Nevertheless, an implicitly evaluated indifference of meaning-equivalent expressions resp. appearances *constitutes* all contents. In

---

<sup>10</sup> Heraklit 1995, B 40.

<sup>11</sup> Hegel, *GW* 29,1 (2017), p. 174.

translational paraphrases, therefore, the particular forms of expression, even in different languages, are 'cancelled out' in Hegel's sense. The expression "negation of the negative" stands precisely for this equality of content of distinguishable forms of expression.

What is decisive is *language*, or more precisely: *speaking*, i. e. the possibly quiet 'stream of speaking thought'. It is the essential expression of my spiritual being, of my *I* as the personal subject that I am. This Hegelian insight goes as far as any later linguistic turn has ever gone.

The prerequisite for all intelligence is the mind (Latin: *mens*) i. e. the capacity to reproduce schemata and general knowledge formally correctly or in conformity with rules, even habitually. Only on a second level of reflection, we need a kind of dialectical self-control: we apply what we have learned. To do this appropriately presupposes practical knowledge of the concrete situation.

Intelligence consists in wise and good applications of schematically learned generic knowledge and semantic forms, norms and rules. They are jointly developed, namely by *whole humankind*. Therefore, Hegel fiercely opposes together with his friends Niethammer and Goethe *all national romanticisms* as they emerge in the vein of Herder's overestimation of national cultures and languages. They opposed, for example, Fichte's and Kleist's anti-French 'Prussian' nationalism. The even more unintelligent overestimation of biological races comes later.

On the other hand, the dependence on a *local Ethos* in the sense of mere costume, on what we learn conventionally, hear or read in the media, explains how it may happen that a majority of people in some state-driven societies like Nazi Germany can lose their human dignity by silently recognizing a corrupt regime. Hegel thus contrasts full human *spirit* as conscientious intelligence and reason to mere *rationality*. Merely rational are those that pursue in some clever ways their own, limited, interest or well-being. Neglecting the always already transsubjective, transnational, in fact *universal human Ethos* of 'self-understood' forms and norms always means to forsake *spirit*, the *daimōn* of *eudaimonia*, which is, as the good life of good persons, much more than mere wish-fulfilling, fortune or happiness.

#### REFERENCES

- Barnes, Jonathan (1979) *The Presocratic Philosophers*, New York & London.  
 Buchheim, Th. (1994) *Die Vorsokratiker*, München.  
 Burkert, W. (1962) *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg.  
 Diels H., Kranz, W. (<sup>18</sup>1989) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Hildesheim.  
 Friedell, Egon (1981) *Kulturgeschichte Griechenlands. Leben und Legende der vorchristlichen Seele*, München.

- Grünbaum, Adolf (1984) *Die Grundlagen der Psychoanalyse*, Stuttgart.
- Hegel, G.W.F. (=GW), *Gesammelte Werke*, Hamburg: Meiner, 29,1 (2017).
- Heidegger, Martin (1947) *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern.
- Heraklit (1995) *Fragmente*, ed. & transl, Bruno Snell, Zürich.
- Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield M. (1994) *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Stuttgart 1994 [English: *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: University Press (Raven 1958, Kirk/Schofield 1983)].
- Mansfeld, J. (1983/1986) *Die Vorsokratiker. 2 vols.*, Stuttgart.
- Marciano, M.L.G. (2007) *Die Vorsokratiker, Thales–Heraklit*, übers. und erl. von M.L.G. Marciano, Düsseldorf.
- McKirahan, Richard D. Jr. (1994) *Philosophy before Socrates*, Indianapolis / Cambridge.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (2006) *Philosophiegeschichte*, Berlin: de Gruyter.
- Vamvacas, Constantin J. (2006) *Die Geburt der Philosophie. Der vorsokratische Geist als Begründer von Philosophie und Naturwissenschaften*, Düsseldorf.

**«РИТОРИКА ЗНАЕТ БУДУЩЕЕ, КАК БОГ»:  
СООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И РИТОРИКИ ПО МЫСЛИ  
ВИЗАНТИЙСКОГО УЧЕНОГО XII В.**

Д. А. ЧЕРНОГЛАЗОВ

Социологический институт Федерального научно-исследовательского  
социологического центра РАН (Санкт-Петербург)  
d\_chernoglazov@mail.ru

---

DMITRII CHERNOGLAZOV

Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology  
of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

“RHETORIC KNOWS THE FUTURE LIKE GOD”: THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY  
AND RHETORIC ACCORDING TO A BYZANTINE SCHOLAR OF THE 12TH CENTURY

**ABSTRACT.** The problem of the correlation between philosophy and rhetoric, which was widely discussed in the late antiquity, regains relevance in Byzantium in the 11th – 12th centuries. The task of this article is to determine what position on this issue was held by Michael Italikos († before 1157), a Byzantine scholar, rhetorician and Neoplatonist philosopher. It has been already noted that in two of his works Italikos articulated two opposing views: in one he argued that philosophy is useless and far inferior to rhetoric, while in the other he exalted philosophy being capable not only of investigating abstract subjects but also of caring for the human good. The paper analyzes these and other texts in which Italikos argues about philosophy and rhetoric. It is demonstrated that Italikos awarded primacy to philosophy but also valued eloquence highly. It is concluded that the ideal of Michael Italikos, as well as other authors of that period, was a synthesis of philosophical thought and rhetorical elegance. Examples are given from his works, showing how this synthesis was realized in practice. This position is contradicted by only one small essay by Italikos, where he asserts the superiority of rhetoric over philosophy. This text, quite unusual in the context of the late antique and Byzantine tradition, is probably an example of rhetorical play that does not reflect the author’s views.

**KEYWORDS:** Michael Italikos, Michael Psellos, Theodoros Prodromos, Manuel Karantenos, Plato, “Gorgias”, rhetoric, philosophy, Komnenian renaissance.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (The study was funded by the Russian Science Foundation), проект № 23-18-00251, <https://rscf.ru/project/23-18-00251/>

Как риторика соотносится с философией? Стоит ли философу заниматься красноречием? Прав ли был Платон, считавший риторику не искусством, а сноровкой и одним из видов угодничества? Все эти вопросы активно обсуждались позднеантичными авторами. Так, например, Дионисий Галикарнасский в предисловии к труду «О древних ораторах» выделил два вида риторики – древнюю и философскую и новую, невежественную и показную (Rademacher, Usener 1899, 1); Филострат, два века спустя, в «Жизнеописаниях софистов» тоже писал о «философствующей риторике», назвав так древнюю софистику (Kayser 1871, 1); Дион Хрисостом написал сатирическую речь «Против философов», до нас не дошедшую<sup>1</sup>; Элий Аристид сочинил речи «К Платону, в защиту риторики» и «К Платону, в защиту четырех» (Dindorf 1829, 1–315), где постарался опровергнуть суждения Платона о риторике и четырех знаменитых ораторах, Мильтиаде, Фемистокле, Перикле и Кимоне, высказанные в диалоге «Горгий»; Порфирий, вероятно, ответил на эти речи в своем труде «К Аристиду», состоявшем из семи книг<sup>2</sup>; Синесий Киренский в речи «Дион» настаивал, что философу не то что не зазорно, а необходимо заниматься риторикой<sup>3</sup>. Вопрос обсуждался и в латинской литературе – здесь можно упомянуть, в первую очередь, Цицерона и его диалог «Об ораторе»<sup>4</sup>.

Спустя несколько столетий спор о соотношении риторики и философии вновь разгорается в Византии XI – XII вв., когда светское красноречие опять обретает влияние и выступает на авансцену византийской литературы<sup>5</sup>. В XI в. на эту тему нередко высказывается, напр., Михаил Пселл, призывающий к смешению, синтезу двух наук<sup>6</sup>, а в XII в. Мануил Карантин пишет небольшое сочинение о том, какую из двух дисциплин лучше выбрать<sup>7</sup>. Философия и риторика персонифицируются в виде двух фигур: философия – строгая и мужественная

<sup>1</sup> Речь характеризуется в сочинении Синесия Киренского «Дион». См.: von Arnim 1896, IX.

<sup>2</sup> Трактат «К Аристиду» не сохранился, но, возможно, к нему восходят некоторые пассажи из комментария Олимпиодора к платоновскому «Горгию» (Behr 1968). О комментарии Олимпиодора см.: Dodds 1959, 58–60.

<sup>3</sup> Aujoulat, Lamougeux 2004a, 5.2–3; 8.1–2.

<sup>4</sup> О «споре» между философией и риторикой в античности см.: Kennedy 1980, 89–90; Vickers 1989, 149–178.

<sup>5</sup> О риторике и философии в византийской культуре Комниновского ренессанса см.: Magdalino 1993, 331–356.

<sup>6</sup> Позиция Михаила Пселла по вопросу о соотношении двух дисциплин анализируется в статье: Παραϊοαννου 2012. Там же в общих чертах прослеживается история дискуссий по этому вопросу в поздней античности и в Византии до XII вв.

<sup>7</sup> Изд.: Criscuolo 1975–1976.

женщина с коротко остриженными волосами, держащая на руках девочку, то есть истину, и попирающая ногой безобразное зубастое животное, олицетворяющее ложь, а риторика – женоподобный юноша с накрашенным лицом и завитыми волосами, с венцом на голове, вокруг которого кружится хоровод мальчиков, похожих на Эротов. Вывод очевиден: избрать риторику значит погубить свою душу и выучиться пустословию и раболепию. Но мнение Карантина, конечно же, разделялось далеко не всеми. В XII в., как и во II или III столетии, соотношение риторики и философии было предметом оживленных дискуссий, суть которых еще далеко не изучена. В пределах настоящей статьи мы не будем пытаться охарактеризовать эти споры в целом, но остановимся на позиции лишь одного автора XII в. – Михаила Италика.

Михаил Италик († до 1157 г.) был византийским столичным интеллектуалом, выдающимся оратором и приверженцем платоновской философии, знатоком медицины и астрономии, дипломатом и впоследствии митрополитом Филиппополя<sup>8</sup>. Италик занимался преподаванием философии, риторики и медицины. Наиболее знаменитым его учеником был Феодор Продром. Михаил Италик, пожалуй, чаще и активнее своих современников рассуждает о соотношении риторики и философии, но его высказывания задают ученым загадку. Проблема в том, что в двух сочинениях Италика выражены диаметрально противоположные взгляды: в одном Михаил утверждает, что философия бесполезна и уступает риторике, а в другом возвеличивает философию, способную не только рассуждать об отвлеченных предметах, но и заботиться о человеческом благе. Ученые указывали на это противоречие, но детально проанализировать суждения Италика по этому вопросу не пытались<sup>9</sup>. Что же византийский автор действительно думал о дисциплинах, которые преподавал? Как его позиция соотносится со взглядами его предшественников и современников? Как объяснить его противоречивые суждения? Ответить на эти вопросы мы и попытаемся.

---

<sup>8</sup> Михаил Италик хорошо известен исследователям, но его биография, мировоззрение, философские взгляды и эстетическая позиция изучены еще далеко не достаточно. Не издано ни одной монографии, специально посвященной Михаилу Италику – можно указать лишь ряд статей, посвященных отдельным аспектам его жизни и творчества. См., напр.: Μανάφης 1972–1973; Agapitos 1989; Duffy 1995; Παπαϊοάννου 2007. Критическое издание сочинений Михаила Италика с обширным введением см.: Gautier 1972. Далее сокр. MI.

<sup>9</sup> См.: Gautier 1972, 18; Magdalino 1993, 334. Ср. Παπαϊοάννου 2012, 192.

Начнем с небольшого сочинения (в издании П. Готье оно обозначено как письмо к неизвестному адресату), которое специально посвящено сравнению философии и риторики (MI, ep. 13). Этот текст уместно привести полностью в русском переводе:

Исследуя одну науку в сравнении с другой, я нахожу, что философия намного уступает риторике. Ведь обе [науки] – порождения разумной души, но одна – более государственной и желающей приводить в порядок человеческую жизнь, а другая – отрешенной и замкнутой в себе. Насколько души, произведшие оба искусства, отличаются одна от другой в отношении человеколюбия, настолько риторика стоит выше философии. Эти два [искусства] – не из одного источника.

Риторика преуспела, выступая в человеческих городах, и потому достигла успеха, усердно исследуя человеческое право, находя во всем полезное и радуясь вместе с людьми их благу: ты увидишь, как она то пляшет с празднующими и поет ритмично и благозвучно, то помогает сражающимся и увенчивает победителей. Если ты приведешь ее на состязания, то найдешь ее опытной в том, что испытывают состязающиеся, и она приободрит всех речами и пленит все души. [Риторика] выстраивает закругленные периоды, достигает большой убедительности мыслями и эпихейремами, раздается в ушах и оглашает слух. Когда у нее спрашивают совета о том, что должно, она знает будущее, как Бог, отвращая от бесполезного и являя всем полезное. Философия же ничего из этого не ведает, а обретается, в основном, в пыли, среди линий и всех тех вещей, которые либо не знакомы людям по опыту, либо, хоть и знакомы, но вовсе им ни к чему.

Риторика вещает с высоты стен, дерзновенно глаголет на вратах города и слагает пламенные речи. Она восседает рядом с царями, управляет городами, распоряжается человеческими делами, ей ведомо то, что рядом, и то, что далеко. Философия же, по большей части, разглядывает небо, воображает то, что под землей, и утверждает то, о чем не знает, обещая то, к чему мы, люди, и не стремимся. Красота риторики, напротив, людям в высшей степени полезна – она не нарушает обещаний, ищет полезное, представляет приятное и восхваляет прекрасное. Насколько исполнять обещания и творить благо по отношению к тем, кто прибегает [к этому искусству], божественнее того, чтобы не осуществлять обещанного, настолько, мне кажется, риторика прекраснее философии. Я мог бы сказать и многое другое об обеих науках, одну возвеличивая, а другую низвергая, но для того, чтобы представить природу обеих, достаточно и сказанного.

Итак, риторика и разделяет радости людей, и воодушевляет, и убеждает, и управляет государством, и дает полезные советы, потому что знает будущее, как Бог – так риторику, пожалуй, мало кто превозносил – а философия изучает абстрактные и ненужные людям предметы, да к тому же еще и обманывает, не зная, о чем толкует, и обещая понапрасну. Следует отметить, что в

область философии здесь включается и математика – этим и объясняется упоминание о линиях и пыли. Имеются в виду покрытые пылью таблички, на которых чертили геометрические фигуры. Еще необходимо подчеркнуть, что мы не можем столь же уверенно, как издатель, назвать этот загадочный текст письмом – в нем нет ни имени адресата, ни какого-либо обращения к кому-либо в самом тексте, ни единой формулы приветствия. Далее мы будем называть его синкрисисом философии и риторики.

Совершенно другой подход к философии проявляется в письме Михаила Италика к бывшей императрице Ирине Дукене (MI, ep. 5). В пространном послании эпистолограф сетует на то, что Ирина, предлагая ему преподавать медицину, отказывает ему в некоей другой должности, связанной с практической деятельностью. С точки зрения Италика, причина якобы в том, что Ирина полагает, будто он, философ, способен лишь предаваться созерцанию, а в человеческих делах совершенно неопытен. Отповедь Италика открывается общим введением, касающимся философии в целом (MI, p. 93.1–94.6):

Я пишу тебе это не просто в гневе, а в гневе за философию. Многие думают, что философ не может быть полезным в здешних делах, но они далеки от истины. Ведь философ ничуть не хуже способен распоряжаться и человеческими делами – он восседает превыше всех, парит над небесным хребтом (cf. Phdr. 247b) и несется вместе с крылатыми колесницами Платона (cf. Phdr. 246e), а когда должно спуститься, он ничто не оставляет неупорядоченным, но выстраивает города, строит в ряд дома, исправляет нравы и направляет к лучшему всю человеческую жизнь. Те же, кто подходят к философии невежественно, считают ее достойной лишь угла и ложа, уделяют ей пыль и доску, линии, нигде не лежащие, и круги, причем зачастую эксцентрические или концентрические, и этим ограничивают ее ясное знание, в остальном же мнят ее глухой, слепой и вовсе бесполезной.

Итак, в письме к василиссе философия предстает как наука, способная не только к парению в высоте и начертанию геометрических фигур, но и к заботе о человеческом благе. Автор спорит с некими людьми, которые «подходят к философии невежественно», и этим «невежественным» оппонентам приписывается именно та точка зрения, которую сам Италик выразил в приведенном выше синкрисисе.

Рассмотрим другие письма Италика, в которых тоже говорится о философии и риторике. Интересный пример сопоставления двух дисциплин – письмо Михаила, адресованное «брату»<sup>10</sup> (MI, ep. 4). Италик отзывается на сообщение о смерти Константина Агиофеодорита, своего бывшего ученика, и

---

<sup>10</sup> Термин, не обязательно обозначающий родственную связь. Об этом см.: MI, p. 14.

вспоминает, каким он был одаренным, но кое-что вызывает у него сожаление – а именно, что Константин углубился в одну лишь риторiku и юриспруденцию, а философией пренебрег. Италик пишет следующее (MI, p. 90.14–24):

Пусть [Константин] и не подмешивал к правосудию философию и не подслащал римское искусство исходящими от нее потоками, он все равно не уступал наилучшим. Ведь он желал прикоснуться к философии, превосходящей все, но дела тянули его вниз, словно свинец... Пусть риторика и уступает [философии], он на всех парусах несясь ней, прибегнув ко мне как к кормчему. Хотя я в правой руке протягивал ему философию, а в левой – словесное искусство, он поневоле, в силу необходимости, но ловко хватался за левое. Изощрив язык риторикой и укрепив ум правоведением, он стал точь-в-точь как прославленный Трибониан.

Таким образом, риторика, бесспорно, уступает философии, но это не значит, что ее следует с презрением отвергнуть, чтобы не навредить душе – лучше всего было бы, если бы Константин «смешал» правосудие и риторiku с философией. Еще один важный пример, показывающий отношение Италика и философии и риторике – письмо к эфору Феофану, в котором он описывает свои занятия с учениками (MI, ep. 18). Италик использует развернутую метафору словесного пиршества. Кушанья на этом пиру – «вещи, чья природа не имеет частей, вещи, имеющие многочастную и более телесную сущность», и природа, помещаемая в середине между ними, «которую зовут математической» (MI, p. 157, 3–9). Вино разливают Платон, Аристотель и Пифагор. За столом прислуживает вся Академия. На десерт подаются учения Пиррона и стоиков. Пир оглашается музыкой и пением – это поэзия и проза, в частности, риторика: перечисляются трагедия, комедия, сатирическая драма, Орфей, Пиндар, Сапфо, Исократ, Демосфен, Геродот и Фукидид. Это красочное описание прерывается следующей ремаркой (MI, p. 158, 3–6):

Видишь, как я не поставил ни поварское искусство ниже врачевания, ни риторiku ниже законодательства, как сделал Платон, чтобы оскорбить [риторическое] искусство, назвав его угодничеством и призраком одной из частей государственного искусства (cf. Grg. 463d), но смешал поварское (ὀψαρτυτικήν), или же кулинарное (μαγειρικήν) искусство с философией.

Как многие его предшественники и современники<sup>11</sup>, ритор Италик считает своим долгом поспорить с Платоном и защитить риторiku. Михаил вновь,

---

<sup>11</sup> Помимо «платоновских» речей Элия Аристида, полемика с «Горгием» находит отражение в речи Цицерона «Об ораторе» и в «Воспитании оратора» Квинтилиана.

как и в предыдущем примере, говорит о смешении дисциплин – философии и кулинарии, под которой он понимает риторику. Смешение философии и риторики – бесспорно, идеал Италика. На это указывают и другие его высказывания, напр., письмо к Никифору Вриеннию, где автор восхваляет своего вельможного адресата и, в частности, так отзываясь о его учености (MI, ep. 14, p. 142.20–143.6):

Мне казалось, что душа твоя – словно некий многоводный источник, то источающий красоту всяческих слов, то производящий разнообразную философию, причем какую угодно – нашу ли, или когда-то нашу, и не в какой-либо одной части, не из одного источника или одной жилы. Ведь ты не испытал то же, что и многие – не предпочел какую-либо одну науку, оставшись невеждой в остальных, но словно смешал все в одной чаше, сохраняя поток каждой беспримесным, и смешанное [у тебя] – чистое, а чистое – смешанное.

Итак, Вриенний – в отличие от Константина Агиофеодорита – в равной мере владеет и философией, и красноречием. Он, «словно в чаше», смешал и философию с риторикой, и философию с нашей философией, то есть с богословием. Италик отчетливо формулирует принцип эклектизма, господствующий в византийской философии той эпохи. Далее, в этом же письме содержится еще один любопытный пассаж, затрагивающий интересующую нас тему. Ранее, как мы можем предположить, Италик обвинил Никифора в долгом молчании и в забвении, а Никифор – как нередко поступали византийские эпистографы – ответил контробвинением: Италик де тоже не писал Никифору и, стало быть, его не любит. В свою очередь, в письме, которое мы сейчас рассматриваем, Михаил отвечает уже на это контробвинение и сетует на то, что Никифор не по справедливости обвинил его в отсутствии дружбы, но этикетный мотив облачается в необычную форму (MI, p. 143, 21–26):

Но ты, оставив философию или риторику, угодную Платону, и правдивые речи, обратился к новой риторике, выступая против нас с ответным обвинением: обвиняемый в забвении [дружбы], ты осуждаешь меня за отсутствие дружбы; отвечая пред судом, ты преследуешь, вместо того, чтобы оправдываться, и приплетаешь к оправданию обвинение.

---

См.: Vickers 1989, 163–178. Дискуссия возобновляется в византийской литературе XII в. Напр., Михаил Хоният в монодии Евстафию Солунскому отмечает, что Евстафий спас риторику от «платоновой клеветы» (τὴν πλατωνικὴν διαβολήν), грозившей красноречию исключением из числа искусств (Λάμπρος 1879, 292. 8–12). Об этом см. также: Kolovou 2006, 57\*–63\*.

Так, хоть и в шуточной форме, Италик повторяет античный топос о двойственности риторики: одна риторика, близкая к философии, печется о благе людей и улучшает нравы, а другая, не имея отношения к какому-либо знанию, лишь пустословит, обманывает и угождает<sup>12</sup>.

В своих собственных сочинениях Италик тоже стремится к синтезу философии и риторики. Об этом свидетельствует письмо к Григорию Каматиру, где Италик характеризует свой собственный труд, который он отправляет на суд адресата (MI, ep. 12, p. 138.5–12):

[Мое слово] не склоняется лишь к изяществу, многословию и своеобразию, но стремится также к строгости и к философии, но при этом не хмурит брови и не преклоняется пред образами Ксенократа, презирая софистику и гоня прочь ритм, сочетание слов и риторическое изящество. Однако риторика здесь некоторым образом облагораживает свой поток, смешиваясь с [водой] из более чистых ключей, дабы и логофету излить чистого нектара, и в уши неискушенных (ταῖς ἰδιώτισιν ἀχοαῖς) влить подходящий им напиток.

Таким образом, здесь не только формулируется принцип автора – соединить риторику и философию – но и указывается, для какой цели к этому следует стремиться. Италик считает, что он должен придерживаться среднего пути, потому что ему надлежит угодить не только ученому адресату, приготовив ему чистый нектар, но и влить в уши менее образованных, то есть неискушенных в философии людей привычный для них риторический напиток. Расцветивать речь более «примитивными» риторическими украшениями нужно для того, чтобы найти отклик у более широкой аудитории.

Читая речи и письма Италика, мы можем проследить, как принцип смешения риторики и философии реализуется на деле. Так, в энкомии Ирине Дукене автор восхваляет добродетели императрицы и пишет, в частности, следующее (MI, or. 150.10–16):

Дабы примешать к риторике философию и возвышенное истолковать возвышенно, она, начав прежде от ума созерцательного (νοῦ... τοῦ θεωρητικοῦ) и сделавшись умом пронизательнейшим (νοῦς διαβατικώτατος), просияла и умом деятельным (τὸν πρακτικὸν... νοῦν), а скорее, если должно сказать правду, то и все ее чувство, и ум воображающий (ὁ φανταστικὸς νοῦς), и способность составлять мнение (ἡ δοξαστικὴ δύναμις), и вообще все знание – все есть умственное и философское, все стало поистине действительным умом (νοῦς... κατ' ἐνέργειαν).

<sup>12</sup> Об этом топосе см. ниже.

Похвала мудрости и возвышенной природе Ирины выражается с помощью философских терминов, восходящих к учению о душе Аристотеля и, главным образом, Александра Афродисийского<sup>13</sup>. Философские рассуждения призваны подчеркнуть исключительность ума Ирины: согласно Александру Афродисийскому, первым в человеке возникает ум деятельный, а уже потом – созерцательный, а у Ирины, по словам Италика, все наоборот: ум созерцательный предшествует уму деятельному. Разумеется, перед нами не строго философские умозаключения, а изящная литературная игра, позволяющая сделать бывшей василиссе ученый комплимент.

Наиболее показательный пример соединения риторики и философии в сочинениях Италика – одно из писем его ученику и другу Феодору Продрому (MI, ep. 1)<sup>14</sup>. На протяжении большей части этого обширного послания Италик развивает распространенный этикетный мотив мистического единства друзей<sup>15</sup>. Для того, чтобы выразить всю полноту единства и тождественности между ним и Феодором, эпистолограф не ограничивается общими местами эпистолярного жанра – например, сравнением с древними двуликими людьми из мифа, излагаемого Аристофаном в платоновском «Пире»<sup>16</sup> – но находит разнообразные аналогии из сферы астрономии, аристотелевской

<sup>13</sup> Термины *ὁ θεωρητικὸς νοῦς* («созерцательный ум») и *ὁ πρακτικὸς νοῦς* («деятельный ум») вводятся Аристотелем и разрабатываются в трактате «О душе» Александра Афродисийского (напр.: Arist. de An. 415a.11, 433a.16; Bruns 1887, 81.10, 22, 82.16, 87.18–19). Александр же говорит и о «способности составлять мнение» (*ἡ δοξαστικὴ δύναμις*: Bruns 1887, 81.8–9) – у Аристотеля мы встречаем сходный термин *τὸ δοξαστικόν* (Arist. de An. 413b.30). К Александру восходит термин «действительный / актуальный ум» (*νοῦς κατ' ἐνέργειαν*), противопоставляемый им «уму потенциальному» (*ὁ δυνάμει νοῦς*) (Bruns 1887, 82.6, 86.5). Термин «ум воображающий» *ὁ φανταστικὸς νοῦς* до XII в. обнаруживается только у Прокла, в комментарии к «Государству» Платона (Kroll 1901, 107.17), но близкие термины *τὸ φανταστικόν* и *ἡ φανταστικὴ δύναμις* («способность к воображению») употребляются Аристотелем и Александром Афродисийским (Ag. 432a.31, Bruns 1887, 66.9, 69.5). Философским термином не является лишь выражение «проницательнейший ум» (*ὁ διαβατικώτατος νοῦς*), восходящее к Григорию Назианзину (Migne 1857, 1084.22).

<sup>14</sup> Издание письма с подробным комментарием: Browning 1962. Анализу письма специально посвящена статья: Ραραϊοαννου 2007.

<sup>15</sup> Несмотря на то, что автор и адресат письма – это два разных человека, разлученных телесно, они составляют единое целое. Об этом мотиве эпистолярного этикета см.: Karlsson 1962, 57–78; Черноглазов 2022.

<sup>16</sup> MI, p. 59.3 cf. Pl. Smp. 189c–193d. О мифе Аристофана в византийской эпистолографии см.: Karlsson 1962, 62–67.

логики, неоплатонической философии и христианского богословия (MI, p. 59.5–62.15). Может быть, два друга – как одна и та же звезда, становящаяся то восточной, то западной? Или они относятся друг к другу, как определение и определяемое? Или Продром и Италик – как полионимы, то есть разные имена, обозначающие одну и ту же вещь? Или «единица» в них «удивительным образом сдваивается, а двойца отождествляется», подобно тому, что можно наблюдать в Святой Троице? Все эти аналогии анализируются, так что некоторые признаются приемлемыми, а иные отвергаются. Прочитируем отрывок из этого «научно-философского» изыскания (MI, p. 61.9–19):

Согласно философам, существует нечто такое, что одновременно и пребывает в другом, и происходит, и возвращается: оно не только пребывает, чтобы не быть одним, и не только происходит и возвращается, чтобы не быть двумя, и, таким образом, есть и одно и два – вопросы об этом тайную философию. Так же дело обстоит и с нами: мы и пребываем друг в друге, словно сливаясь, и происходим друг от друга, более в отношении имен, чем дел. Когда я здесь, в городе Филиппа, облачаюсь в подир и эпомиду и совершаю таинственные службы, мне кажется, что я Продром, что живет в приморском храме Апостола, или ты, Продром – Италик, что облачен здесь в священные одежды.

Под «тайной философией», конечно, подразумевается учение неоплатоников о пребывании, исхождении и возвращении – в тексте Италика нетрудно обнаружить прямые лексические параллели с сочинениями Прокла<sup>17</sup>. Иными словами, эпистолограф предполагает, что сам он – «эманация» Продрома, а Продром – «эманация» Италика, и потому они одновременно и одно, и два. Так философское учение становится элементом эпистолярно-риторической игры.

Данный прием, регулярно используемый Италиком, можно соотнести со словами Михаила Пселла в его «Хронографии», где он излагает собственный опыт синтеза философии и риторики. Рассказывая о своем образовании и начале придворной карьеры, писатель отмечает, в частности, следующее (Renauld 1926–1928, VI. 41. 17–23):

---

<sup>17</sup> MI, p. 61. 9–11: "Ἔστι τι τοιοῦτον ἐν φιλοσόφοις ὃ καὶ μένει ἐν τῷ ἑτέρῳ καὶ πρόεισι καὶ ἐπιστρέφει κατὰ ταῦτόν 'Согласно философам, существует нечто такое, что одновременно и пребывает в другом, и происходит, и возвращается' cfr. Saffrey, Westerink 1974, 41.20: Πάντα γὰρ καὶ μένει καὶ πρόεισιν καὶ ἐπιστρέφεται πρὸς τὸ ἓν 'Ведь все и пребывает, и происходит, и возвращается к единому'. См. также: Dodds 1963, 35. 1–2; Kroll 1901, 69. 10–14 etc.

Поэтому-то многие мне уже не раз и ставили в упрек, что я, сочиняя ораторскую речь, случается, не без изящества ввожу в нее какой-нибудь научный довод и, наоборот, излагая философское положение, расцвечиваю его риторическими прелестями, чтобы ум читающего не растерялся от величия мысли и не утерять нить философского рассуждения<sup>18</sup>.

Первым из двух этих методов – то есть введением в сугубо риторическое сочинение «научных доводов», содержащих специальную философскую или, например, астрономическую терминологию – и пользуется Михаил Италик, называя это смешением философии и красноречия.

Итак, если исключить синкрисис риторики и философии (ΜΙ, ер. 13), складывается достаточно ясная картина. Позиция Италика представляется вполне последовательной: философия, понимаемая в широком смысле – т.е. включающая как богословие, так и изучение античных философских доктрин и даже математики – конечно, превышает риторику, но и риторика – отнюдь не сноровка и не угодничество, а искусство, обладающее большой ценностью, и идеал образованного человека – соединить философию и риторику, смешать их воедино, следовать некоему среднему пути между «сухим» научно-философским текстом и «легкомысленным» риторическим пустословием. Такая позиция вполне согласуется с мнением других византийских интеллектуалов XI и XII вв. Тезис о смешении двух дисциплин особенно настойчиво повторяется Михаилом Пселлом. Вот лишь один пример из его письма, адресованного Никифору, племяннику патриарха Михаила Кирулария (Ραφαίλοισι 2019, ер. 134. 46–51):

Я же не знаю, кто я – то ли философ, то ли что-то иное, возможно, некое существо сложнее Тифона. Занимаюсь же я не всенародной (πάδημον) риторикой, театральной и невоздержанной (я никогда не выдал бы ей тайны философии), но не показной (οἰκουρόν) и умеренной, которая, восприняв от ума какую-либо [мысль], облекает ее, так сказать, в благопристойный словесный убор.

Здесь же проявляется и другая идея, которую мы встречали у Италика – противопоставление двух видов риторики, театральной и сдержанной. Этот мотив восходит к Платону, а позже, в несколько ином ключе, развивается Дионисием Галикарнасским<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Перевод Я. Н. Любарского (Любарский, Черноглазов, Абдрахманова 2003)

<sup>19</sup> По словам Сократа в диалоге «Горгий», есть два красноречия, одно из которых есть «угодничество» и «заискивание перед народом», а другое – «прекрасное попечение о душах сограждан», но такого красноречия никто «никогда не видел» (Р).

Идея синтеза риторики и философии, в которую включается и богословие, проявляется и у византийских авторов XII в. Например, Евфимий Малаки в эпитафии Николаю Агиофеодориту вспоминает, сколь ученым мужем был покойный, и пишет, в том числе, следующее (Paradopoulos-Kerameus 1913, 7.1–9):

Сколь велика красота слов и сколь много знаков премудрости! Здесь и риторика, совершенствуемая до крайности и возводящая на софистический престол, и философия, Платоны и Аристотели! Здесь и природа исследуется, и небо изучается, а затем и наши, божественные [предметы], чрез которые текущий оттуда соленый поток преобразуется в сладостный и годный для питья. Я восхвалял тебя с риторами и восхищался тобой с философами – ведь ты и с философами созерцал, и с риторами праздновал, с убеждением силлогизмами соединял убедительность риторики и в речах был необорим.

С точки зрения Феодора Продрома, воплощением единства философии и риторики был сам Платон. Памфлет Продрома «Платонолюб, или Кожевник» открывается восторженной похвалой античному философу, из которой следует, что древний философ не только достиг совершенства в обеих дисциплинах (равно как и во всех остальных), но и смешал их в единое целое (Podestà 1947, 4. 1–8):

Ты прекрасен и премудр! Ты – один из самых искусных и опытных в искусстве всякой Музы и во всяком виде премудрости. Ты пишешь законы, населяешь города, занимаешься этикой, физикой и богословием, и все это – наилучшим образом: для предающихся музыке ты Муза и самый гармоничный звук, для занимающихся арифметикой – первая единица, для астрономов – солнце, для геометров – первая линия, и вообще, для сведущих в каждой науке ты прекраснейшее, что в ней есть. У Платона – стихи, у Платона – диалоги, у Платона – и по отдельности вся риторика и вся философия, и вместе философская риторика (ἡ φιλόσοφος... ῥητορικὴ) и риторическая философия (ἡ ῥήτωρ φιλοσοφία).

---

Grig. 503a). Дионисий Галикарнасский, как мы уже отмечали, тоже выделяет две риторики: одна из них – «древняя и философская», а другая – «бесстыдная», «театральная», «не причастная ни философии, ни какому-либо благородному воспитанию» и склонная «обманывать народ», пользуясь его невежеством (Rademacher, Usener 1899, 1.1–22). Михаил Пселл в процитированном письме повторяет выражения Дионисия, а Италик апеллирует к Платону, упоминая об «угодной Платону риторике».

Череду подобных примеров можно было бы продолжить<sup>20</sup>. Однако вернемся к небольшому тексту, который мы назвали синкрисисом философии и риторики (MI, ep. 13), и в котором Италик доказывает превосходство риторики. Это сочинение совершенно необычно в контексте как позднеантичной, так и византийской традиции.

Во-первых, неожиданно звучит псогос философии, которую Италик называет бесполезной, ненужной людям и раздающей ложные обещания. В какой-то мере эти суждения восходят к комедии Аристофана «Облака», где Сократ и его ученики тоже смотрят в небо, изучают то, что под землей, и тщательно исследуют мелочи, в практическом плане ненужные – например, каким органом питается комар или на сколько блошиных ног прыгает блоха (Ar. Nu. 143–168). Кроме того, суждения Италика о философии в чем-то напоминают речь Калликла из платоновского диалога «Горгий», где он утверждает, что философ «не сведущ в законах своего города», да и вообще «в человеческих нравах», что он «держится вдали от середины города, его площадей и собраний» и «прозябает до конца жизни в неизвестности, шепчась по углам с тремя или четырьмя мальчишками» (Pl. Grg. 484c–485e<sup>21</sup>)<sup>22</sup>. От византийца же в высшей степени странно услышать слова о бесполезности философии, о том, что она занимается неведомыми и ненужными людям предметами, учитывая, что философия в Византии включала в себя богословие, которое никак не могло быть расценено как бесполезное и не ведущее ко благу.

Во-вторых, необычна сама идея поставить риторику выше философии: задачей античных ораторов было не возвысить риторику над философией, но поднять ее до уровня философии (отсюда понятие «философствующей риторики» у Дионисия Галикарнасского и Филострата) или защитить ее от обвинений Платона и показать, насколько она полезна для общества – но значимость философии при этом под сомнение не ставилась. В качестве

---

<sup>20</sup> Напр., Михаил Хониат восхищается тем, что патриарх Михаил III «философствовал риторически» и «ораторствовал философски» (ῥητορικῶς φιλοσοφεῖν καὶ ῥητορεύειν ἐμφιλοσόφως – Λάμπρος 1879, от. 3, р. 80.7); Никифор Васибеки пишет об Алексее Аристине, что его «язык риторика заострила, а философия сделала возвышенным» (Garzya 1984, от. VI, п. 18–21).

<sup>21</sup> Перевод С.П. Маркиша (Лосев и др. 1990).

<sup>22</sup> Параллель с речью Калликла еще заметнее в письме Михаила Италика к Ирине Дукене (MI, ep. 5, см. выше), где та же уничижительная характеристика философии приписывается неким оппонентам: «те, кто подходят к философии невежественно», как и Калликл, «считают ее достойной угла» – употребляется то же самое слово γωνία.

отдаленной параллели к словам Италика можно указать лишь речь Элия Аристиды «Платону, в защиту четырех», где автор выражает мнение, что риторика и диалектика не отделены одна от другой, но «диалектика есть некая часть риторики», т.е., подчинена ей (Dindorf 1829, 268.20–269.2)<sup>23</sup>.

Показательно также, насколько синкрисис Италика противоречит позиции его ближайшего предшественника, Михаила Пселла. В своем трактате о том, что есть философия, Пселл утверждает, что философия объемлет все науки. Среди этих наук одни лучше и ближе к умопостигаемому, а другие хуже, слабее, ибо дальше от ума и ближе к земле и материи. Среди слабых наук называются законодательство, правосудие и риторика. При этом в чем-то риторика превосходит законодательство и правосудие, а в чем-то им уступает. Пселл рассуждает так (Duffy 1992, op. 2. 80–95):

Риторика сама себе полагает закон и не нуждается в руке правосудия, а те, [законодательство и правосудие], нуждаются в ее силах... Но, в то же время, [риторика] им и уступает. Ведь она ведает лишь словами, а пользы в дела не привносит, а из двух остальных [наук] одна полагает законы, а другая их благоразумно направляет, исправляя жизнь погрешившего и упорядочивая нравы многих людей. Однако [все три] суть наименее почтенные части философии, поскольку они не могут достичь ее божественной силы и противостоят ей – ведь [философия] стремится уподобить человека Богу, а те вынуждают заниматься делами и, пребывая по природе где-то внизу, ошибаются в том, что стоит над ними – ведь никто из философов не счел достойным заняться этими [науками] – и потому в них много заблуждений и невежества.

Стало быть, с точки зрения Пселла, именно риторика, «не привносит пользы в дела», часто ошибается и впадает в заблуждения; риторика не выше философии, а, напротив, подчинена ей и среди прочих наук занимает одно из последних мест. Итак, синкрисис Италика не согласуется с предшествующей традицией и противоречит высказываниям самого же Италика, содержащихся в других его сочинениях. Наиболее вероятно, это объясняется тем, что синкрисис не выражает позиции автора. Перед нами, скорее всего, риторическое упражнение, цель которого – силой красноречия доказать некий тезис, который очевидным образом противоречит действительности. В определенной мере этот текст может быть близок тем энкомиям, в которых пред-

---

<sup>23</sup> Анализ «платоновских» речей Элия Аристиды см. в статье: Тгарр 2020.

метом преувеличенно-гротескных похвал становилось что-нибудь ничтожное, некрасивое, вредное – напр., лысина, блоха или клоп<sup>24</sup>. Те утверждения, что риторика «знает будущее, как Бог», а философия занимается вещами, которые людям «вовсе ни к чему», для византийца звучали так же парадоксально, как то, что «если кто-нибудь мудр, то он и лыс» (Aujoulat, Lamoureux 2004, 6.2), или то, что «вошь господствует над нами, как мы господствуем над другими животными» (Littlewood 1985, ог. 28. 113). Италик, преподаватель философии, поклонник Платона и знаток Прокла, вряд ли думал, что философия – это бесполезное занятие, присущее душе, отрешенной от мира. Его целью было как можно прочнее соединить риторику и философию и смешать их в единое целое. Мы можем видеть, как он облагораживает риторику философскими терминами и рассуждениями. Как ему удавалось, напротив, «изукрасить» риторикой философию, остается неизвестным – увы, ни одного собственно философского трактата Михаила Италика до нас не дошло.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Лосев, А.Ф., Асмус, В.Ф., Тахо-Годи, А.А., ред. (1990) *Платон. Собрание сочинений в четырёх томах*. Т. 1. Москва: Мысль.
- Любарский Я.Н., Черноглазов Д.А., Абдрахманова Д.Р., пер. (2003) *Михаил Пселл. Хронография. Краткая история*. С.-Петербург: Алетейя.
- Черноглазов Д.А. (2022) “Максим Исповедник как эпистолограф: жанровый этикет в письмах византийского богослова VII в.”, *Античная древность и средние века* 50: 205–223.
- Agapitos, P. A. (1989) “Michael Italikos: Klage an den Tod seines Rebhuhns”. *Byzantinische Zeitschrift* 82, 59–68.
- Aujoulat, N., Lamoureux, J., edd. (2004) “Synesius. Calviti encomium”, in *Synésios de Cyrène*, Tome IV: Opuscles I. Paris: Les Belles Lettres, 48–90.
- Aujoulat, N., Lamoureux, J., edd. (2004a) “Synesius. Dion”, in *Synésios de Cyrène*, Tome IV: Opuscles I. Paris: Les Belles Lettres, 140–185.
- Behr, C.A. (1968), “Citations of Porphyry’s Against Aristides preserved in Olympiodorus”, *The American Journal of Philology* 89(2): 186–99.
- Browning, R. (1962) “Unpublished correspondence between Michael Italicus, Archbishop of Philippopolis and Theodore Prodromos”, *Byzantinobulgarica* 1: 279–297.
- Bruns, I., ed. (1887) *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*. Berlin: Reimer.
- Criscuolo, U. (1975–1976) “Un opuscolo inedito di Manuele Karanteno o Saranteno”, *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 42: 218–221.
- Dindorf, W., ed. (1829) *Aristides*, Vol. 2. Leipzig: Reimer.

<sup>24</sup> О таких шуточных энкомиях, многие из которых относились к школьной традиции, см.: Hunger 1978, 131–132.

- Dodds, E.R. (1959) *Plato: Gorgias. A revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Dodds, E.R., ed. (1963) *Proclus, The elements of theology*. Oxford: Clarendon Press.
- Duffy, J. M., ed. (1992) *Michaelis Pselli philosophica minora*. Leipzig: Teubner.
- Duffy, J. (1995) "Reactions of Two Byzantine intellectuals to the Theory and Practice of Magic: Michael Psellos and Michael Italikos", in H. Maguire, ed. *Byzantine Magic*. Washington, DC, 83–97.
- F. Kolovou, F., ed. (2006) *Die Briefe des Eustathios von Thessalonike*. München-Leipzig: K.G. Saur.
- Garzya, A., ed. (1984) *Nicephori Basilacae orationes et epistolae*. Leipzig: Teubner.
- Gautier, P., ed. (1972) *Michel Italikos. Lettres et Discours*. Paris: Institut Français d'Études Byzantines.
- Hunger, H. (1978) *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. Bd. 1. München: Beck.
- Karlsson, G. (1962) *Idéologie et cérémonial dans l'épistolographie byzantine*, Uppsala: Almqvist & Wiksells.
- Kayser, C.L. ed. (1871) "Flavii Philostrati Vitae sophistarum", in *Flavii Philostrati opera*, vol. 2, Leipzig: Teubner, 1–127.
- Kennedy, G.A. (1980) *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, London: Croom Helm.
- Kroll, W., ed. (1901) *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*. Vol. 2. Leipzig: Teubner.
- Λάμπρος, Σ.Π., ed. (1879) *Μιχαήλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα*. Τ. 1. Ἀθήναι.
- Littlewood, A.R., ed. (1985) *Michaelis Pselli oratoria minora*. Leipzig: Teubner.
- Magdalino, P. (1993) *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Migne, J.-P., ed. (1857) *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*. Vol. 35, Paris: Migne.
- Μανάφης, Κ. (1972–1973) "Φιλολογικαὶ παρατηρήσεις εἰς τὸ ἔργον τοῦ Μιχαήλ Ἰταλικοῦ", *Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 39–40: 464–475.
- Papadopoulos-Kerameus A., ed. (1913) "Euthymius Malaces. Epitaphius in Nicolaum Hagiotheodoritam metropolitam", in *Noctes Petropolitanae*. St. Petersburg, 154–162.
- Papaioannou, S. (2007) "Language Games, Not the Soul's Beliefs: Michael Italikos to Theodoros Prodromos, on Friendship and Writing", in M. Hinterberger & E. Schiffer (eds.), *Byzantinische Sprachkunst: Studien zur byzantinischen Literatur gewidmet Wolfram Hörandner zum 65. Geburtstag*. Berlin, Boston: De Gruyter, 218–233.
- Papaioannou, S. (2012), "Rhetoric and the Philosopher in Byzantium," in K. Ierodiakonou & B. Bydén (eds.) *Essays in Byzantine Philosophy*, Athens: The Norwegian Institute at Athens, 171–197.
- Papaioannou, S., ed. (2019) *Michael Psellus, Epistulae*. Berlin / Boston: De Gruyter.
- Podestà, G. (1947) "Le satire lucianesche di Teodoro Prodromo", *Aevum* 21, 4–21.
- Radermacher, L., Usener, H., edd. (1899) "Dionysius Halicarnaseus, De antiquis oratoribus", in *Dionysii Halicarnasei quae exstant*. Vol. 5. Leipzig: Teubner. P. 3–7.

- Renauld, É., ed. (1926–1928) *Michel Psellos. Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976–1077)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Saffrey, H.D., Westerink, L.G., edd. (1974) *Proclus. Théologie platonicienne*. Vol. 2. Paris: Les Belles Lettres.
- Trapp, M. (2020) “With All Due Respect to Plato: The Platonic Orations of Aelius Aristides”, *Transactions of the American Philological Association* 150(1): 85–113.
- Vickers, B. (1989) *In Defence of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
- von Arnim, J., ed. (1896) *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, Vol. 2, Berlin: Weidmann.

*References in Russian*

- Chernoglazov, D.A. (2022) “Maximos the Confessor as a Letter Writer: Genre Etiquette in the Letters of the Seventh-century Byzantine Theologian”, *Antichnaya drevnost' i srednie veka* 50: 205–223 (in Russian).
- Ljubarskij, Ja.N., Chernoglazov, D.A., Abdrahmanova, D.R., transl. (2003) *Michael Psellos. Chronography. Short History*. SPb: Aletejja (in Russian).
- Losev, A.F., Asmus, V.F., Taho-Godi, A.A., ed. (1990) *Plato. Works in four volumes*. T. 1. Moscow: Mysl' (in Russian).

# МАТЕРИЯ – ΔΥΝΑΜΙΣ ИЛИ ФАНТАСΜΑ? ПОНЯТИЕ МАТЕРИИ В ФИЛОСОФИИ МИХАИЛА ПСЕЛЛА И ИОАННА ИТАЛА

М. Н. ВАРЛАМОВА

Социологический институт Федерального научно-исследовательского  
социологического центра РАН (Санкт-Петербург)

boat.mary@gmail.com

---

MARIA VARLAMOVA

Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of  
the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

WHAT IS MATTER, IS IT δύναμις OR φάντασμα?

THE CONCEPT OF MATTER IN THE PHILOSOPHY OF MICHAEL PSELLOS AND JOHN ITALOS

ABSTRACT. In this article, I discuss the concept of matter - both the first matter and the physical matter of the world, that is, elements - in Byzantine philosophy of the 11th century, namely, in the works of Michael Psellos and John Italos. In particular, I am interested in how the concept of matter is interpreted in connection with the idea of Creation and the finiteness of the world. I trace the connection between the philosophy of the 11th century and the late ancient discussions about matter. I focus on Philoponus' arguments against the eternity of the world and his definition of matter as a three-dimensional extension as well as on the Simplicius' analysis of matter as a principle of corporality. However, it is important for me to show not only the dependence of the Byzantine philosophers on Philoponus and Simplicius, but also their autonomy in defining philosophical terms. The intellectual horizon of Michael Psellos' and John Italos' thought, which influences the approach of these philosophers to the discussion of physical concepts, differs from the horizon of late ancient philosophy.

KEYWORDS: the prime matter, cosmos, creation of the world, Byzantine philosophy, Michael Psellos, John Italos, John Philoponus.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (The study was funded by the Russian Science Foundation), проект № 23-18-00251, <https://rscf.ru/project/23-18-00251/>

---

*Введение. Филопон и его аргументы о тварности материи*

Иоанн Филопон, позднеантичный философ, ученик Аммония и христианин, написал три полемических трактата, в которых он опровергал общий для античной перипатетической и неоплатонической философии тезис о том, что мир вечен, и настаивал на том, что мир, как сказано в Писании, сотворен из ничто по воле Господа и будет уничтожен. До нас дошли два полемических трактата: «О вечности мира против Прокла», текст которого сохранился, и «О вечности мира против Аристотеля», который известен нам в пересказе Симпликия и арабских источников. Часть аргументов Филопона посвящена понятию первой материи и представлению об элементах как подлежащей материи всех физических тел. В XI книге «О вечности мира против Прокла» Филопон рассматривает вопрос о материи. Согласно Платону и Аристотелю, весь физический мир, то есть как небесные вещи, так и вещи под небом, сложены из двух начал: материи и формы. Форма – это начало определенности, форма вещи есть ее сущность и именно благодаря форме она, во-первых, существует как единое и это-вот нечто, во-вторых, имеет определенный размер и свойства. Материя же – это начало неопределенности, нечто, абсолютно лишённое формы, вида и каких-либо качеств, и потому способное воспринимать любую форму<sup>1</sup>. Позже, в неоплатонической философии, материю рассматривали как начало телесности или трехмерного объема: сама по себе материя бестелесна, однако формы в материи, то есть физические тела,

---

<sup>1</sup> Такое понимание первой материи основывается на интерпретации платоновского «Тимея» и трактатов Аристотеля «Метафизика», «Физика», «О возникновении и уничтожении». Аристотелевская материальная причина интерпретировалась неоплатониками как эквивалент воспринимающего начала в «Тимее», см. *Phys.* 189b30-191b28, *Met.* 1029a10; *Phys.* 192a5-6, 193a27-30; *De Gen. et Corr.* 335a32, 329a34-35; de Naas 1997, xi. Следует различать материю как подлежащее формы физической вещи и первую материю как первое подлежащее: когда мы говорим, что дерево – материя стола или мясо и кости – материя животного, мы не имеем в виду первую материю. Материя физического тела сложена из четырех элементов (*Arist. De Gen. et Corr.* 329a24-31) и в рамках физической реальности именно элементы в своей совокупности представляют из себя первое подлежащее всякого возникновения. Однако четыре элемента тоже состоят из формы, которая определяет их природу и свойства, и материи, которая подлечит этой форме. И вот эта материя, подлежащая форме элементов – и есть первая материя, начало возникающих и уничтожающихся вещей, которое, будучи лишённым формы, само не может возникнуть и уничтожиться, а потому является гарантией непрерывности возникновения.

обладают трехмерным объемом не по форме, но по материи<sup>2</sup>. Тем не менее сама по себе материя не существует как нечто и не имеет собственного логоса, поэтому не может быть познана как таковая, но, в силу своей способности к восприятию форм, она определяется как чистая потенциальность и первое подлежащее всех вещей, а значит, все физические вещи и мир в целом возникают из материи<sup>3</sup>. Такое определение материи – как начала, которое лишено логоса, и первого подлежащего всякого возникновения – входит в противоречие с тезисом о сотворении мира из ничто. Если Бог творит мир согласно логосу из ничто, то все сотворенные вещи обладают собственным логосом, тогда как материя, будучи лишенной какого бы то ни было логоса и определения, не может быть сотворенной: она по определению есть «то, из чего» нечто творится и возникает, но не «то, что» – то есть сопричина, но не объект возникновения. Итак, для того чтобы доказать необходимость творения мира из ничто, Филопону нужно доказать, что Бог сотворил и материю<sup>4</sup>, а для этого он доказывает абсурдность понятия первой материи как только лишь причины, не имеющей собственного логоса<sup>5</sup>, и предлагает в качестве первого подлежащего возникновения нечто, имеющее собственный логос – трехмерную протяженность. А именно, согласно Филопону, первая материя

---

<sup>2</sup> О материи как начале, которое дает телам трехмерный объем, пишут Плотин (*Enn.* II, 4.11.1-13), Порфирий (*Simpl. In Cat.* 48,11-23, ср. Wolff 1971, 115), Александр Афродисийский (*Simpl. De Cael.* 134,10; 576,8; 599,5) и Симпликий (*Simpl. In Phys.* 623,18-20, см. также Sorabji 1988, 18-20), однако античные философы рассматривали трехмерный объем как первую форму, которая соединяется с первой материей, которую считали первым подлежащим всех форм.

<sup>3</sup> О материи как стремлении и возможности свойств Аристотель говорит и в «Физике», и в «О возникновении и уничтожении», см. *Phys.* 192a18-20; 193a28-30; *De Gen. et Corr.* 329a32-35. Но в целом материя, даже будучи определена как стремление, начало и возможность, не имеет собственной формы и потому не может быть познана, – Сорабжи, описывая эту проблему, называет материю «то, не знаю что» (Sorabji 2010, 58). Это определение кажется мне подходящим в нашем контексте – «то, не знаю что» не может быть объектом творения, поэтому Филопон отрицает первую материю и указывает, что первое подлежащее есть не «то, не знаю что», но нечто – трехмерная протяженность.

<sup>4</sup> См. также Wolff 1971, 133-134.

<sup>5</sup> Аргументы Филопона против бесформенной материи см.: *Philop. Contr. Pr.* 405-445. Трехмерность есть сущность, а не акциденция: *Philop. Contr. Pr.* 425,1-24; ничто из существующего, в том числе материя, не может быть без формы и логоса: *Ibid.*, 427,9-428,1; трехмерность и есть первое подлежащее или первая материя *Ibid.*, 428,1-5; 428,18-25, также: 405,12; 414,20; 426,22; 435,20; 442,19-20. См. также анализ филоповского понятия материи: de Haas, 1997; Sorabji 1988, 23-30, Wolff 1971, 120-137.

является фантазмом и пустым именем (*κενὸν ὄνομα*, Philop. *Contr. Pr.* 427,21)<sup>6</sup>, тогда как первым подлежащим всякого возникновения является не нечто бесформенное и бестелесное, но тело, лишенное границ и свойств – телесность или трехмерная протяженность как таковая. Тело как таковое, как и первая материя античных философов, не существует само по себе, но является лишь подлежащим актуальной формы, то есть существует только как подлежащее, которое само по себе не имеет размера, фигуры и свойств, тем не менее, оно обладает собственным логосом – логосом трехмерности, так как трехмерность является сущностью этого подлежащего. Материя лишена каких-либо свойств, и поэтому может воспринимать любые формы, однако, поскольку все формы, воспринимаемые материей, существуют как трехмерные тела, Филопон предлагает рассматривать трехмерность не как свойство

---

<sup>6</sup> Филопон не первый называет материю «фантазмом» – поскольку первая материя лишена какой-либо формы, познание первой материи является эпистемологической проблемой. Симпликий указывает, что первая материя может быть познана только по аналогии (*κατὰ ἀναλογίαν*) или через незаконное умозаключение (*νόθῳ λογισμῶ ληπτήν*), см. *Simpl. Ih Phys.* 226,5-6, 229,2-4. Плотин, рассматривая материю, отличает ее от объема и протяженности и указывает, что материя, хотя не имеет объема сама по себе, но может пониматься как некоторый объем и протяженность. Такой объем как способ понимать материю Плотин называет пустым (*κενὸς ὄγκος*), этот объем отличается от объема тела. Пустой объем – это объем без логоса, а представление о таком объеме он называет фантазмом (*φάντασμα δὲ ὄγκου*): рассуждая о материи, мы представляем себе телесный объем, поскольку материя есть начало телесности, тогда как материя сама по себе такого объема не имеет. Объем сам по себе есть не материя, но форма и свойство, и потому первая материя не может быть объемом, но объемом обладает материальное тело, ограниченное величиной (Plot. *Enn.* II.4.11, 14-43). Корриган считает, что Плотин идентифицирует материю с пустотой, имея в виду ту пустоту и неопределенность, в которую погружается душа, когда пытается составить представление о материи (Corrigan, 1995, 59). Ср. Long, 2016, 52. И Плотин, и Симпликий, рассматривая проблему познания материи, не отказывались от первой материи как подлежащего возникновения, поскольку первая материя обозначается не только как нечто, лишенное формы, но и как начало физических вещей, а также как чистая возможность и стремление. Филопон же предлагает считать, что то, что возможно познать только незаконным умозаключением, не существует вовсе, но есть лишь фантазия нашего ума, – не пустой объем, но пустое имя, не отсылающее к какой-либо реальности. Филопон не отрицает необходимости материи как начала вещи и подлежащего форм, но настаивает на том, что первым началом всего, в том числе самой материи и формы, является Творец, который творит материю вместе с миром.

оформленного тела, но как свойство самой материи<sup>7</sup>. Итак, материя обладает собственным логосом и потому есть нечто определенное и может быть объектом творения, а первая материя как бесформенное начало есть пустое имя и не существует никоим образом.

В трактате «О вечности мира против Аристотеля» Филопон рассматривает еще один вопрос, который касается материи всех вещей в мире – вопрос о существовании эфира. Аристотель утверждал, что материя поднебесных вещей фундаментально отличается от материи неба: поднебесные вещи сложены из смеси четырех элементов, небо же сложено из пятого элемента – эфира. Эфир представляет собой отдельный тип материи, он не изменяется в какой-либо другой элемент и не может быть уничтожен, поэтому небо, сложенное из эфира, существует вечно. Для Филопона важно доказать однородность материи во всем мире, для этого он настаивает на том, что небесные тела сложены не из эфира, а из огня, который, находясь на своем природном месте, вверху, обладает круговым движением по природе (*Simpl. In de Cael.* 28.7–11; 34.34–35.17; 21.33–22.17; см. также Falcon 2012, 107). Именно однородность материи всего космоса в целом позволяет Филопону предлагать трехмерность в качестве первого подлежащего всякой материальной вещи.

Полемические трактаты Филопона прямо и косвенно повлияли на последующую христианскую и арабскую философию<sup>8</sup>: как сами аргументы Филопона, так и вопрос о вечности мира дискутировался в арабской философии, в западной схоластике и в Византии. Исследователи отмечают большое влияние Филопона на византийскую философию, в особенности – на дискуссии в рамках физики<sup>9</sup>. В данной статье я рассмотрю представление о материи в философии Михаила Пселла и его ученика Иоанна Итала, а также ту роль, которую Итал отводит аргументу о материи в его разборе вопроса о вечности мира.

---

<sup>7</sup> Филопон здесь держится в русле позднеантичных дискуссий: и Плотин, и Симпликий называют материю началом телесности, указывая, что трехмерная протяженность есть первый уровень физического бытия, и утверждают, что первая материя познается по аналогии с этой телесностью (*Simpl. In Phys.* 227, 23–229, 10; 229, 11–230, 14). Филопон указывает на телесность как таковую как на подлежащее всех вещей, необходимое и достаточное для непрерывности возникновения (*Philop. Contra Pr.* 429, 10–17).

<sup>8</sup> Sorabji 1983, 202; Donaue 1981, 188–9; Sorabji 2010, 61–62.

<sup>9</sup> См. Byden 2011, 860–861. Отмечается также рецепция полемических трактатов Филопона о вечности мира в византийской космологии, см. Byden 2011, 859, 861.

*Μιχαήλ Πσελλ ο материи*

Вопрос о материи не был предметом специального интереса для Михаила Пселла<sup>10</sup>. Он пишет о ней кратко и обрывочно, по большей части соглашается с тем определением, которое было дано материи в античной философии, кроме того, под влиянием Плотина и Прокла, он рассуждает о материи как о злом и беспорядочном начале, которое противостоит благу и порядку<sup>11</sup>.

Рассуждая о началах, Пселл утверждает необходимость следующих принципов: Бога как первой причины, формы и материи, а также элементов как начал сложных вещей: “Ἄρχῃ τῶν ὄντων πρώτη μὲν καὶ ὑπεράρχιος ὁ θεός, μετὰ δέ

---

<sup>10</sup> В данной статье мы рассматриваем вопросы, которые относятся к физике или натуральной философии. Следует отметить, что большинство византийских философов рассматривали логику и физику лишь как первые ступени на пути философского познания – то есть как необходимое введение в философию, поэтому обсуждение физических проблем и понятий было значимым лишь в общем контексте – либо в контексте обучения, либо в контексте обсуждения общих метафизических или морально-этических вопросов. Поэтому большая часть византийских натурфилософских текстов, дошедших до нас, можно отнести к учебным текстам. См. Gutas, Siniosoglou 2017, 284–287. О месте физики в византийской философии см. Trizio 2012, 80–81; Katsiamproura 2007, 663–665; Trizio 2017, 389–400. Также Мариев и Марчетто полагают, что в исследовании философии Михаила Пселла следует учитывать то, что он не выстраивает систематического учения, но высказывается по различным интересующим его проблемам и вопросам, и для реконструкции его мысли необходимо изучать не только сами высказывания, но и их контекст (Mariev, Marchetto 2017, 49). Можно также обратить внимание на высказывания самого Пселла об учебном характере его произведений, например, здесь: Duffy 1992, op. 7, 117–123.

<sup>11</sup> Разбирая учение Пселла о материи, мы выпускаем из рассмотрения один значимый для византийской физики текст – комментарий на «Физику» Аристотеля, авторство которого поставлено под вопрос. Линос Бенакис считает, что автором этого комментария является Михаил Пселл (Benakis 2008, 5\*–10\*), тогда как Пантелис Голицис доказывает, что этот текст написан более поздним византийским мыслителем и комментатором – Георгием Пахимером (Golitsis 2007, см. также: Golitsis 2012, 110), и многие современные исследователи соглашаются с последним. Автор этого комментария подробно разбирает материю как начало и дискутирует соотношение материи и формы, а также материи и лишенности, однако как скрупулезность автора в этом вопросе, так и его интерпретация в целом скорее противоречит тем многочисленным утверждениям, которые мы можем найти в основных произведениях Пселла, и еще более противоречит аргументам его ученика, Иоанна Итала. Разбор учения Пселла о материи можно найти здесь: Joannou, 1956a. Автор этой книги ссылается в том числе на манускрипты, которые не были нам доступны при написании этой статьи.

θεόν πολλὰ ἀρχαὶ τῶν φυσικῶν πραγμάτων εἰσὶ. Καὶ τῶν μὲν στοιχείων ἀρχαὶ ἡ ὕλη καὶ τὸ εἶδος, ὡς εἴρηται; Τῶν δὲ συνθέτων σωμάτων αὐτὰ τὰ ἀπλὰ στοιχεῖα” (Psellos *OD* 83; 60, 2-4). Причем в тварном мире первыми причинами являются форма и материя, и Пселл указывает, что этим началам ничего не предшествует, однако в порядке творения форма и материя подчинены Богу<sup>12</sup> (*OD* 82, 83).

Однако, помимо Бога, формы и материи есть еще одно начало, которому подлежат и сложные тела, и элементы – это природа. Природу Пселл определяет как силу, которая находится в телах и как начало их движения и покоя (ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἡρεμίας). Причем природа находится в телах не сама по себе – она вложена в тела Богом и является непосредственной причиной движения тел: «Все тела... получают от Бога движение и покой, но непосредственно движимы природой» (Psellos, *OD* 57; 40, 5-6)<sup>13</sup>. Природа как движущая сила отличается от других двигателей: от Бога, разума и души, но она рассматривается не как двигатель, который действует сам по себе, но как инструмент Бога<sup>14</sup>. (*OD* 57) Понимание природы как силы или причины движения физических тел, вложенной в мир при Творении, включает античное понятие природы в рамки христианской доктрины: если мир сотворен из ничто, то и природа как начало физического мира имеет источник и предел существования.

Существенной характеристикой материальных вещей является то, что они подвижны и конечны, то есть подвержены возникновению и уничтоже-

---

<sup>12</sup> Вальтер считает, что определяя материю как принцип, который действует совместно с Творцом, хотя и подчинен ему, Пселл «рассматривает ее не как результат творения, то есть не как нечто сотворенное, но как часть творения». См. Walter 2017, 66, также см. анализ понятия материи у Пселла в целом на с. 64–67.

<sup>13</sup> “Πάντα γὰρ τὰ σώματα... εἰ καὶ ὑπὸ θεοῦ καὶ τὴν κίνησιν καὶ τὴν ἡσυχίαν ἔχει, ἀλλὰ προσεχῶς, ὑπὸ φύσεως κινεῖται”.

<sup>14</sup> О таком определении формы и природы у Пселла см. также: Mussini 1990, 30-31; Kargiev 2005, 209-210. Здесь мы можем отметить влияние Филопона: в «О возникновении мира» он говорит о запечатленной движущей силе (ἡ ἐνδοθεῖσα κινητικὴ δύναμις), которую Бог вкладывает в мир при творении. Эта сила остается в вещах как их внутренняя или природная причина движения: поэтому и небо, и элементы, и одушевленные, двигаясь под воздействием божественной запечатленной силы, движутся по природе (Philop. *De Opif.* 12). Иоанн Итал, в свою очередь, говорит об изначальном движении (ἀπ’ ἀρχῆς κίνησις), которое является результатом отношения Творца и сотворенной вещи. Бог движет сотворенный мир, и это первое движение сохраняется в мире и является причиной его единства и существования, см. Joannou 1956a, 42–45; Joannou 1956b, 114–115.

нию. Пселл указывает, что само возникновение можно определять как движение, однако здесь он отличает возникновение и уничтожение от иных движений: роста, инаковения и движения по месту. Пселл рассматривает возникновение как переход к бытию из небытия, а уничтожение – как переход от бытия к небытию, поэтому, говоря о возникновении и уничтожении вещей под небом, он рассматривает и мир в целом как возникшую и уничтожимую вещь, поскольку все, что существует «из материи», возникло из небытия и прейдет в небытие<sup>15</sup>.

Итак, природа есть сила, которая находится в телах и движет эти тела. Тела разделяются на простые и сложные. Простые тела – это элементы, сложные – вещи, материя которых составлена из элементов<sup>16</sup>. Сами элементы, будучи простыми телами, есть начала составных тел – тела состоят из смеси элементов. Совокупность элементов – это подлежащее любого физического тела, материя из которой состоят все подлунные вещи, то есть все вещи, имеющие длину, ширину и глубину. Получая форму элемента, материя не только обретает качества, подлежащие ощущению, но и телесность<sup>17</sup> (*OD* 82; 59,5-6) – то есть некоторую трехмерную фигуру. Эту телесность Пселл определяет как способность быть в каком-либо месте (*OD* 99; 72, 2–3), эту способность он приписывает и сложным телам, и элементам. Тела имеют длину, ширину, глубину, то есть объем<sup>18</sup>, а также тяжесть и легкость – согласно тем элементам,

<sup>15</sup> Позже Влеммид, рассматривая возникновение и уничтожение, различает возникновение подлунных вещей от Творения мира, поскольку только творение есть творение из ничто, тогда как возникновение вещей в уже сотворенном мире происходит из подлежащей материи. См. Wegelin 1605, 269–271.

<sup>16</sup> Учение об элементах в философии Пселла имело значение не только для понимания природы, но и для представления о грядущем воскресении и двух природах Христа, см. Walter 2017, 67–69.

<sup>17</sup> “Αὐτῆ οὖν ἡ ὕλη ὑπὸ μορφῆς τινὸς καὶ σχήματος τυπομένη, ὅπερ ἐστὶ τὸ εἶδος, σωματοῦται”.

<sup>18</sup> Как Филопон, так и Симпликий утверждал, что объем – это первая характеристика тела, которая предшествует размеру и свойствам. Термин ὄγκος имеет значение и объема, и массы. Речь идет не о математическом объеме, отвлеченном от тел, а о телесном объеме: материя тела имеет длину, ширину и глубину, то есть протяжена в трех измерениях; это объемное протяжение принадлежит не месту, которое тело занимает, но самому телу, и потому движение тела можно описать как изменение или перемещение его объема. Объем телесной материи имеет определенный размер, который определен границами этого тела, но нельзя сказать, что объем и есть размер или величина тела. Симпликий и Филопон определяли объем и телесность через протяженность в трех измерениях. Ср. Sorabji, 1987, 150; см. также Varlamova 2019.

из которых они составлены (*OD* 92). Простые тела, то есть элементы, имеют собственные места, а тяжесть и легкость есть сила, которая движет элемент в природное ему место, при этом, когда элемент уже находится в своем природном месте, он не имеет тяжести и легкости<sup>19</sup> (*OD* 92; 67,9-10). Согласно Пселлу, тяжесть и легкость – это не постоянная характеристика тела, а свойство тела, которое удалено от собственного места<sup>20</sup>.

Вещи состоят из элементов, однако сами элементы также состоят из материи и формы. Пселл различает элементы и начала: сами элементы также состоят из начал: материи и формы. Элементы – это материя физических тел, сами по себе они обладают теми же качествами, которыми обладают и тела, а именно, они подлежат ощущению и имеют объем. Материя же как начало не подлежит ощущению и не имеет какой-либо формы или фигуры, но становится телом лишь в соединении с формой. Пселл пишет, что материя сама по себе бестелесна, но оформленная материя становится телом, имеющим трехмерный объем. В отличие от Филопона и Симпликия, Пселл не выделяет телесность как характеристику, которая предшествует элементарным качествам, но скорее объединяет их: элементы и есть первые простые тела, то есть первые формы в материи, которые обладают одновременно и качествами, и телесностью. Будучи лишенной формы, сама по себе материя схватывается лишь разумом, но не чувством (*αἰσθήσει μὲν ἀθεώρητον, διανοία δὲ μόνη ληπτόν*). Поэтому он называет материю «нематериальной» (*ἄϋλον*) (*OD* 86) и говорит о ней как о низшем виде сущего, у которого нет границы и формы, нет сущности и бытия (*ἄμορφον, ἀνείδεον, ἀδιατύπωτον, οὐσία ἀνούσιος καὶ ὑπαρξίς ἀνύπαρκτος*). Мы можем ее ухватить, если отнимем у элементов элементарные качества.

Указывая, что материя – это нечто, лишенное сущности, Пселл не определяет материю как нечто телесное или бестелесное. Материя лишена телесных качеств, но не является и бестелесной сущностью, так как под бестелесным Пселл понимает формы, не воплощенные в материи, и души, то есть то, что выше тел (*OD* 99). Материя же, в отличие от таковых, лишена определения как телесной, так и бестелесной сущности, и находится не выше, но ниже

<sup>19</sup> “Πάν δὲ σῶμα ἐν μὲν τῷ οἰκείῳ τόπῳ ἐστὼς οὔτε βαρὺ ἐστὶν οὔτε κοῦφον”.

<sup>20</sup> Именно таким образом, различая природу элемента от его движения, Филопон доказывает, что небо состоит из огня – огонь, находясь в своем природном месте, уже не обладает легкостью и не движется вверх, но движется по кругу. См. об этом: Varlamova 2017, 61–62.

тела<sup>21</sup>. Пселл указывает на то, что материя ускользает от бытия, но при этом не отказывает ей в некоторой реальности, не уравнивает материю и не-сущее: он пишет, что реальность материи содержится в ее стремлении к форме, поэтому она существует между злом и не-сущим и благом и сущим (*OD 100*)<sup>22</sup>.

В том, как именно Пселл описывает материю, нам представляется более определенным влияние Симпликия, чем Филопона. Так, Симпликий пишет о материи как о начале телесности<sup>23</sup>, которое нельзя определить ни как телесное, ни как бестелесное, поскольку и телесность, и бестелесность есть логос, которого материя лишена<sup>24</sup>. Симпликий также пишет, что материя не определена тремя измерениями, рассеяна и рассредоточена во всех направлениях, то есть растекается повсюду от бытия к небытию (*Simpl. In Phys. 230, 21–*

<sup>21</sup> Здесь Пселл, скорее всего, следует аргументам Симпликия, который доказывает, что материю нельзя определять ни как нечто телесное, ни как нечто бестелесное, но материя является началом телесности (*Simpl. In Phys. 227, 23–230, 10*).

<sup>22</sup> См. также *Joannou 67–68*.

<sup>23</sup> Во-первых, он утверждает, что материя – это то, что отличает телесные формы (*ἐνυλα*) от бестелесных (*ἄλλων*). Во-вторых, он указывает, что телесное от бестелесного отличается качествами, общими для всех тел, но не присущими бестелесным формам, эти качества: объем (*ὄγκος*), протяженность (*διάστασις*), делимость (*μερισμός*). Эти качества, если они относятся к материи, а не к оформленному телу, не определены какой-либо мерой, но способны воспринимать меру и величину: протяженность и объем, ограниченные определенной величиной, становятся телом. Эти качества присущи телу по его материи, и поэтому они отличают материальное сущее от бестелесной формы. В-третьих, Симпликий проводит различие между величиной как формой тела и протяженностью, которая заполняет границы, определенной величиной: он считает, что материи присуща не та протяженность, которая определена мерой, но неопределенная протяженность, существующая без меры и потому способная подлежать форме. В-четвертых, он считает такую протяженность, не определенную величиной, условием существования форм в материи (*ἀλλ' ὑποστάσεως κατάστημα*). См. *Simpl. In Phys. 230, 29–33; 232, 1–23*.

<sup>24</sup> Форма и лишенность – это противоположности, которые сказываются о подлежащем (о материи) и определенным способом ограничивают его. Симпликий утверждает, что в случае противоположных свойств роль ограничения или определения играет не только форма, но и лишенность: например, холод, как и тепло, определяет тело, потому и то, и другое может быть названо формой и является лишенностью по отношению к противоположной форме (*Simpl. In Phys. 280, 10–22*). Однако бестелесность первой материи нельзя рассматривать как качество, противоположное телесности, которое сказывается о материи как о подлежащем – бестелесность не является логосом материи, но лишь указывает на то, что материя не является телом. Поэтому, хотя бестелесное противоположно телу, Симпликий пишет, что материя равным образом относится ко всему (*Simpl. In Phys. 230,12–13*).

29), но может быть понята разумом как подлежащее элементов и как начало телесности (*Simpl. In Phys.* 227, 23 – 229, 10) – похожим образом, как нам кажется, рассуждает и Пселл.

*Иоанн Итал: понятие материи  
в контексте доказательства конечности мира*

Если Михаил Пселл, рассуждая о материи, не рассматривал ее в контексте спора о вечности мира, и, возможно, поэтому не проблематизировал представление о первой материи, лишенной формы и определения, то Иоанн Итал воспринимает понятие материи более радикально. С одной стороны, он обсуждает античное понятие материи в тех же терминах: материя есть начало физических тел, при этом сама по себе она лишена какого либо определения и представляет собой чистую возможность. Будучи чистой возможностью, она может воспринять любой эйдос и поэтому является первым подлежащим, а определение первого подлежащего связано с элементами, из которых складывается вся физическая материя: материя как таковая является подлежащим четырех элементов. Способность воспринимать эйдосы приводит к возникновению множества сущих одного эйдоса, что делает материю причиной разнообразия и принципом индивидуации сущего. Итак, в определении материи как начала сложных вещей и подлежащего эйдосов он соглашается с античными философами, но в разговоре о материи как таковой он критикует взгляды античных философов и доказывает, что первой материи не существует. В своих аргументах о материи Итал находится под сильным влиянием Филопона, однако, как мы покажем ниже, он не воспринимает представление Филопона о трехмерности как первом подлежащем.

В разборе представлений Итала о материи я опираюсь на два текста: Вопрос 71 из “*Quaestiones quodlibetales*”, в котором Итал доказывает конечность мира, и Вопрос 92, в котором Итал доказывает, что материи не существует.

В первую очередь я кратко перечислю аргументы против вечности мира, которые приводит Итал<sup>25</sup>:

1. Мир есть конечное тело, а конечное тело не может вместить бесконечную силу, для бесконечного же существования необходима бесконечная сила<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Ср. Joannou 1956b, 120–125. Аргументы Итала также подробно разбираются здесь: Kraft, Perczel 2018, 667–669.

<sup>26</sup> Итал здесь приводит аргумент Аристотеля из VIII книги «Физики», но меняет его цель – если Аристотель этим аргументом доказывал необходимость первого двигателя, нефизической первой причины, которая будет вечно причинять движение в

2. То, что идея мира вечна (в разуме Бога), не влечет за собой вечное существование самого мира, так как идея и причина любой возникающей вещи не уничтожается с уничтожением этой вещи. Существованию любой конечной вещи предшествует вечная неразрушимая причина, однако из вечности этой причины не следует вечность самой материальной вещи.

3. Бог сотворил мир не по своей природе, но по своей воле, а это значит, что природа мира не соотносится с природой демиурга. Поэтому из несовершенства творения, то есть из конечности мира, не следует несовершенство Творца<sup>27</sup>.

4. Мир конечен не по природе Творца, но по природе самого мира. Причиной несовершенства и конечности мира является материя. Здесь Итал называет материю первым «злом, бедностью и лишенностью» (*κακόν, καὶ πενίαν καὶ στέρησιν*), и указывает, что она никогда не имеет собственного бытия. Форма мира находится в материи и нуждается в материи для существования, и именно поэтому мир уничтожим<sup>28</sup>: единство формы и материи разруσιμο, поскольку материя всегда изменяется.

5. В космосе нет разделения на разрушимую и неразрушимую материю. Итал аргументирует против аристотелевской теории эфира, то есть против представления о том, что небо состоит из отдельного вида материи – эфира, который не изменяется и не разрушается по своей природе<sup>29</sup>. Как говорит Итал: «материя космоса одна, она течет и изменяется, и ничто из того, что есть в материи, не является ее собственной [формой], не принадлежит ей, поэтому все, что есть в материи, течет и изменяется, как и весь космос в целом<sup>30</sup>».

6. Форма космоса есть в той же мере частная и единичная (*μερικόν ἐστὶ καὶ καθέκαστον*), в какой и форма любой материальной вещи, поскольку это

---

мире, то Итал использует этот аргумент для того, чтобы показать, что мир сам по себе, по своей природе, не способен к вечному существованию.

<sup>27</sup> См. аргумент Прокла и ответ Филопона.

<sup>28</sup> «οὐ γὰρ αἴδιον τὸ τοῦ παντὸς εἶδος, οὐδέ γε αὐθυπόστατον οὐδέ παράδειγμα ἐτέρου, ἀλλ' ἐν ἄλλῳ μὲν ὄν καὶ τούτου ὁσημέραι δεόμενον, φθαρτὸν ἂν εἴη καὶ ῥευστόν» («ибо эйдос всего космоса не является ни нематериальным, ни самосущим, ни образцом для чего-либо другого, но, так как он есть в ином [в материи] и постоянно нуждается в этой [материи], он будет уничтожимым и текучим», Joannou 1956b, 122).

<sup>29</sup> Подробный разбор рассуждений Пселла и Итала о пятом элементе (эфире) см.: Mariev, Marchetto 2017, 49–63, а также: Trizio 2017, 402–403

<sup>30</sup> «μία ἄρα ἡ τοῦ παντὸς ὕλη ῥευστή καὶ ἀλλοιωτή καὶ μηδὲν τῶν ἐν αὐτῇ ἔχουσα ἴδιον· διὸ καὶ ἅπαν τὸ ἐν αὐτῇ ῥευστόν τε καὶ ἀλλοιωτόν, ὥστε καὶ ὁ κόσμος ὡσαύτως» (Joannou 1956b, 122).

форма в материи. Любая форма в материи уничтожима, поэтому космос разрушим, как и все другие вещи.

7. Материя есть не-сущее из самой себя, тогда как будучи оформленной она причастна к сущему и форме, то есть к благу. Таким образом, то, что сложено из материи, есть сущее по форме и не-сущее по материи, поэтому Творец не является причиной разрушения мира, но мир сам разрушим по природе, поскольку он сложен из сущего и не-сущего.

8. Мир изменяется по своей материи, но остается единым и тем же самым по форме – потому существует только один мир от Творения до Страшного суда.

9. Все в мире возникает и уничтожается, но весь мир не переходит в небытие, поскольку есть первая причина, которая причиняет непрерывное возникновение и уничтожение, однако существование мира в целом не бесконечно, и потому будет конец мира, воскресение и Страшный суд<sup>31</sup>.

Рассматривая эти аргументы, мы можем указать на главное отличие Итала от Филопона: если Филопон указывал, что мир разрушим не сам по себе, а по воле Творца, то Итал считает, что мир разрушим сам по себе, по своей природе. Для Филопона трехмерная материя как общее подлежащее всех вещей не является причиной уничтожимости мира – напротив, сама по себе эта материя не изменяется и является подлежащим непрерывного возникновения, тогда как Итал видит причину уничтожимости мира именно в материи – он рассматривает материю как зло, которое находится в мире и ослабляет его.

Я предлагаю рассмотреть аргументы Итала о материи как причине разрушимости мира в контексте его рассуждения о материи как таковой. В *Quaestio 92* он рассматривает материю как бесформенное начало и чистую возможность и доказывает, что такая материя сама по себе не существует<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Если для Филопона доказательство конечности мира в понятийности античной физики было самостоятельной целью, то Итал доказывает уничтожимость мира с определенной целью, лежащей вне рамок физического дискурса: доказывая конечность мира, он доказывает неизбежность Страшного суда, а значит и необходимость следования добродетели для спасения души.

<sup>32</sup> Майкл Тризио разбирает Вопрос 92 и приходит к другому выводу: он считает, что Иоанн Итал в своей аргументации показывает противоречивость взглядов античных философов, а не собственно несуществование первой материи, см. Trizio 2014. Однако, оспаривая теории античных философов, Итал не предлагает взамен свой взгляд – он утверждает, что само понятие материи языческих философов абсурдно и потому материя не существует, но не формулирует собственное понятие материи. Как кажется, в качестве материи он предлагает рассматривать физическую

Аргументы Итала заключаются в следующем:

1. Материя не является ничем из существующего. Все, что есть, есть либо сущее, либо свойство сущего, материя же по определению не является ни тем, ни другим, так как она лишена эйдоса. Также, поскольку материя не является чем-то из существующего, она не является сотворенной. Так, она не может быть сотворена Богом, потому что Бог не может быть причиной лишенности или чего-то совершенно неопределенного, она не может быть сотворена также и некой конечной причиной, потому что тогда она не была бы простой, но была бы чем-то составным, как физическая вещь<sup>33</sup>. Итал тут сталкивается с той же проблемой, которую уже обсуждал Филопон: материя не есть нечто, а поскольку она не есть нечто, она не может быть объектом творения. Однако если для античных неоплатоников, с которыми полемизировал Филопон, не-сотворенность материи означает ее вечность, то аргумент Итала о невозможности сотворить материю доказывает то, что материи не существует. Все существующее сотворено Творцом из ничто, а то, что не сотворено, не может существовать.

2. Материя не является причиной физического тела. Она не может рассматриваться как часть тела, так как любая часть тела обладает эйдосом, материя же лишена определенности. Она не может также быть причиной изменения и возникновения, так как причиной является только то, что находится в акте. Только актуально существующее может причинять то, что есть в возможности, но не наоборот, поэтому материя как чистая возможность не может быть причиной для чего-либо. Кроме того, материя не может быть подлежащим физического тела, так как материя бестелесна, бестелесное же не может становиться телом. Здесь Итал воспроизводит аргумент Филопона, который доказывал, что бестелесное не может быть началом телесности.

3. Итал критикует понятие материи как чистой возможности, которое предполагает различие возможности и лишенности. Он настаивает, что если бы материя отличалась от лишенности, то она была бы чем-то сущим, так как все то, что есть в возможности, есть также и в акте. Так, он настаивает, что любой возможности предшествует акт, поэтому возможностью обладает только вещь, которая уже находится в акте, чистой же возможности, которая никак не связана с эйдосом, нет, – точнее, эту возможность нельзя отличить

---

материю – совокупность четырех элемента, и именно ее он рассматривает как подлежащее всех вещей, сотворенное вместе со всем космосом, а понятие первой бесформенной материи он отвергает.

<sup>33</sup> Аргумент о том, что материя не может быть ни сотворенной/возникшей, ни не-сотворенной, а также вывод о том, что материи не существует, есть также у Хумна. О возможном влиянии Итала на Хумна см. Marchetto 2013, 47; 53–55.

от лишенности. Если в паре материя-эйдос материя определяется как то, что нуждается в эйдосе, то материю необходимо рассматривать как лишенность, а не как нечто сущее.

В целом аргументы Итала направлены на то, чтобы доказать, что материя не есть нечто сущее: «быть» означает «быть чем-то из сущего», а быть чем-то из сущего означает иметь форму. То, что по определению не имеет формы, не существует и не было сотворено, а значит и материя сама по себе не существует и является только фантазмом. Однако и античные философы не считали материю чем-то сущим: ее определяли как начало, лишенное формы, логоса и сущности, именно с этим определением материи имел дело Филопон. При этом материя как начало вещей отличается от лишенности, поскольку материя есть возможность формы – на это отличие указывает также и Пселл. Поэтому в рассуждении Итала есть некоторая двойственность: с одной стороны, он не отрицает необходимость материи как начала, напротив, именно материя для него является причиной конечности мира. С другой стороны, он отрицает существование материи как таковой, в том числе он аргументирует против представления о материи как о чистой возможности и как о начале или причине. Вопрос в том, что является подлежащим эйдосов, если материи как таковой нет? Филопон предлагал в качестве подлежащего неограниченную трехмерную протяженность, Итал же не поддерживает эту идею. Мы можем предположить, что в качестве реального подлежащего всех вещей он рассматривает четыре элемента. Совокупность четырех элементов есть материя всех сложных вещей, при этом, в отличие от первой материи, элементы обладают собственным логосом. Элементы были созданы при творении мира, тогда как материя как таковая вообще не может быть сотворена. Кроме того, если првая материя как начало не возникает и не уничтожается, элементы переходят друг в друга, постоянно изменяются и эта изменчивость элементов и является причиной изменчивости и разрушимости всего физического мира. В аргументах о конечности мира Итал не отделяет материю от лишенности и отказывает материи в собственной реальности, при этом он оставляет за ней смысл начала космоса: космос и все вещи, сложенные из материи, «есть сущее по форме и не-сущее по материи». Само устройство космоса, сложенного из материи и формы, допускает присутствие не-сущего во всех физических вещах и в космосе в целом, и это присутствие не-сущего является фундаментальным онтологическим недостатком нашего мира, и потому – началом его уничтожимости, так как именно материя, будучи началом бытия всех вещей, становится проводником зла и не-сущего в физический мир.

### *Заключение*

В данной статье мы представили взгляды на проблему материи двух ярких византийских мыслителей XII в. – Михаила Пселла и Иоанна Итала. Мы видим, как фрагменты дискуссии Филопона встраиваются в нарратив Пселла и Итала: Пселл настаивает на том, что природа элемента отличается от его движения, а Итал – на том, что первая материя – это абсурдное понятие. Однако, рассуждая о материи, они не воспринимают дискурс Филопона о необходимости первого подлежащего, которое было бы определено некоторым логосом, а именно – логосом трехмерности, но воспринимают его рассуждения об абсурдности самой первой бесформенной материи как таковой. Поэтому, с одной стороны, их определение материи близко к неоплатоническому – материю они признают чем-то ускользающим от сущности, тем, что находится между сущим и не-сущим, также они считают материю саму по себе не благим, но злым началом, с другой стороны, они не рассматривают материю как принцип, противоположный Творцу, но вписывают представление о первой материи в контекст постулата о конечности мира и творении из ничто. Если Пселл рассматривает материю как принцип, подчиненный божественному действию, то Итал доказывает, что представление о первой материи не опирается на реальность – первая материя не существует и, следовательно, не является ни принципом, противоположным Творцу, ни сотворенной вещью. Однако материя как подлежащее форм существует – и это не бесформенная первая материя, а физическая материя вещей, а именно – четыре элемента, которые, смешиваясь, составляют материю любой возникающей вещи. Именно совокупность элементов и есть первое подлежащее, из которого возникают все вещи, но, поскольку сами элементы переходят друг в друга и не могут быть вечными, а, напротив, непрестанно уничтожаются и возникают, то и все тела, состоящие из элементов, не могут быть вечными, в том числе – сам космос.

Несмотря на то, что Иоанн Итал был учеником Михаила Пселла, его взгляды на материю отличаются от взглядов Пселла, кроме того, источники, на которые опираются оба мыслителя, также различаются. В своих аргументах Пселл, по всей видимости, во многом опирается на представление о материи, развернуто прописанное в комментарии Симпликия на «Физику» Аристотеля, тогда как Итал в большей мере опирается на аргументы Филопона. Тем не менее, оба мыслителя формулируют свою концепцию материи, которая исходит не только из их философских предпочтений, но и из христианской доктрины о творении и страшном суде, которая является для них общим горизонтом понимания физического мира. Само доказательство конечности мира для Итала необходимо не само по себе, то есть не как часть

физической доктрины, но именно в связи с утверждением о необходимости моральных добродетелей: конечность мира означает необходимость Страшного суда и последующего воскресения и воздаяния, а значит – необходимость сохранения добродетели для спасения собственной души.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Armstrong, A.H., trans. (1966) *Plotinus. Ennead II*. London: Harvard University Press.
- Benakis, L. G. (2008) „Einleitung“. Michael Psellos. *Kommentar zur Physik des Aristoteles*. Einleitung, text, indices von Linos G. Benakis. Athenis: Akademia Atheniensis (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina. Vol. 5), 3\*–65\*
- Bydén, B. (2011) “Natural Philosophy, Byzantine”, in H. Lagerlund, ed. *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*. Springer, 858-863.
- Bydén, B. and Ierodiakonou, K., (2012) “Greek philosophy”, in J. Marenbon, ed. *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Oxford, 29–57.
- Corrigan, K. (1995) *Plotinus' Theory of Matter-Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle, and Alexander of Aphrodisias*. Leuven: Peeters.
- Diels, H., ed. (1882). *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. CAG. Vol. 9. Berlin.
- Donaue, W.H. (1981) *The dissolution of the Celestial Spheres*, Arno Press, N.Y.
- Duffy, J.M., ed. (1992) *Michaelis Pselli Philosophica minora*, Teubner, Leipzig.
- Golitsis, P. (2007) “Un commentaire perpétuel de Georges Pachymère à la Physique d'Aristote, Faussement attribué à Michel Psellos,” *Byzantinische Zeitschrift* 100, 2, 637–676.
- Golitsis, P. (2012) “A Byzantine philosopher's devoutness toward God: George Pachymeres' poetic epilogue to his commentary on Aristotle's *Physics*”. *The Many Faces of Byzantine Philosophy*. Ed. by B. Byden, K. Ierodiakonou. Athens: The Norwegian Institute at Athens, 109–129.
- Gutas, D., Siniosoglou, N. (2017) “Philosophy and Byzantine philosophy”, in A. Kaldellis, N. Siniosoglou, ed. *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge, 271-295.
- Haas, F.A.J. (1997) *John Philoponus' New Definition of Prime Matter*. Leiden: Brill.
- Heiberg, I.L., ed. (1907) *Simplicii in de caelo commentaria*. CAG. Vol. 7. Berlin.
- Joannou, P. (1956a) *Christliche Metaphysik in Byzanz. I. Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos*. (Studia Patristica et Byzantina. 3. Heft.). Ettal.
- Joannou, P., ed. (1956b) *Ioannes Italos Quaestiones quodlibetalis*, Ettal.
- Kapriev, G. (2005) *Philosophie in Byzanz*. Königshausen & Neumann,
- Kapriev, G., (2006) “The modern study of Byzantine philosophy”, *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 48, 1–13.
- Katsiampoura, G. (2008) “Transmutation of Matter in Byzantium: The Case of Michel Psellos, the Alchemist”, *Science & Education*, 17.6, 663-668.
- Kraft, A., Perzel I. (2018) *John Italos on the eternity of the world: A new critical edition of the Questio 71 with translation and commentary*. *Byzantische Zeitschrift*, 111.3, 659-720.

- Long, A.A. (2016) "What is the Matter with Matter, According to Plotinus?", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 78, 37-54.
- Marchetto, M. (2013) "Nikephoros Chumnos' Treatise On matter", in S. Mariev and W.M. Stock, eds, *Aesthetics and Theurgy in Byzantium*, Berlin, De Gruyter, 31-55.
- Mariev, S., Marchetto, M. (2017) "The Divine Body of the Heavens", in S. Mariev, ed. *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*. Boston / Berlin: De Gruyter, 31-66.
- Mussini, A. ed. (1990) *Michele Psello Varia dottrina*. Firenze.
- Rabe, H., ed. (1899). *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*. Leipzig.
- Rist, J.M. (1961) "Plotinus on Matter and Evil", *Phronesis* 6.2, 154-166.
- Sambursky, S. (1962) *The Physical World of Late Antiquity*. New York.
- Share, M., trans. (2010). *Philoponus, Against Proclus, on the Eternity of the World 9-11*. London / New York: Bloomsbury.
- Sorabji, R. (1987) *Simplicius: prime matter as extension*. London.
- Sorabji, R. (2010) "John Philoponus" in R. Sorabji, ed. *Philoponus and the Rejection of Aristotelian science* London: Institute of Classical Studies.
- Trizio, M. (2012), "Ancient Physics in the mid-Byzantine Period: The Epitome of Theodore of Smyrna, Consul of the Philosopher under Alexios I Komnenos (1081–1118)", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 53, 77-99.
- Trizio, M. (2014) "A Late Antique Debate on Matter-Evil Revisited in 11th-Century Byzantium: John Italos and His Quaestio 92" in Pieter d'Hoine & Gerd Van Riel, eds. *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*. Leuven, 383-394.
- Trizio, M. (2017) "Reading and Commenting on Aristotle", in A. Kaldellis, N. Siniosoglou, eds. *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge, 397-413.
- Varlamova, M. (2017) "Aristotle's and Philoponus' Doctrine of Elements in the Context of Controversy on the Eternity of the Heavens?" *Bulletin of the Russian Christian Academy for the Humanities* 18.1, 132-167. (In Russian).
- Varlamova, M. (2019) "Prime matter as extension in Simplicius' Commentary on Aristotle's Physics", *Philosophy. Journal of the HSE*, 3-1, 145-163. (In Russian).
- Walter, D. (2017) *Michael Psellos: Christliche Philosophie in Byzanz. Mittelalterliche Philosophie in Verhaeltnis zu Antike und Spaetantike*. Berlin / Boston: De Gruyter.
- Wegelin, D. (1605) *Nicephori Blemmidae Epitome Physica. Excudit David Francus*. Reprint. Kessinger Publishing 2009.
- Westerink, L.G., ed. (1948) *Michael Psellus, De omnifaria doctrina*. Nijmegen.
- Wilson, N., 1983, *Scholars of Byzantium*, London: Duckworth.
- Wolff, M. (1971) *Fallgesetz und Massebegriff. Zwei wissenschaftliche Untersuchungen zur Kosmologie des Johannes Philoponus*. Berlin: de Gruyter.

# ПРОБЛЕМА ДЕЯТЕЛЬНОЙ И СОЗЕРЦАТЕЛЬНОЙ ЖИЗНИ В РЕЧАХ МАКСИМА ТИРСКОГО

Г. С. БЕЛИКОВ  
РАНХиГС; ИМЛИ РАН  
grbelikoff@gmail.com

---

GRIGORY S. BELIKOV

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

A. M. Gorky Institute of World Literature RAS

ACTIVE AND CONTEMPLATIVE LIFE IN THE SPEECHES OF MAXIMUS OF TYRE

ABSTRACT. The paper deals with two speeches of Maximus of Tyre, dedicated to active and contemplative life (XV–XVI). Parallels with other authors (Apuleius, Alcinoos) show that this theme became popular in the Platonic tradition. Maximus takes up well-developed material but uses a new form for its presentation – double speeches (*disputatio in utramque partem*). This article gives a brief overview of the problem of the active and contemplative life in order to outline the context relevant for Maximus' philosophical speeches. Although there are no original ideas in the orations, it seems interesting to examine the use of Platonic material and the choice of dialogues, which were used to argue the thesis and the antithesis. The analysis of the speeches shows the ways in which Maximus uses the dialogues the *Gorgias* and the *Republic*, i.e. borrowing some images and thematic passages. Plato's *Apology of Socrates* occupies a special position in the composition of the XVI speech. Using Plato's work as a model, Maximus writes a speech that Anaxagoras could have held in front of the citizens of Clazomenoi, defending his way of life.

KEYWORDS: Maximus of Tyre, active and contemplative life, Plato, Anaxagoras, apology of Socrates, double speeches.

\* Исследование выполнено в рамках Госзадания РАНХиГС при Президенте РФ.

---

В статье рассматриваются две речи Максима Тирского, посвященные деятельной и созерцательной жизни (XV–XVI). Так как в исследовательской литературе эти речи рассматривались только в контексте всего корпуса сочинений, сначала будет проанализирована композиция и некоторые стилистические особенности этого текста, а затем особое внимание будет уделено вопросу, какую роль играют платоновские сочинения в этих речах.

---

<sup>1</sup> Нумерация речей, греческий текст даются по изданию М. Траппа: Трапп 1994.

В корпусе сочинений Максима Тирского представлены три пары речей, написанных в жанре *in utramque partem*. Это речи XV–XVI, посвященные вопросу, какой образ жизни предпочтителен: деятельный (XV) или созерцательный (XVI), XXIII–XXIV – кто более полезен для города: воин (XXIII) или земледелец (XXIV); XXXIX–XL – есть ли уровни блага (XXXIX) или оно едино (XL). Как и двум другим парам, речам XV–XVI посвящено мало исследований. Ж. Пуигалли в своей монографии пересказывает содержание, не уделяя особого внимания риторической и философской традиции<sup>2</sup>. М. Шармах дает краткий анализ речей, отмечая общие места, которые встречаются в этих речах: недовольство людей своей судьбой (XV.1; ср. *Hor. Sat. I. 1*); басня о раздоре между частями тела, которая приводит к гибели (XV. 5; ср. *Liv. II. 32*; *Dio Chrys. XVII. 18*)<sup>3</sup>. Р. Жоли в своей книге, посвященной созерцательному и деятельному образу жизни, нелестно отзывается о речах Максима, называя их «*souvenir minable des discours antithétiques de la première Sophistique*»<sup>4</sup>. Речам, посвященным деятельной и созерцательной жизни, уделено внимание в статье О. Л. Левинской о Филоне Александрийском и его сочинении «О созерцательной жизни»<sup>5</sup>.

Если обратиться к жанру двойных речей, в котором написаны эти речи Максима, то он восходит к Протагору, который говорил, «что утверждать и то, и другое можно одинаково о каждой вещи, в том числе и о том, каждая ли вещь позволяет утверждать о ней и то, и другое» (*Sen. Ad Luc. 88. 43*, пер. С. А. Ошерова). Сохранился также известный памятник «Двойные речи» (*Δισσοὶ λόγοι*), где представлены рассуждения *in utramque partem*<sup>6</sup>.

В платоновской Академии также пользовался популярностью такой способ произнесения речей. Х. И. Кремер в своей книге пишет, что занятия диалектикой не прекращались ни в Древней Академии, ни в Новой Академии Аркесилая. В период обращения к скептицизму двойные речи стали особенно популярны, т.к. при помощи такого рода рассуждений можно было показать необоснованность догматических утверждений<sup>7</sup>. По словам Цицерона, и для перипатетиков, и для академиков упражнение в произнесении речей *in utramque partem* было лучшим упражнением в риторике:

---

<sup>2</sup> Puigalli 1983, 509.

<sup>3</sup> Szarmach 1985, 84–90.

<sup>4</sup> Joly 1956, 175–176.

<sup>5</sup> Levinskaja 1991.

<sup>6</sup> Отдельное издание этого текста: Robinson 1979.

<sup>7</sup> Krämer 1971, 24–27.

«Поэтому нравится мне и обычай перипатетиков и Академии обо всяком вопросе рассуждать за и против – нравится не только потому, что только так можно доискаться, что в какой точке зрения ближе к истине, но еще и потому, что это – превосходное упражнение в красноречии». (Cic. *Tusc.* II. 9; пер. М. Л. Гаспарова)

В диалоге Лукиана «Дважды осужденный» есть упоминание практики двойных речей в Академии: «Академия всегда готова к речам „за и против“ и упражняется в умении произносить речи противоположного содержания» (Luc. *Bis accus.* 15). Тип рассуждения *in utramque partem* встречается также у Элия Аристида и других представителей Второй софистики<sup>8</sup>.

Вопрос о созерцательном и деятельном образе жизни, который рассматривается в речах Максима, восходит к ранним этапам истории философии. Р. Жоли в своей книге «Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique» начинает рассмотрение этой темы с архаической лирики. Привычная формулировка вопроса – деятельность или созерцание – восходит к V в. до н.э. Жоли посвящает главу пифагорейцам, которые выделяли 5 образов жизни<sup>9</sup>, но настоящая полемика по этому вопросу, которая отразилась как в философской прозе, так и в трагедии, относится ко времени софистов и Платона. По свидетельству Аристотеля, яркими примерами созерцательной жизни были Анаксагор и Фалес, т.к. они размышляли о божественном и пренебрегали повседневными делами (Eth. Nic. VI. 7 1141b3–8). Анаксагор стал особенно популярен как сторонник созерцательной жизни, на что среди прочего указывает тот факт, что Максим Тирский в качестве апологета созерцательной жизни выбирает именно его (Or. XVI). Также показателен анекдот, связанный с Анаксагором, который передает Аристотель в «Евдемовой этике»: когда его кто-то спросил, почему следует предпочесть родиться, чем вовсе не рождаться, ответил, «чтобы созерцать небо и устройство мира» (Eth. Eud. I. 5. 1216a11–14). Ту же самую историю Аристотель рассказывает в «Протретьке» (Fr. II p. 44–45 Ross). Также Демокрита часто записывали в сторонники созерцательной жизни<sup>10</sup>.

Вне философской традиции вопрос о предпочтительном образе жизни затрагивает Еврипид. Жоли указывает некоторые отрывки в «Вакханках»<sup>11</sup>, «Ионе» и «Умоляющих», но самый яркий пример – это сохранившаяся во фрагментах трагедия «Антиопа» (*TrGF* 179–227 Kannicht). Согласно сюжету,

<sup>8</sup> Pernot 2000, 203–204.

<sup>9</sup> Joly 1955, 22–52.

<sup>10</sup> Joly 1955, 55–57.

<sup>11</sup> По мнению Парментье (Parmentier 1893, 32), стихи «Вакханок» были написаны Еврипидом под влиянием Анаксагора.

Антиопа, дочь царя Никтея, родила от Зевса сыновей Амфиона и Зета, которых вынуждена была оставить на Кифероне. После смерти своего мужа Эпафа, Антиопа попала в плен к своему дяде Лику, который передал ее во власть своей жене Дирке. Спасаясь от жестокости Дирки, Антиопа бежала из дома и встретила своих сыновей Амфиона и Зета. Именно с этими персонажами связан философский вопрос: Амфион предпочитает созерцательный образ жизни, в то время как Зет – деятельный<sup>12</sup>.

В платоновских диалогах также постоянно возникает вопрос о предпочтительном образе жизни. В диалоге «Горгий» встречается цитата из «Антиопы» Еврипида, которую Калликл использует в своей речи, сравнивая себя с Зетом, а Сократа – с Амфионом (Pl. *Grg.* 485e–486a). Как отмечает в своем комментарии Э. Р. Доддс, цитата из «Антиопы» неслучайна, т.к. Амфион, который получил в конце трагедии приказ от Гермеса строить городские стены при помощи своей музыки, выступает предтечей Сократа в «Горгии», который оказывается настоящим гражданином (521d)<sup>13</sup>. Калликл говорит, что заниматься философией стоит только до определенного возраста, потому что потом эти занятия только вредят. Сократу следует отказаться от занятий философией и обратиться к политической жизни.

«Такова истина, Сократ, и ты в этом убедишься, если бросишь, наконец, философию и приступишь к делам поважнее. Да, разумеется, есть своя прелесть и у философии, если заниматься ею умеренно и в молодом возрасте; но стоит задержаться на ней дольше, чем следует, и она погибель для человека». (Pl. *Grg.* 484c, пер. С. П. Маркиша)

Вывод, к которому приходит Калликл, заключается в том, что Сократ, занимаясь философией, не сможет защитить себя в суде, если кто-либо выдвинет против него несправедливое обвинение (Pl. *Grg.* 486a–b). Эти слова становятся предпосылкой для рассуждения Сократа о власти и справедливости, которому посвящена оставшаяся часть диалога.

В диалоге «Теэтет» также сопоставляются философский образ жизни с обычным. Сократ объясняет Феодору, что юноши, получившие философское воспитание, отличаются от остальных.

«Вероятно, если сравнить тех юношей, что толкаются в судах и тому подобных местах, с теми, что проводят время в философии и ученых беседах, то воспитание

---

<sup>12</sup> Подробный анализ фрагментов, посвященных спору между Зетом и Амфионом, дает Л. Картер. Carter 1986, 163–173.

<sup>13</sup> Dodds 1990, 276.

первых будет рабским перед свободным воспитанием вторых». (Pl. *Th.* 172d; пер. Т. В. Васильевой)

Диалог «Теэтет» занимает особое место в вопросе о предпочтительном образе жизни, так как Сократ подробно описывает жизнь философа, отказавшегося ради созерцания от повседневных дел и забот (Pl. *Th.* 172d–176a).

«Таков характер каждого из них, Феодор, – одного, о воспитанного в подлинном свободном досуге (его ты зовешь философом), которому не зазорно казаться простодушным, и он не придает значения, если вдруг ему случится оказаться на рабской службе, своему неумению собрать поклажу, сварить обед или произнести льстивые речи, и другого, который все это умеет исполнять точно и проворно, зато не знает, как подобает свободному человеку перебросить через плечо плащ или, уловив гармонию речей, достойно воспеть счастливую жизнь богов и людей» (Plat. *Th.* 175e–176a; пер. Т. В. Васильевой)

Вопрос об образе жизни играет важную роль и в диалоге «Государство». Обзор этого объемного материала дает Р. Жоли в своей книге. Созерцанию блага как истинному предназначению философа в платоновской философии посвящена книга Ж. А. Фестюжьера<sup>14</sup>.

Вопрос о предпочтительном образе жизни часто ассоциируется с Аристотелем, который в своих этических сочинениях уделил ему особое внимание. В «Никомаховой этике» выделяются три образа жизни: политический (государственный), созерцательный и скотский.

Для большинства, предпочитающего скотский образ жизни, благо и счастье состоит в удовольствии. Для людей достойных и деятельных, выбравших государственный образ жизни, благом является почет (*Eth. Nic.* I. 3. 1095b). Созерцательный образ жизни, который Аристотель считает наилучшим, рассматривается отдельно в X книге. Рассуждая о счастье как деятельности, подобной добродетели, Аристотель приходит к выводу, что деятельность ума – созерцание – это и есть истинное счастье: «Действительно, эта деятельность является высшей, так как и ум – высшее в нас, а из предметов познания высшие те, с которыми имеет дело ум». (Arist. *Eth. Nic.* X. 7. 1177a; пер. Н. В. Брагинской).

В VII книги «Политики» Аристотель объединяет созерцательный и государственный образ жизни, называя его деятельным: «Если все это так и если счастьем должна считаться благая деятельность, то и вообще для всякого государства, и в частности для каждого человека, наилучшей жизнью была бы жизнь деятельная». (Arist. *Pol.* VII. 5. 1325b, пер. С. А. Жебелева)

---

<sup>14</sup> Festugière 1936.

По свидетельству Цицерона, среди последователей Аристотеля не было единства в этом вопросе:

«Теперь, так как у твоего приятеля Дикеарха происходит такой спор с моим другом Феофрастом, причем твой ставит превыше всего деятельную жизнь, а тот созерцательную, я твердо решил, чтобы мой образ жизни был угоден каждому из них. Полагаю, что я вполне удовлетворил Дикеарха: теперь обращаюсь к этой школе, которая не только позволяет мне отдохнуть, но упрекает меня за то, что я не всегда предавался покою» (Cic. *Ad Att.* II. 16. 3; пер. В. О. Горенштейна).

Жоли в своей книге указывает, что к I в. до н.э. вопрос о предпочтительном образе жизни вошел в круг тем, активно обсуждавшихся в школьном платонизме. На это указывают как рассматриваемые в статье речи Максима Тирского, так и упоминания в сочинении «Платон и его учение» Апулея (*Ap. De dog. Plat.* II. 23) и «Учебнике платоновской философии» Алкиноя (*Alc. Did.* II. 1). Особого внимания заслуживает сочинение Филона Александрийского «О созерцательной жизни».

Апулей довольно кратко упоминает о двух видах блаженства:

«Но в действительности все считают блаженным того, у кого довольно разного рода благ, и кто опытен в том, как должным образом избегать пороков. В самом деле, один вид блаженства состоит в том, что присущие нам способности охраняют нас в наших свершениях; другой – в том, что мы проводим жизнь ни в чем не нуждаясь и довольствуемся самим содержанием» (*Ap. De dog. Plat.* II. 23; пер. Ю. А. Шичалина).

Более подробное рассуждение мы находим у Алкиноя, который в самом начале своего учебника разделяет два образа жизни.

«Есть два рода жизни: созерцательная и деятельная. Главное в созерцательной жизни – знать истину, а в деятельной – делать то, что велит разум. Жизнь созерцательная хороша сама по себе, а деятельная – поскольку необходима» (*Alc. Did.* II. 1; пер. Ю. А. Шичалина).

Далее Алкиной поясняет, что душа, созерцающая божественное и божественные мысли, получает удовольствие, которое ничем не отличается от уподобления божеству (*Alc. Did.* II. 2). К общественной жизни философ должен обращаться только в том случае, если видит, что общественные дела требуют улучшения.

Краткое пояснение, в чем состоит различие между созерцательной и деятельной жизнью, встречается в «Placita philosophorum» Псевдо-Плутарха. Созерцание подразумевает изучение таких вопросов, как безграничен ли космос?<sup>15</sup>

Трактат Филона Александрийского «О созерцательной жизни», хотя по содержанию сильно отличается от речей Максима, по форме близок им. В трактате Филона речь идет об общине терапевтов, которые посвятили свою жизнь созерцанию. О. Л. Левинская в своей статье, посвященной сочинению Филона, показала, что этот трактат нужно рассматривать как одну из двойных речей, посвященных деятельной (община ессеев) и созерцательной жизни (община терапевтов):

«Во вступительных словах сообщается, что этому сочинению предшествовало другое, содержавшее энкомий деятельной жизни ессеев (ныне утраченный), в то время как *Vit. cont.* Филон обещает посвятить хвалебному рассказу о созерцательной жизни терапевтов. Таким образом, это уже третье сочинение нашего автора, к которому полагалась некая “пара”. На первый взгляд содержание *Vit. cont.* не составляет антитезу предшествующему рассказу о ессеях и не отражает его “зеркально”. С нашей точки зрения, которая будет обоснована далее, и эта пара сочинений имеет в своей основе антитезу, но более глубокую, чем в *De aeternitate*: жизнь деятельная (*βίος πρακτικός*), образцом которой служат ессеи, и жизнь созерцательная (*βίος θεωρητικός*), которую представляют терапевты, – это два полюса, к которым устремлялась философская мысль, альтернатива, сложившаяся в процессе создания этических систем, категорий и понятий»<sup>16</sup>.

На фоне этих сочинений Максим берет разработанную тему деятельной и созерцательной жизни и защищает сначала деятельную жизнь (XV), затем – созерцательную (XVI). По объему эти речи примерно равны, при том что в XV речи 10 глав, а в XVI речи – 6. Но первые две главы речи XV служат введением ко всему циклу. Максим начинает речь с популярного топоса этической философии: люди часто не довольны своим занятием и завидуют другим (деревенские жители завидуют городским, воинам завидуют не участвующие в сражениях). Это введение напоминает начало первой сатиры Горация, что отметил уже А. Герке<sup>17</sup>. Похожие мысли можно найти также у Лукиана (*Icaromenipp.* 12, 31; *Char.* 15). Во второй главе Максим говорит, что и среди философов нет единства относительно наилучшего образа жизни. Используя

<sup>15</sup> Ζητείται ὁμοίως εἰ ἄπειρος ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ εἰ ἔξω τι τοῦ κόσμου ἐστὶ ταῦτα γὰρ πάντα θεωρητικά (Ps.-Plut. *Plac.* 874F–875A)

<sup>16</sup> Levinskaja 1991, 178.

<sup>17</sup> Gerke 1893: 41–52.

одну из своих любимых метафор – корабля и морского плавания, Максим сравнивает философов с моряками, которые прекрасно знают устройство корабля, но во время плавания не могут понять, безопасны ли гавани, которые они видят. Сравнение деятельной и созерцательной жизни Максим представляет в виде состязания, где перед судьями по очереди должны выступить представители противоположных позиций.

Аргументация в пользу деятельной жизни строится на идее, что философ должен приносить пользу государству. В третьей и четвертой главах человеческая жизнь сравнивается сначала с полисом, затем – с кораблем. Каждый житель, так же, как и участник плавания, должен каким-то образом приносить пользу общему делу. Философ, выбирающий только созерцание, подобен человеку, взошедшему на корабль и ничего не делающему. Он становится балластом для корабля (ἄχθος νεώς).

Помимо полиса и корабля Максим использует образ человеческого тела, в котором каждый орган должен выполнять свою функцию. В пятой главе приводится басня в духе Эзопа, где ноги отказываются носить тяжести и хотят проводить жизнь в праздности. М. Трапп в своем комментарии к английскому переводу пишет, что в корпусе басен Эзопа есть похожая по содержанию и образам (197 Halm)<sup>18</sup>. Желудок и ноги претендуют на первенство во всем теле. Этот образ был популярен в литературе, на что указывают параллели как в греческой, так и в римской литературе<sup>19</sup>.

Остальная часть речи строится на примерах деятельной жизни как мифологических, так и исторических. Аргументы Максима развивают идею, что каждый должен выполнять свою функцию. Целое не может продолжать работать, если удалить какую-то часть. Без Терсита ахейское войско могло справиться, а без Ахилла – нет. Продолжая использовать гомеровских героев, Максим говорит о Несторе и Одиссее, которые были мудры не только для самих себя, но и для окружающих (XV. 6).

После Одиссея Максим обращается к Гераклу, который постоянно фигурирует в его речах как образец для подражания (XIV. 1; XIX. 1; XXIV. 2; XXV. 7 etc.).

«Помимо него (Одиссея) также и Геракл был мудрецом. Однако он был мудр не только для самого себя, но его мудрость простиралась по всей земле и по морю. Он победитель чудовищ, вразумитель тиранов, освободитель от рабства, устроитель свободной жизни, поборник справедливости, составитель законов, правдив в словах, успешен в делах. Если бы Геракл захотел отойти от дел, чтобы жить в

---

<sup>18</sup> Трапп 1997, 137.

<sup>19</sup> Ср. Xen. *Mem.* II. 3. 18–19; Cic. *Off.* III. 22; Liv. II. 32. 8–12; Sen. *De Ira* II. 31. 7; *Cor.* I 12. 12–27.

тишине, ничего не делать, и следовать бездеятельной мудрости, был бы он не Гераклом, а софистом, и никто не решился бы назвать его сыном Зевса»<sup>20</sup>.

От сына Зевса Максим переходит к самому Зевсу и говорит, что Зевс также не может удалиться от дел, так как это приведет концу света. Жизнь философа, избравшего созерцание, подобна жизни циклопов (XV. 7), которые не сажали и не возделывали поля (*Od.* IX. 108). Но даже циклопы управляли своими женами и детьми, т.е. не отказывались совершенно от деятельности.

Заканчивается речь примерами исторических личностей. При этом Максим использует парные примеры: Сарданапал как пример праздной жизни и противопоставленный ему Кир Старший. Также и среди философов выбираются Эпикур в качестве параллели Сарданапалу, а с деятельным Киrom сопоставляются сразу Платон, Ксенофонт и Диоген Синопский. Эти антитезы можно представить в виде таблицы:

Ассириец Сарданапал  
Грек Эпикур

Перс Кир Старший  
Греки Платон, Ксенофонт, Диоген

Вызывает вопрос появление Сарданапала и Кира в вопросе о философском образе жизни. Для Максима они стали уже типичными примерами, которые он использует в разных своих речах. Сарданапал не раз становится коррелятом Эпикура, единственного философа, чье учение неприемлемо для Максима (ср. IV. 9). В свою очередь, Кир Старший как образец мудрого правителя и законодателя появляется в V речи Максима в одном ряду с Миносом и Ликургом (VI. 7).

Платон, Ксенофонт и Диоген – неотъемлемая часть риторического арсенала Максима. При этом Платон и Ксенофонт появятся в конце XVI речи как примеры философов, избравших созерцательный образ жизни (XVI. 6).

XVI речь, цель которой доказать превосходство, созерцательной жизни над деятельной, построена несколько иначе, чем XV. После краткого введения (XV. 1) идет апология Анаксагора (2–3), соотношение образов жизни с типами государственного устройства (4–5), похвала созерцательной жизни (6).

<sup>20</sup> Καὶ πρὸς τοῦτῳ ἔτι ἦν σοφὸς ὁ Ἡρακλῆς· ἀλλὰ οὐχ αὐτῷ σοφός, ἀλλὰ ἐπὶ πᾶσαν γῆν καὶ θάλατταν ἢ σοφία ἔτεινεν. Οὗτος ὁ θηρίων καθάρτης, οὗτος ὁ τυράννων σωφρονιστής, ὁ δουλείας ἐλευθερωτής, ὁ ἐλευθερίας νομοθέτης, ὁ δικαιοσύνης βεβαιωτής, εὐρετής νόμων, ἀληθευτής λόγων, κατορθωτής ἔργων. Εἰ δὲ ἤθελεν ὁ Ἡρακλῆς ἐπαναχωρήσας καθ' ἡσυχίαν βιοῦν, καὶ σχολὴν ἄγειν, καὶ διώκειν σοφίαν ἀπράγμονα, ἦν ἂν δήπου ἀνθ' Ἡρακλέους σοφιστής, καὶ οὐδεὶς ἂν αὐτὸν ἐτόλμησεν εἰπεῖν παῖδα Διός (XV. 6). Цитаты из речей Максима Тирского даются в переводе автора статьи.

Все комментаторы уделяют много внимания платоновской концепции души-полиса и ее изложению у Максима. Но не меньший интерес представляет речь Анаксагора, которая, по словам М. Траппа, составлена с оглядкой на «Апологию Сократа»<sup>21</sup>.

Как ни странно, в существующих комментариях или статьях, где затрагиваются двоякие речи Максима, никак не проанализировано влияние «Апологии Сократа» на апологию Анаксагора в XVI речи. В вышедшем после английского перевода Траппа, итальянском издании вовсе не упоминается «Апология Сократа» Платона, а в испанском издании есть только маленькое примечание, немного расширяющее комментарий М. Траппа: «Апология Анаксагора, как и речь Исократата “Об обмене имуществом” содержит много отсылок к *Апологии Сократа*»<sup>22</sup>.

XVI речь начинается с небольшого вступления, где Максим говорит, что после выступления защитника деятельной жизни судья должен дать слово стороннику созерцательной жизни. В качестве ответчика, как уже упоминалось выше, выступает Анаксагор из Клазомен, против которого выдвигается следующее обвинение:

«Вина Анаксагора в том, что он, будучи родом из города Клазомены, участвуя в тех же жертвоприношениях, священнодействиях, законах, воспитании и во всем, как остальные граждане, он отделился от них, как от диких зверей. Он не участвует в народных собраниях, не посещает Дионисии, не ходит в суд или куда-либо еще. Его земли стали пастбищем для овец, его очаг в запустении, а сам он проводит жизнь, изучая вдоль и поперек свою странную мудрость». (XVI. 1)<sup>23</sup>

Вымышленное обвинение, которое выдвигается против Анаксагора, основывается на расхожей доксографической традиции. Выше уже было сказано, что уже со времен Аристотеля Анаксагор считался образцом созерцательной жизни<sup>24</sup>. Овцы, пасущиеся на землях Анаксагора, стали популярной деталью в описании его необычного образа жизни. Это отмечает Филон (*Vit. Cont.* 14),

<sup>21</sup> Trapp 1997, 143.

<sup>22</sup> López Cruces 2005, 368.

<sup>23</sup> Ἀδικεῖ Ἀναξαγόρας, γεγονώς μὲν ἐν τῇ Κλαζομενίῳ γῆ καὶ πόλει, καὶ μετασχὼν ἱερῶν καὶ ὁσίων, καὶ νόμων, καὶ τροφῆς, καὶ τῶν ἄλλων, ὧν καὶ οἱ λοιποὶ Κλαζομένιοι, ἐπαναχωρῶν δὲ ὡσπερ ἐκ θηρίων, καὶ μήτε ταῖς ἐκκλησίαις ἀναμιγνύμενος, μήτε εἰς Διονύσια ἀπαντῶν, μήτε εἰς δικαστήρια, μήτε ἄλλοθι Κλαζομενίοις, ἀλλὰ αὐτῷ ἢ μὲν γῆ μηλόβοτος, ἢ δὲ ἐστία ἄοικος, διατελεῖ δὲ καθ' αὐτὸν τὴν θαυμαστὴν σοφίαν, ἄνω καὶ κάτω στρέφων καὶ διερευνώμενος.

<sup>24</sup> *Eth. Eud.* I. 5. 1215b6; *Protr.* fr. 11 Ross.

Плутарх (*Pericl.* 16), Цицерон (*De fin.* V. 87; *Tusc.* V. 114). При этом Филон и Цицерон говорят об Анаксагоре и Демокрите, Гораций приписывает эту особенность только Демокриту (*Ep.* I. 12. 12).

Если посмотреть на общий композиционный план двух апологий, то можно увидеть некоторые общие черты. После короткого вступления Сократ сначала опровергает выдвинутые против него обвинения, говорит о своих занятиях и объясняет какую пользу они приносят полису. Также и Анаксагор в первой главе говорит о своей невиновности, во второй главе объясняет, в чем состоит его деятельность, а в третьей главе показывает, почему его занятие важно для государства.

Если посмотреть отдельные параллели, то уже первое предложение апологии Анаксагора перекликается с текстом Платона.

Ἵτι μὲν πολλοῦ δέω ἀδικεῖν ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες  
Κλαζομένοι, εὐ τοῦτο οἶδα· (XVI. 2)

«Что я далек от того, чтобы обидеть вас,  
о мужи клазоменцы, это я прекрасно  
знаю».

Ἵτι μὲν ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι,  
πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγορῶν, οὐκ  
οἶδα· (Ap. 17a)

«Как подействовали мои обвинители  
на вас, о мужи афиняне, я не знаю».  
(пер. М. С. Соловьева)

Дальше Анаксагор говорит, что никоим образом не нарушал законы своего полиса и не пытался как-либо очернить его в глазах других греков. Опровергнув эти возможные подозрения, Анаксагор говорит, что, если своей повседневной деятельностью не приносит никакого вреда полису, но лишь неправильно понимает своих сограждан, тогда он нуждается не в судьях, но в учителях. Эта фраза, как отметил уже М. Трапп<sup>25</sup>, перекликается со словами Сократа, который говорит, что, если он и портит молодежь, то делает это неумышленно.

Λεῖπεται δὴ, εἰ μὴδὲν ἀδικῶν ὑμᾶς ἐγὼ ἐν τοῖς  
καθ' ἡμέραν ἑμαυτοῦ διαιτήμασι καὶ τῷ τοῦ  
βίου σχήματι, γνώμη ἔτι ἀμαρτάνω, τοῦ μὲν  
ἔχειν αἰτίαν, ὡς ἀδικῶ δημοσίᾳ τὴν πόλιν,  
ἀφείσθαι με, τυχεῖν δὲ εἰς τὰ ἑμαυτοῦ ἰδίᾳ  
διδασκάλων, ἀλλ' οὐ κατηγορῶν. (XVI. 2)

εἰ δὲ ἄκων διαφθείρω, τῶν τοιούτων [καὶ  
ἀκουσίων] ἀμαρτημάτων οὐ δεῦρο νόμος  
εἰσάγειν ἐστίν, ἀλλὰ ἰδίᾳ λαβόντα διδάσκειν  
καὶ νουθετεῖν· δῆλον γὰρ ὅτι ἐὰν μάθω,  
παύσομαι ὅ γε ἄκων ποιῶ. σὺ δὲ συγγενέσθαι  
μὲν μοι καὶ διδάξαι ἔφυγες καὶ οὐκ ἠθέλησας,  
δεῦρο δὲ εἰσάγεις, οἱ νόμος ἐστὶν εἰσάγειν τοὺς  
κολάσεως δεομένους ἀλλ' οὐ μαθήσεως. (Ap.  
26a)

<sup>25</sup> Trapp 1997, 143.

«Следовательно, если я не приношу вам никакого вреда своими занятиями и образом жизни, но все еще ошибаюсь в своем мнении, тогда следует снять с меня обвинение, что я приношу вред государству, и назначить мне не судей, но учителей».

«Если же я порчу ненамеренно, то за такие невольные проступки не следует по закону приводить сюда, а следует, обратившись частным образом, учить и наставлять; потому, ясное дело, что, уразумевши, я перестану делать то, что делаю ненамеренно. Ты же меня избежал и не хотел научить, а привел меня сюда, куда по закону следует приводить тех, которые имеют нужду в наказании, а не в научении». (пер. М. С. Соловьева)

Вся остальная часть второй главы посвящена доказательству того, что Анаксагору требуется упражнение в добродетели, чтобы стать полезным для государства. Пренебрегая своим хозяйством, он обращается к тому, что действительно важно для его души: любовь к истине, созерцание сущего и честолюбивое стремление к ним (ἀληθείας ἔρως, καὶ ἡ τῶν ὄντων θέα, καὶ ἡ περὶ ταῦτα φιλοτιμία).

Если во второй главе Анаксагор говорит, что заботится о своей душе, то третья глава посвящена его заботе о полисе и гражданах.

Καὶ τὰ μὲν ἐμὰ αὐτῆ ἔχει· ὅτι δὲ καὶ περὶ ὑμᾶς τὰ ἄριστα καὶ τὰ δικαιοτάτα βουλευόμεαι αὐτῆ ἰῶν, νῦν ἐρῶ. (XVI.3)

«Что касается моих дел, то они обстоят так. Теперь же я скажу, что, ведя такой образ жизни, я забочусь о вас лучшим и самым честным образом».

По мнению Анаксагора, спасение города – это гармония и правильный порядок в государственном устройстве.

Ταῦτα δὲ ὑπὸ τῆς εὐνομίας γίγνεται, τὴν δὲ εὐνομίαν ἡ τῶν χρωμένων ἀρετὴ φυλάττει, τὴν δὲ ἀρετὴν διδόνασιν οἱ λόγοι, τοὺς δὲ λόγους ἡ ἀσκησις, τὴν δὲ ἀσκησιν ἡ ἀλήθεια, τὴν δὲ ἀλήθειαν ἡ περὶ αὐτὴν σχολή. Τοῦτο ἡ διατριβή, τοῦτο ἡ σχολή, ἀληθείας μελέτη, καὶ τέχνη βίου, καὶ ῥώμη λόγου, καὶ παρασκευὴ ψυχῆς, καὶ ἀσκησις καλοκαγαθίας. (XVI. 3)

«Это достигается через благозаконие, благозаконие защищает добродетель граждан, добродетель дает размышления, размышления происходят из упражнения, упражнение дает истина, а истина достигается через ей посвященный досуг. Вот оно занятие, вот он досуг, забота об истине, искусство жизни, сила разума, подготовка души, упражнение в совершенствовании».

Заканчивается речь Анаксагора вопросом к слушателям: если эти занятия не требуют никакого упражнения и старания, а достигаются случайно, тогда обвинение против него обоснованно. Если же достижение истины, добродетели, справедливости требует приложения усилий, как искусство кожевника

или кормчего, тогда Анаксагор был бы достоин наказания, пренебрегая этими упражнениями и оставляя душу бесплодной и заброшенной.

Следующая часть XVI речи представляет собой рассуждение о частях души и формах государственного управления, где, очевидно, отразились идеи из «Государства» Платона. Максим объясняет, что человеческая душа состоит из трех частей:

ὅτι τῇ τοῦ ἀνθρώπου ψυχῇ ἐνειμεν θεὸς δυνάμεις τρεῖς καὶ χώρας καὶ φύσεις, ὡσπέρ τινα ἀθροίζων ξυνοίκησιν πόλεως· ἥς τὸ μὲν ἄρχον καὶ προβουλευόμενον εἰς ἀκρόπολιν ἀναγαγών, ἰδρύσας αὐτοῦ, πλέον οὐδὲν αὐτῷ προσέταξεν λογισμοῦ· τὸ δ' ἀκμάζον, καὶ πράττειν δεινόν, καὶ τελεσιουργεῖν ἱκανόν τὰ βουλευθέντα, συνήψεν τε καὶ ξυνεκέρασεν δι' ὑπηρεσίας προσταγμάτων τῷ βουλευτικῷ· τρίτον δ' αὖ, τὸ ἀργόν τοῦτο πλῆθος καὶ ἀκόλαστον καὶ βάνασον, καὶ μεστὸν μὲν ἐπιθυμιῶν, μεστὸν δὲ ἐρώτων, μεστὸν δὲ ὕβρεως, μεστὸν δὲ ἡδονῶν παντοδαπῶν, τρίτην ἔχειν μοῖραν, οἷον δῆμόν τινα ἀργόν, καὶ πολύφωνον, καὶ πολυπαθῆ, καὶ ἔμπληκτον. (XVI. 4)

«Так как бог выделил в человеческой душе три части, области и природы, как если бы он устроил городскую общину. Он возвел на акрополь руководящую и принимающую решения часть души, установив ее там, он предписал ей только размышлять. Вторую часть души – имеющую силу, способную действовать и выполнять задуманное, бог присоединил и подчинил мыслящей части души. А для третьей части души, этого ленивого, распущенного, низкого сборища, которое полно желаний, полно похоти, полно гордости, полно наслаждений бог дал третий удел, как для какого-то ленивого, болтливого, впечатлительного, беспокойного народа».

Трем частям души соответствуют три формы государственного управления: царская власть, аристократия и демократия (или охлократия). А им в свою очередь соответствуют три образа жизни: созерцательный, деятельный и полный наслаждения. Последний образ жизни Максим никак не называет, но говорит, что он встречается в каждой душе. Созерцательный и деятельный образы жизни примиряются, т.к. оба они стремятся к прекрасному: созерцание – через познание, деятельность – через добродетель. Таким образом, отвечая на вопрос, какой образ жизни лучше, Максим приходит примерно к тому же компромиссу, который встречается у Апулея (*De dogm. Pl.* II. 23. 253), Алкиноя (*Did.* 2), Псевдо-Архита (*Archytas* p. 41. 19 Thesleff), Псевдо-Плутарха (*Placita* 874f–875a):

Ἀποκρίνεται ὁ λόγος· ὅτι εἰ μὲν κατὰ τὴν χρεῖαν αὐτὴν ἰστάμεθα, τιμητέον τὴν πράξιν· εἰ δὲ κατὰ τὴν αἰτίαν τοῦ γενομένου καλῶς, προτιμητέον τὴν θεωρίαν. (XVI. 5)

«Разум отвечает, что если мы судим с точки зрения пользы, то предпочтение следует отдать деятельности, если с точки зрения совершенствования, тогда следует предпочесть созерцание».

В конце речи Максим распределяет деятельность и созерцание согласно природе, возрасту и судьбе человека. Основное внимание уделяется возрасту и природе. Молодые и сильные должны выбрать деятельность, а старости больше подходит созерцание. Платон и Ксенофонт, которые в XV речи были примерами деятельной жизни, теперь представлены с другого ракурса: их молодость была полна деятельности, а старость была посвящена философии и литературе.

Параллель между устройством души и государства отсылает к «Государству» Платона. Но есть некоторые отличия, которые указывают на то, что Максим не стремится точно изложить положения платоновского диалога, но рассуждает в ключе сформировавшегося к его времени школьного платонизма. Вторая часть души у Максима (*βουλευτικόν*) не соответствует в строгом смысле *θυμοειδές* «Государства». М. Трапп пишет, что *βουλευτικόν* Максима ближе к учению Аристотеля, у которого есть средняя часть между разумной и растительной частью души (см. *Eth. Nic.* I. 13. 1102a26). И. Брумана<sup>26</sup>, как кажется, нашла лучшую параллель в IV книге «Государства», где функции яростной части похожи на то, о чем говорит Максим:

«Раньше мы его связывали с вожделеющим началом, а теперь находим, что это вовсе не так, потому что при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие за начало разумное.

– Безусловно.

– Так отличается ли оно от него, или это только некий вид разумного начала, и выходит, что в душе существуют всего два вида [начал]: разумное и вожделеющее? Или как в государстве три рода начал, его составляющих: деловое, защитное, совещательное, так и в душе есть тоже третье начало – яростный дух? По природе своей оно служит защитником разумного начала, если не испорчено дурным воспитанием.» (*Pl. Resp.* IV. 440e–441a; пер. А. Н. Егунова).

В целом выделение Максимом трех типов государственного устройства вместо пяти, как в «Государстве», сближает этот отрывок с «Политиком» (*Pl. Pol.* 301–302).

В этих двух речах определенную роль играет также диалог «Горгий», который, как упоминалось выше, занимает особое место в вопросе о предпочтительном образе жизни. По большей части аллюзии на «Горгия» представляют собой похожие рассуждения или образы. Один раз в XV речи упоминается повар Митек (XV. 4), о котором в «Горгии» сказано, что он напи-

---

<sup>26</sup> Brumana 2019, 719.

сал трактат о сицилийской кухне (*Grg.* 518b). Трапп в своем комментарии пишет, что в конце XV речи упрек против философа, выбравшего созерцание, напоминает обвинения Калликла против Сократа<sup>27</sup>.

Ἐὼ λέγειν, ὅτι ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ πράττων καὶ μὴ ἐπαναχωρῶν, μηδὲ ἐξιστάμενος τοῖς μοχθηροῖς, ἑαυτὸν ἂν σώζοι, καὶ τοὺς ἄλλους ἐπὶ τὸ βέλτιστον τρέποι· ἐπαναχωρῶν δὲ καὶ δεικνὺς τὰ νῶτα, θρασύτητος μὲν καὶ ἀπειροκαλίας καὶ τόλμης τὸ μοχθηρὸν πᾶν {ἂν} ἀπέπλησεν, τὸ δὲ ἑαυτοῦ προῖεται. (XV. 10)

«Я согласен, что хороший человек, выбирая деятельную жизнь, не отстраняясь от дел и не отступая перед негодными людьми, возможно, и себя спасет, других направит к наилучшему. Но если он отступит и покажет спину, то он наполнит порок смелостью, дерзостью и уродством, свое же занятие потеряет».

Καίτοι πῶς σοφὸν τοῦτό ἐστιν, ὦ Σώκρατες, <ἤτις εὐφυῆ λαβοῦσα τέχνη φῶτα ἔθηκε χεῖρονα>, μήτε αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον βοηθεῖν μηδ' ἐκσῶσαι ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων μήτε ἑαυτὸν μήτε ἄλλον μηδένα, ὑπὸ δὲ τῶν ἐχθρῶν περισυλάσθαι πᾶσαν τὴν οὐσίαν, ἀτεχνῶς δὲ ἀτιμον ζῆν ἐν τῇ πόλει; (*Grg.* 486 b–c)

«Но какая же в этом мудрость, Сократ, если, “приняв в ученье мужа даровитого, его искусство портит”, делает неспособным ни помочь самому себе, ни вызволить из самой страшной опасности себя или другого, мешает сопротивляться врагам, которые грабят его до нитки, и обрекает на полное бесчестье в родном городе?» (пер. С. П. Маркиша)

Возможно, отсылка есть также в образе хора, который использует Максим в начале XVI речи. Анаксагор говорит, что не занимается государственными делами, так как не имеет должной подготовки, и сравнивает себя с певцом, которого хотят взять в хор, прежде чем он научился петь.

οὐδὲ γὰρ <εἶ> ἐν χορῷ ξυνάδειν ὑφ' ὑμῶν ἐταττόμην, ἠδίκουν ἂν, πρὶν ἔχειν φωνῆς ἐμμελῶς, οὐκ ἐθέλων ἐγκαταμίγυσθαι τῷ χορῷ. (XVI. 2)

«Так как я не поступил бы несправедливо по отношению к вам, если бы, будучи поставлен в хор, отказался бы петь, до тех пор, пока не научился бы этому искусству».

Лопес-Крусес видит здесь переключку со следующими словами Сократа из «Горгия»<sup>28</sup>:

καίτοι ἔγωγε οἶμαι, ὦ βέλτιστε, καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀνάρμοστόν τε καὶ διαφωνεῖν, καὶ χορὸν ᾧ χορηγοίην, καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ' ἐναντία λέγειν μάλλον ἢ ἓνα ὄντα ἐμὲ ἑμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν. (*Grg.* 482b–c)

<sup>27</sup> Trapp 1997, 141.

<sup>28</sup> López Cruces 2005, 369.

«А между тем, как мне представляется, милейший ты мой, пусть лучше лира у меня скверно настроена и звучит не в лад, пусть нестройно поет хор, который я снаряжу, пусть большинство людей со мной не соглашается и спорит, лишь бы только не вступить в разногласие и в спор с одним человеком – с собою самим» (пер. С. П. Маркиша).

Еще одну параллель с «Горгием» Лопес-Крусес и Брумана видят в словах Анаксагора о том, что благополучие города зависит от гармонии и порядка, а не от стен и зданий в нем<sup>29</sup>.

Τὰ γὰρ κοινὰ σώζεσθαι φιλεῖ, οὐκ ἐὰν τὰ τεῖχη ὑμῖν ἀραρότα ᾖ, οὐδὲ νεώσοικοι σωζόμενοι, οὐδὲ νῆες αὐταὶ πλέουσαι, οὐδέ γε στοαί, καὶ ἄλση, καὶ γυμνάσια, καὶ τεμένη, καὶ πομπεία (ταῦτα γὰρ δὴ εἰ καὶ μὴ οἱ πολέμιοι, μηδὲ πῦρ, μηδὲ ἄλλή τις συμφορά, ἀλλ' ὅ γε χρόνος λαβῶν οἰχῆσεται)· τὸ δὲ σώζον τὰς πόλεις ἡ ἀρμονία, καὶ ὁ τῆς πολιτείας κόσμος. (XVI. 3)

«Спасение государства зависит не от того, крепкие ли у вас стены, целы ли у вас верфи и на плаву ли у вас сами корабли, ни от портиков, рощ, гимнасиев, святилищ и священных предметов для процессий, потому что все это уничтожит, если не войны, пожары и прочие бедствия, то время. То, что спасает государство, это гармония и правильное устройство государства».

В «Горгии» Сократ говорит о тех, кто приносят вред городу под видом благодеяний.

καὶ φασὶ μεγάλην τὴν πόλιν πεποιηκῆναι αὐτούς· ὅτι δὲ οἶδεῖ καὶ ὑπουλός ἐστιν δι' ἐκείνους τοὺς παλαιούς, οὐκ αἰσθάνονται. ἄνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωρίων καὶ τευχῶν καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασιν τὴν πόλιν. (Grg. 518e–519a)

«Говорят, будто они возвеличили наш город, а что из-за них он раздулся в гнойную опухоль, этого не замечают. А между тем они, прежние, набили город гаванями, верфями, стенами, податными взносами и прочим вздором, забыв о воздержности и справедливости». (пер. С. П. Маркиша)

Последние две аллюзии кажутся не столь убедительными, как первая, т.к. пересечения есть только на уровне отдельных слов. Еще одна возможная аллюзия, которую не отметил ни один из комментаторов, появляется в конце XVI речи, где Максим говорит о подобающих возрасту занятиях. Политическая деятельность – удел скорее молодости, созерцание – старости. Эти слова можно рассматривать как возражение Калликлу, который в «Горгии» высказывает противоположную идею: если и заниматься философией, то только в юности.

Νέος μὲν γὰρ ὢν ὁ φιλόσοφος πραττέτω, Τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς οὕτως ἔχει, γνώσῃ δὲ, ἂν  
λεγέτω, πολιτευέσθω, στρατευέσθω, ἀρχέτω. ἐπὶ τὰ μείζω ἔλθῃς ἐάσας ἤδη φιλοσοφίαν.  
(XVI. 5) φιλοσοφία γὰρ τοί ἐστιν, ᾧ Σώκρατες, χαρίεν,

<sup>29</sup> Lopez-Cruses 2005, 370. Brumana 2019, 718.

«Если философ молод, то пусть ведет деятельную жизнь, пусть выступает с речами, занимается политикой, участвует в военных походах, управляет».

ἄν τις αὐτοῦ μετρίως ἄψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ· ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων. (*Grg.* 484c)

«Такова истина, Сократ, и ты в этом убедишься, если бросишь, наконец, философию и приступишь к делам поважнее. Да, разумеется, есть своя прелесть и у философии, если заниматься ею умеренно и в молодом возрасте; но стоит задержаться на ней дольше, чем следует, и она погибель для человека!» (пер. С. П. Маркиша)

В результате проведенного выше анализа парных речей Максима Тирского, можно сделать следующие выводы. Параллели с другими авторами показывают, что тема деятельной и созерцательной жизни стала популярной в школьной платонической традиции. Упоминание этой темы встречается в текстах, которые имеют очевидную дидактическую функцию (Апулей, Алкиной). Таким образом, Максим берет хорошо разработанный материал, но использует новую форму для его изложения – двойные речи. Единственная возможная параллель – это трактат Филона Александрийского «О созерцательной жизни», при условии, что принимается гипотеза О. Л. Левинской, которая предложила рассматривать этот трактат как одну из парных речей, посвященных деятельной (община ессеев) и созерцательной жизни (община терапевтов). Если смотреть с содержательной стороны, то в этих речах нет оригинальных идей. Уже М. Шармах в своей монографии показал, что Максим активно использует *loci communes* этической философии своего времени<sup>30</sup>. Интерес представляет использование платоновского материала, выбор диалогов для аргументации тезиса и антитезиса. Некоторые исследователи (Э. Целлер, Г. Хобайн<sup>31</sup>) упрекали Максима в том, что при пересказе «Государства» он далеко отходит от оригинального текста и, видимо, использовал какие-то школьные эпитомы, а не сам диалог. Но речи Максима надо рассматривать не как учебник платоновской философии, как сочинения Альбина, Алкиноя и Апулея, но как речи на философские темы, которые должны были познакомить публику с некоторыми вопросами, рассматриваемыми в то время в философских школах. В этом плане интересно отметить,

<sup>30</sup> Szarmach 1985, 84–90.

<sup>31</sup> Zeller E. 1868, 185. Hobein 1895, 53.

какие тексты Максим использует при изложении этого материала. С одной стороны, он использует некоторые популярные именно в контексте созерцательной и деятельной жизни фигуры, например, Анаксагора, продолжая традицию, восходящую к Аристотелю, с другой стороны он ни разу не упоминает Зета и Амфиона, которые фигурируют в «Горгий» Платона.

Для аргументации своих тезисов Максим активно использует гомеровские цитаты и образы, что вполне соответствует духу Второй софистики. Он также обращается к своим излюбленным историческим персонажам: Платон, Сократ, Диоген, Ксенофонт, Сарданапал, Кир Старший. Особую роль в композиции речей играют аллюзии на платоновские сочинения. Значительная роль отведена учению об устройстве души и государства, что, хотя и через посредников, восходит к «Государству» Платона. Также Максим использует диалог «Горгий», заимствуя оттуда отдельные образы и некоторые тематические пассажи. Как было показано в этой работе, особое положение в композиции XVI речи занимает «Апология Сократа» Платона. Используя в качестве образца сочинение Платона Максим пишет речь, которую Анаксагор мог бы произнести перед жителями Клазомен, защищая свой образ жизни. Апология Анаксагора указывает на хорошую риторическую выучку Максима, который берет популярное в его время риторическое упражнение – апология Сократа – но дает слово другому философу. Образованные слушатели уже с первых слов должны были узнать аллюзии на текст Платона, при этом текст Максима не превращается в эпигонское подражание, но представляет собой оригинальный текст.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Левинская О. Л. “О терапевтах и философской традиции рассуждений in utramque partem,” in: *Mathesis. Из истории античной науки и философии*. М., 176–194.
- Levinskaja, O. L. “O terapevtakh i filosofskoy traditsii rassuzhdeniya in utramque partem [On therapists and the philosophical tradition of disputing in utramque partem],”. *Mathesis. Iz istorii antichnoy nauki i filosofii* [From the history of ancient science and philosophy]. Moscow, 176–194.
- Brumana, I. S., ed. (2019) *Massimo di Tiro, Dissertazioni. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Selene I. S. Brumana*. Milano.
- Campos Daroca, J., López Cruces, J. L., eds. (2005) *Máximo de Tiro, Disertaciones filosóficas. Introd. general de Juan Luis López Cruces y Javier Campos Daroca; introd., trad. y notas de Juan Luis López Cruces [Disertaciones I-XVII] y Javier Campos Daroca [Disertaciones XVIII-XLI]*. Madrid.
- Carter, L. B. (1986) *The Quiet Athenian*. Oxford.
- Joly, R. (1956) *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité Classique*. Bruxelles.

- Dodds, E. R., ed. (1990) *Plato, Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary by E. R. Dodds*. Oxford.
- Festugière, A. J. (1936) *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris.
- Gerke, A. (1943) "Die Komposition der ersten Satire des Horaz," *Rheinisches Museum* 48, 41–52.
- Hobein, H. (1895) *De Maximo Tyrio quaestiones philologicae selectae*. Göttingen.
- Krämer, H.-J. (1971) *Platonismus und Hellenistische Philosophie*. Berlin.
- Parmentier, L. (1893) *Euripide et Anaxagore*. Bruxelles.
- Pernot, L. (2000) *La rhétorique dans l'Antiquité*. Paris.
- Puigalli, J. (1983) *Etude sur le Dialexeis de Maxime de Tyr, conférencier platonicien du IIème siècle*. Lille.
- Robinson, T. M., ed. (1979) *Contrasting Arguments: An Edition of the Dissoi Logoi*, London.
- Szarmach, M. (1985) *Maximos von Tyros. Eine litterarische Monographie*. Torun.
- Trapp, M. (1994) *Maximus Tyrius. Dissertationes*, ed. M. B. Trapp. Stuttgart-Leipzig, 1994.
- Trapp, M., ed. (1997) *Maximus of Tyre, The Philosophical Orations. Ed. and transl. by M. B. Trapp*. Oxford.
- Zeller, E. (1868) *Die Philosophie der Griechen*. Bd. 3. Leipzig.

**«Я ОСТАЮСЬ НАЕДИНЕ СО СВОЕЙ ДУШОЙ...»:  
К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ ТРАКТАТА АЛ-ФĀRĀBĪ  
«О ПРИМИРЕНИИ ВЗГЛЯДОВ ДВУХ МУДРЕЦОВ»**

Ф. О. НОФАЛ  
Институт философии РАН (Москва)  
faresnofal@mail.ru

---

FARIS O. NOFAL  
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)  
“I’M ALONE WITH MY SOUL...”: ABOUT AL-FĀRĀBĪ’S SOURCES IN  
HIS “THE HARMONY BETWEEN TWO SAGES”

ABSTRACT. The article peers at a problem of attribution in the texts quoted by faylasūf al-Fārābī in his book ‘The Harmony between Two Sages’. The author proves that regardless of modern Western scholars (P. Adamson, F. Zimmermann) opinion, al-Farabi knew thoroughly vulgate-version of apocrypha ‘Aristotle’s Theology’ well-known to the researchers, used by him while working at the text of ‘The Harmony...’. It also shows that sporadically the thinker referred to the fragments of ‘Elements of Theology’ by Proclus that were included into Arab Aristotle corpus. Separately the article discusses the role of ‘Theology’ by Pseudo-Aristotle in establishment of eastern peripatetics’ mystical teachings.

KEYWORDS: al-Fārābī, Plotinus, Proclus, pseudo-Aristotle, “Theology of Aristotle”, “Elements of Theology”, Falsafah, Medieval Arab Philosophy, Neo-Platonism, Eastern Mysticism.

---

Поводом для написания предлагаемой вниманию читателя статьи послужила недавно вышедшая работа немецкого востоковеда Питера Адамсона «Арабский Плотин и арабский Прокл в “Примирении Двух Мудрецов” псевдо-ал-Фārābī»<sup>1</sup>. В этом своем труде известный автор попытался по-новому оценить не только аутентичность самого трактата «Второго учителя» восточных перипатетиков, но и его источники: по мнению Адамсона, «Книга о примирении взглядов Двух Мудрецов» (*Kitāb al-djam’ байна ра’йайй ал-хакīmайн*) была написана уже после смерти ал-Фārābī его учениками, которые, изучая комментарии своего наставника к сочинениям античных мыслителей, атрибутировали ему созданную с опорой на неоплатонические тексты

---

<sup>1</sup> Adamson 2021.

т.н. «кружка ал-Киндī» апологию взглядов Платона и Аристотеля. Адамсон уверен: последователи авторитетного философа попытались встроить платонические идеи в перипатетическую модель при помощи арабского перевода «Первооснов теологии» Прокла – и в частности, 15-17 их параграфов, – замаскированного в тексте «О примирении...» под «Теологию» (*Āṣūlūdjīyā*) псевдо-Аристотеля. Автора этих строк удивил тот факт, что Адамсон, построивший свою небольшую статью на достаточно претенциозных утверждениях, не считал необходимым привести убедительные аргументы в защиту собственной гипотезы; более того, немецкий коллега обошел вниманием ряд обстоятельств, делающих его выводы, по крайней мере, спорными, а его апелляцию к очевидности текстов – несостоятельной. Ниже мы обсудим альтернативную точку зрения на источники «О примирении...» который, за неимением убедительных доводов оппонентов, мы по-прежнему включаем в *corpus texti* ал-Фārābī.

Второй причиной, подвигшей нас составить критический обзор аргументов Адамсона, послужило неудовлетворительное состояние отечественных арабо-антиковедческих исследований. Последнее фундаментальное русскоязычное исследование, посвященное знаменитой «Теологии» псевдо-Стагирита, датировано 1930-м г.; с тех пор как опубликование т.н. Ленинградского ее извода, так и работа над ее переводом на русский язык, были приостановлены. Обошли вниманием российские востоковеды и ближневосточную судьбу античного неоплатонизма, которую еще предстоит реконструировать грядущим поколениям историков философии и текстологов. Ни в коем случае не претендуя на сколько-нибудь исчерпывающее восполнение вышеозначенной лакуны, мы надеемся сформировать у читателя общее представление о проблемах современных философско-востоковедческих споров и попытаться ответить на некоторые поставленные их инициаторами вопросы. Двум этим целям соответствуют две части нашей статьи, которая, надеемся, внесет свой вклад в дискуссию коллег о *Proclus Arabus*, *Plotinus Arabus* и их отношении к формативному периоду истории арабоязычного перипатетизма (фалсафы).

\*\*\*

Известно, что автор «Теологии Аристотеля», переведенной на арабский язык в пер. пол. IX в. ‘Абдуллāхом б. Нā‘имой ал-Ḥимсī (ум. после 835) и исправленной для халифа ал-Мутасима (ум. 842) философом ал-Киндī (ум. 873), попал в поле зрения европейских антиковедов довольно поздно. Только в 50-х гг. XIX ст. в европейских академических кругах завязалась дискуссия об арабских переводах Плотина, который, по верному замечанию Т. Хаарбрюкера, исследователя «Книги о религиях и сектах» аш-Шахрастāнī (ум.

1153), получил на мусульманском Востоке титул «Греческий Шейх» (*аш-шайх ал-йўнанийй*)<sup>2</sup>. Несмотря на смелые заявления Э. Ренана, С. Мунку и В. Розе удалось обосновать догадку о знакомстве арабских философов с наследием Плотина: в то время как Мунк, со ссылкой на материал «парижских» рукописей «Теологии», писал о введении средневековыми переводчиками фрагментов из «Эннеад» в корпус Аристотелевых сочинений, В. Розе пришел к выводу о зависимости всего текста *Асўлўджиййā* от IV, V и VI эннеад<sup>3</sup>. В 1882-м г. Ф. Дитериче опубликовал арабский текст «Теологии», основываясь всего на трех манускриптах<sup>4</sup>; к сожалению, Дитериче так и не учел важного замечания Мунка и проигнорировал обнаруженные им различия между арабской и латинской версиями текста. На последний факт обратили внимание В. Розе, Д.Б. фон Ганберг<sup>5</sup> и М. Штейншнейдер<sup>6</sup>, составив подробные описания структур латинского и арабского вариантов «Теологии». Дальше констатации отличий оригинала от пространного латинского его перевода, выполненного Петром Кастеллани (1519) и исправленного Жаком Шарпентье (1571), Розе, Штейншнейдер и фон Ганберг не пошли; лишь в 30-х гг. XX в. спор о происхождении *Theologia Latina* сдвинулся с мертвой точки.

Открытие А.Я. Борисова, в 1930-м г. представленное в «Записках коллегии востоковедов»<sup>7</sup>, в корне изменило представление историков философии и источниковедов о текстологической истории «Теологии». Как выяснилось, в основе латинских и итальянских переводов известного трактата псевдо-Аристотеля лежит пространная арабоязычная версия, сохранившаяся в трех манускриптах (1197, 1198, 2173) Второго собрания А. Фирковича. Вопреки Штейншнейдеру, отрицавшему существование альтернативного варианта интересующего нас памятника, Борисову удалось не только доказать последнее, но и небезосновательно предположить первоосновность «пространной версии» по отношению к краткому, предназначенному для распространения в среде «непосвященных», тексту. К сожалению, находка Борисова до сих пор ждет своего публикатора; тем не менее важность ее фрагментов, введенных в научный оборот девяносто лет назад, трудно переоценить.

---

<sup>2</sup> Kraus 1941, 268-279.

<sup>3</sup> Rose 1883.

<sup>4</sup> Dieterici 1882.

<sup>5</sup> Haneberg 1862, 1-12.

<sup>6</sup> Steinschneider 1893, 77-80.

<sup>7</sup> Борисов 1930.

Следующий – и, на сегодняшний день, последний<sup>8</sup> – значимый шаг в деле изучения «Теологии» сделал известный востоковед П. Краус<sup>9</sup>, сопоставивший содержание «Послания о божественном знании» (*Risālāt al-‘ilm al-‘ilāхийй*) псевдо-ал-Фārābī с «Эннеадами» Плотина. Сравнительный анализ «Послания...» и «Теологии» позволил Краусу выявить как единство стиля фрагментов, принадлежащих перу одного и того же автора, так и связь последних с древнегреческим оригиналом – V эннеадой (9: 3, 4, 6, 7, 10-11, 13-14; 3: 1-9, 11-16; 4: 1-2; 5: 2, 4-6, 8-13; 9: 1-2 для «Послания...» и 1: 3-5, 11-12; 2: 1; 8: 1-4, 10-13 для «Теологии»). Дело Крауса продолжил Ф. Розенталь<sup>10</sup>, предположивший единство корпуса *Plotinus Arabus* (IV, V, VI эннеады), переведенного в IX в. и сохранившегося в составе «Теологии», «Послания...», рукописи №539-М Бодлианской библиотеки, «Книге о религиях и сектах» аш-Шахрастāнī и «Кремне мудрости» (*Ṣivān al-ḥikma*) ас-Сиджистāнī (ум. 1000). Также Розенталь приводит данные об анонимном «Послании греческого шейха о духовном и телесном мирах» (*Risālāt aш-шайḫ al-йūnāнийй fī байān ‘āламайй ар-рūḫāнийй ва ал-джисмāнийй*), которое, согласно ‘А. Бадавī, представляет собой своеобразное *credo* компилятора или переводчика<sup>11</sup>. Здесь уместно упомянуть о том, что именно Бадавī принадлежит заслуга издания наиболее полного на сегодняшний день критического текста *vulgata* «Теологии», увидевшего свет в сборнике «Плотин у арабов» (*‘Афлūṭийн ‘инд ал-‘араб*; 1955<sup>12</sup>).

Как явствует из вышеприведенной справки, история псевдо-Аристотеля на арабском Востоке уже на раннем своем этапе была тесно связана с фигурой ‘Абū Наṣра ал-Фārābī. «Второй учитель», впрочем, стал «крестным отцом» «Теологии» отнюдь не случайно: первая попытка «канонизировать» *‘Асūлūdжиййā* в дискурсивном пространстве перипатетической литературы принадлежит именно ему. «Книга о примирении взглядов Двух Мудрецов» до недавнего времени считалась своеобразной «визитной карточкой» ал-Фārābī, подлинным программным ядром его интеллектуального проекта; с очевидностью атрибуции трактата ‘Абū Наṣру соглашались даже те ученые, которые вычитывали из «Примирения...» двойственную цель автора, с одной

<sup>8</sup> Спор о переводчиках «Теологии» и языке ее оригинала мы, в силу очевидных причин, выносим на поля этой статьи: упомянем лишь о том, что А. Бомстарк считал автора парафраза христианином-сирийцем, Ш. Пинес – исмаилитом, а П. Фентон – египетским иудеем.

<sup>9</sup> Kraus 1941.

<sup>10</sup> Rosenthal 1952–1955.

<sup>11</sup> Badawī 1955, XXXIII–XXXVII.

<sup>12</sup> Badawī 1955, 3-164.

стороны стремившегося, подобно неоплатоникам, герменевтически «оправдать» Платона и Аристотеля в принципиально новой системе идеологических координат и, с другой, перекинуть мост от платонических и перипатетических комментариев к псевдоэпиграфам позднего происхождения. По мнению А.В. Сагадеева<sup>13</sup>, М. Гэлстон и Ш. Баттервортса<sup>14</sup>, ал-Фārābī (или его ученик, сочинивший «Примирение...»), был осведомлен о неаутентичности «Теологии...», – и, тем не менее, решился на рискованный шаг, изменивший ход ближневосточной и европейской средневековой мысли:

...начиная с первых строк, ал-Фараби здесь вполне ясно намекает на то, что в данном случае он оперирует «общераспространенными мнениями» и что «примирение» Аристотеля с Платоном осуществляется им в утилитарных целях. Из знакомства с ходом содержащихся в этом труде рассуждений становится ясно, что такая цель была, а заключалась она в первую очередь в согласовании креационистской доктрины Платона с учением Аристотеля об извечности мира с помощью излагаемой в «Теологии Аристотеля» концепции эманации сущего из Единого. Значит, сам этот трактат ал-Фараби относит к трудам, отнюдь не выражающим подлинных взгляды автора... Исследователи, имеющие дело с первоисточниками, а не с одними только курсами по истории философии, знают, что ал-Фараби разбирался в аристотелевской философии ничуть не меньше, чем Великий комментатор. Абу Насром были написаны три сочинения, содержащие перечень аристотелевских работ: «Слово о классификации наук», «О том, что должно предшествовать изучению философии» и «Философия Аристотеля». Ни в одном из них ни «Теология Аристотеля», ни какое-либо другое неоплатоническое произведение метафизического содержания не упоминаются. У ал-Кинди есть аналогичный по теме трактат «О количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии», в котором нет никаких упоминаний о неоплатонических работах, приписывавшихся Аристотелю. Следовательно, ни один из фаласифа, стоявших у истоков восточного перипатетизма, аристотелевские труды не смешивал с трудами, содержащими эманатистскую «доктрину»<sup>15</sup>.

Пространная цитата из фундаментального труда А.В. Сагадеева призвана представить основные аргументы сторонников «теории заговора», якобы введшего «Теологию» в пространство классической арабо-мусульманской мысли. Однако молчание ал-Фārābī об *Āṣūlūdjīyī* в подавляющем большинстве его работ вполне объяснимо тематическими особенностями последних; кроме того, ни «Слово...», ни «Философия...», равно как и другие, собственно библиографические справки современников «Второго учителя»,

---

<sup>13</sup> Сагадеев 2009, 49-50.

<sup>14</sup> Adamson 2021, 185.

<sup>15</sup> Сагадеев 2009, 46-47, 49.

не содержат хоть сколько-нибудь исчерпывающего списка сочинений Стагирита. Впрочем, и Сагадеев, и Адамсон, пишущий о «ключевой роли “Примирения...” в псевдоатрибуции [“Теологии”]»<sup>16</sup>, обходят стороной важнейший факт интеллектуальной жизни X в.: уже Ибн ан-Надīm (ум. 995), младший современник ал-Фā́рā́бī, ничего не знавший о его «Примирении...»<sup>17</sup>, отдельно отмечал в своей фундаментальной библиографической энциклопедии существование аристотелевской, «истолкованной ал-Киндī, книги “Теология”»<sup>18</sup>. Что до аутентичности самого «Примирения...», то в каталоге работ 'Абū Насра, составленном Ибн ал-Қифтī (ум. 1248), он упоминается в числе прочих принадлежащих перу философа толкований античных сочинений<sup>19</sup>.

Наконец, третий фигурант «дела о “Примирении...”» – арабский перевод «Первоначал теологии» Прокла – был впервые исследован лишь в 1973-м г. в двадцати фрагментах, обнаруженных Г. Эндрессом в рукописях XV – XVII вв. (§§1-3, 5, 15-17, 21, 54, 62, 72-74, 76, 78-80, 86, 91, 167)<sup>20</sup>. *Proclus Arabus* и сегодня отмечает собой темное пятно современного источниковедения: «Первоначала...», известные арабам X в. под заголовком «Теология Прокла»<sup>21</sup>, по непонятным причинам сохранились лишь в нескольких отрывках, приписанных либо самому Аристотелю<sup>22</sup>, либо Александру Афродисийскому<sup>23</sup>; в обоих случаях первоисточником «прокловских глав» объявляется «Теология» псевдо-Стагирита. Связь арабских версий «Теологий» Прокла между собой текстологам только предстоит выяснить в свете новых библиографических находок. Нам же важно отметить следующий факт, ускользнувший от внимания Адамсона: текст «Первоначал...», на который гипотетически мог ссылаться ал-Фā́рā́бī или его ученик, расценивался современниками «Второго учителя» как органическая часть «Теологии» псевдо-Аристотеля или ее компендиум, – что, безусловно, не указывает на исключительную зависимость автора «Примирения...» от «прокловской» версии псевдоэпиграфа. Прокловские выкладки, распознанные в качестве части «Теологии» или извлечения из нее, прилагались к *vulgata* текста и вполне могли образовать популярное приложение к основной рукописи.

<sup>16</sup> Adamson 2021, 186.

<sup>17</sup> Ibn al-Nadīm 1971, 321-322.

<sup>18</sup> Ibn al-Nadīm 1971, 312.

<sup>19</sup> Ibn al-Qiftī 2005, 212.

<sup>20</sup> Endress 1973.

<sup>21</sup> Ibn al-Nadīm 1971, 313.

<sup>22</sup> Ragip Pasa Library 1463-14, 87.

<sup>23</sup> Endress 1973, 3.

\*\*\*

Итак, приняв во внимание описанную выше диспозицию, мы считаем уместным обратиться к статье Адамсона в поисках соответствующих доказательств его исследовательской позиции. Напомним вкратце ее суть: автор «Примирения...» умышленно пользовался прокловскими «Первоначалами...», пытаясь сгладить изложенную в «Метафизике» радикальную критику теории идей. Для этого аноним прибег не к подлинному тексту «Теологии», живописующему сотворение мира Разумом и Душой, а к §§15-17 «Теологии» Прокла, выдав ее за известный псевдоэпиграф. Ознакомившись с этим резюме идей немецкого востоковеда, внимательный читатель вправе задать несколько уместных вопросов, которые могут быть сформулированы следующим образом:

1. Действительно ли автор «Примирения...» не был знаком с общераспространенной версией «Теологии Аристотеля»?
2. Являются ли пассажи, распознанные Адамсоном в качестве цитат, вольным пересказом основных идей «Теологии» или других трудов, приписываемых на Востоке Стагириту?
3. Решает ли автор «Примирения...» обозначенную Адамсоном задачу при помощи цитат из «Первоначал...» Прокла?

Удивительно, но ответов на эти, казалось бы, совершенно очевидные вопросы Адамсон в своей статье не предлагает. Более того, он обходит стороной важнейшую составляющую герменевтического анализа – сличение текста «Теологии» с приведенными ал-Фārābī пассажами, в свою очередь представленными самим Адамсоном в качестве цитат. Не принимая во внимание стилистику цитирования автора «Примирения...», игнорируя его вольное обращение с первоисточниками в многочисленных парафразах, ученый выдает слабое место своих выводов. На проверку выходит, что арабист делает ничем не обоснованный «прыжок» от предположения о незнакомстве «Второго учителя» с *vulgata* «Теологии» к выводу о генетической связи ответственного под критический разбор «Метафизики» раздела *Kutāb* с «Первоначалами...» Прокла, – вернее, с теми их главами, о которых ал-Фārābī и вовсе никак не упоминает.

Итак, отвечая на первый поставленный нами вопрос, достаточно привести один из завершающих пассажей «Примирения...», – отрывок тем более интересный, что проливает свет на текстологическую историю «Теологии» и приведенных в ней греческих имен.

إني ربما خلوت بنفسي كثيرا وخلعت بدني فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلا في ذاتي وراجعا من سائر الأشياء سواي فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجبا فاعلم عند ذلك أني من العالم الشريف جزؤ صغير فإني لمحيا فاعل

فلما أيقنت بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم إلى العالم الإلهي فصرت كأني هناك متعلق بها فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه والأذان عن سمعه فإذا استغشي في ذلك النور وبلغت طاقتي ولم أقو على احتمالته هبطت إلى عالم الفكرة فإذا صرت إلى عالم الفكرة حجبت عني الفكرة ذلك النور وتذكرت عند ذلك أخي يرقليطوس من حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود إلى عالم العقل

Я многожды оставался наедине со своей душой и сбрасывал свое тело; тогда я становился субстанцией, избавленной от тела, я входил в собственную самость и уходил от других вещей. Я одновременно был знанием, познанным и знающим, – и я видел в себе удивительную красоту и великолепие. Я узнал, что я – малая часть благородного мира, трудящаяся ради жизни. Убедившись в этом, я вознесся своим умом от того мира к миру божественному, будто бы прилепившись к нему. Там я узрел такой свет и такое великолепие, каких язык не сможет описать, а ухо – вынести. Я облачился в свет – и, обессилев, спустился в мир разума, где мысль скрыла от меня тот свет. И я вспомнил своего брата Йираклита (*Йирақлитұс*), который повелел искать субстанцию благородной души, восходя к миру разума<sup>24</sup>.

По всей видимости, Адамсон умалчивает об этом фрагменте далеко не случайно: приписанный ал-Фārābī Аристотелю, он противоречит арабскому переводу §167 «Первооснов...», в котором отрицается «тварное» единство знающего (*'ālim*) и знания (*'ilm*):

Знающий знает о своей самости. Первый Знающий знает собственную Самость, будучи нумерически единым (*vāhid-un faqat bi-l-'adaḍ*). Я говорю: Он – Знающий, [но] не так, будто Он – некто и некто, но так, что Он – и Знающий, и Познанный (*ma'lūm*), ибо над Ним нет другого познаваемого. Посему Он стал Знающим благодаря Себе, будучи и Познанным, и Познавшим. Все другие вещи обладают знанием – о себе и о том, что над ними<sup>25</sup>.

Вторая причина, побудившая Адамсона обойти вниманием приведенную выше выдержку из «Примирения...», очевидна всем знакомым с оригинальным текстом «Теологии»: вопреки востоковеду, «то, что автор называет “Теологией Аристотеля”», и в самом деле ею является<sup>26</sup>. Для сравнения приведем оригинальный текст параллельного места «Теологии» и его русский перевод:

إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانباً وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً إليها خارجاً من سائر الأشياء فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً فأعلم أنني جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهي ذو حياة فعالة فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهي فصرت كأني

<sup>24</sup> Al-Fārābī 1968, 109. Здесь и далее перевод с арабского – наш (Ф.Н.).

<sup>25</sup> Endress 1973, 35.

<sup>26</sup> Adamson 2021, 194.

موضوع فيها متعلق بها فأكون فوق العالم العقلي كله فأرى كأنني واقف في ذلك الموقف الشريف الإلهي فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع فإذا استغرقتني ذلك النور والبهاء ولم أفر على احتمالته هبطت من العقل إلى الفكر والروية فإذا صرت في عالم الفكرة والروية حجبت الفكرة عني ذلك النور والبهاء فأبقى متعجبا أنني كيف انحدرت من ذلك الموضوع الشامخ الإلهي وصرت في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع إلى ذاتها والترقي إلى العالم العقلي ثم إلى العالم الإلهي حتى صرت في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء ومن العجب أنني كيف رأيت نفسي ممثلة نورا وهي في البدن كهينتها وهي غير خارجة منه غير أنني أطلت الفكرة وأجلت الرأي فصرت كالمبهوت وتذكرت عند ذلك أخي أرفليطوس فإنه أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرص على الصعود إلى ذلك العالم الشريف الأعلى

Я остаюсь наедине со своей душой и отбрасываю в сторону свое тело; я становлюсь простой субстанцией без плоти. Я вхожу в собственную самость, возвращаюсь к ней и ухожу от других вещей. Я одновременно являюсь знанием, познанным и знающим, – и я, растерянный, вижу в себе удивительную красоту, великолепие и свет. Я узнаю, что я – малая часть благородного, великого и божественного мира, обладающая деятельной жизнью. Убедившись в этом, я возношусь своей самостью от того мира к миру божественному, будто бы прилепившись к нему, пребывая в нем. Я видел, будто я стоял на этой благородной божественной стоянке. Там я узрел такой свет и такое великолепие, каких язык не сможет описать, а ухо – вынести. Меня покрыли те свет и великолепие, – и я не смог их вынести: я спустился к мысли и видению. Когда я оказался в мире мысли и видения, мысль скрыла от меня тот свет и то великолепие. Я удивился: отчего же я оставил ту высокую божественную стоянку и оказался в месте мысли после того, как моя душа сумела оставить свое тело, вернуться к собственной самости и взойти в мир мысли, а затем – и божественного, где я оказался в месте великолетия и света, которое есть причина всякого света и всякого великолетия?.. Удивленный, я узрел свою душу, [заточенную] в теле, в обычном своем виде, преисполненную света. Однако я долго думал и воздержался от суждения – и уподобился растерянному. Тогда я вспомнил своего брата Геракла (*'Ирак'Эллитус*), повелевшего искать субстанцию души и возревновать о восхождении к этому высшему, благородному миру<sup>27</sup>.

Очевидно, что процитированный отрывок из «Теологии» с незначительными изменениями был приведен ал-Фарāбī в «Примирении...», – и одним из изменений подобного рода стало искажение имени «Геракл»<sup>28</sup>, заимствованного, по всей видимости, из IV эннеады (3). Куда более интересным нам

<sup>27</sup> Badawī 1955, 22-23.

<sup>28</sup> С. В. Месяц обратила наше внимание и на возможное заимствование упомянутого имени из другого отрывка «Эннеад» (IV, 8), более близкого нашему арабоязычному фрагменту; в таком случае *'Ирак'Эллитус* – не что иное как транскрипция имени «Гераклит». И, хотя в оригинальном тексте интересующая компилятора природа

представляется метод цитирования, которым пользуется автор «Примирения...»: сокращая относительно точную цитату, он позволяет себе выполнить в ней ряд синонимических замен («тела» вместо «плоти», «умом» вместо «самостью», «миру разума» вместо «высшему, благородному миру»). Вольное обращение 'Абӯ Насра с первоисточниками при цитировании, впрочем, несравнимо со свободной стилистикой его же парафраза, пример которого мы находим в обсуждении «Вторым учителем» платоновской теории ἀνάμνησις<sup>29</sup>:

وأفلاطون يبين في كتابه المعروف بفادن أن التعلم تذكر وأتى على ذلك الحجج يحكيها عن سقراط في مسألاته ومجاوباته في أمر المساوي والمساواة وأن المساواة هي التي تكون في النفس وأن المساوي مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مساوية لغيرها متى أحس بها الإنسان تذكر المساواة التي كانت في النفس فعلم أن هذا المساوي إنما كان مساويا بمساواة شبيهة بالتي في النفس

Однако и Платон объяснял в книге «Федон», что обучение есть припоминание, — и приводил даже аргументы Сократа в диалоге о равенстве и равном. [Он отмечал], что равенство бытийствует в душе, тогда как равное — например, дерево — становится равным в человеческом восприятии, то есть в воспоминании о наличествующем в душе равенстве. [Человек] узнаёт, что равное становится равным через равенство, похожее на равенство души; также и все, что познается, является припоминанием того, что в душе<sup>29</sup>.

В приведенной цитате ал-Фārābī и впрямь пересказывает – причем весьма близко к смыслу оригинального текста – содержание повествующего о гносеологической функции «припоминания» диалога «Федон», заменяя необходимую цитату вольным переложением фрагментов 74a и 75b. Однако автор «Примирения...» способен прибегнуть и к подложной цитате, «вчитываемой» им в упомянутый источник без соответствующего стилистического обозначения интерпретационного хода. Именно так 'Абӯ Наср обходится с текстом «Тимей» в важнейшей его космологической и антропологической части (30a-b):

ومما يجري هذا المجرى أقاويل أفلاطون في كتاب طيماوس من كتبه في أمر النفس والعقل وإن لكل واحد منهما عالما سوى عالم الآخر وأن تلك العوالم متتالية بعضها أعلى وبعضها أسفل

Точно так же следует толковать речи Платона, приведенные в книге «Тимей» и [повествующие нам] о Душе и Разуме — дескать, их миры отделены друг от друга и располагаются один над другим<sup>30</sup>.

---

души обсуждается именно в IV, 3, мы не исключаем справедливости предположения С. В. Месяц, за что адресуем ей слова особой благодарности.

<sup>29</sup> Al-Fārābī 1968, 97.

<sup>30</sup> Al-Fārābī 1968, 107.

Этим отрывком, не имеющим, как известно, параллелей в оригинальном тексте «Тимея», ал-Фārābī пытается обосновать свою эманационную схему. Арабский перипатетик не только влагает в уста участников диалога подложную цитату, но и лишает соответствующие места памятника, отдаленно напоминающие приведенный парафраз, их первоначального антропологического – но не космогонического – пафоса. Иными словами, в сочинении ал-Фārābī мы находим три разных вида заимствований, могущих быть принятыми небрежным исследователем за прямые цитаты, а именно: точные, но незначительно искаженные автором цитаты, парафразы и, наконец, подложные цитаты, являющиеся не чем иным, как вольной адаптацией отдельных идей оригинала. То, что Адамсон не различает эти заимствования между собой, ставит под вопрос не только диспозицию его работы, но и изложенный в последней ход мысли востоковеда: к сожалению, немецкий специалист так и не произвел соответствующего анализа и не установил, к какому типу цитирования принадлежат – или могут принадлежать – приведенные ал-Фārābī пассажи из «Теологии».

«Доказательная часть» статьи Адамсона сводится к расстановке в объемной цитате из «Примирения...» квадратных скобок с обозначением предполагаемого источника цитат – параграфов «Первоначал...».

В «Теологии» Аристотель показывает, каким именно образом единое (*vāḥid*) присутствует во всяком множестве (*kasra*) [ПТ, §1]: всякая множественность, не сводящаяся к единству, просто-напросто не имеет конца. К тому же всякая частица множественного должна быть либо единой, либо не-единой; если она не едина [в самой себе], то она либо множественна, либо небытийствует. Небытийствующая часть никогда не произведет множественности, тогда как множественность части ничем не отличается от множественности целого, – и чем тогда часть отличается от целого?.. Кроме того это значит, что конечное больше бесконечного. После он объяснил, что единичное в это мире есть единичное в одном из смыслов [ПТ, §2]; если единое, на самом деле, не есть единое, то все сущее не является единым и чем-то отличается от единого [ПТ, §§3-4]. Затем он объяснил, что Истинно-Единый даровал всему сущему единственность (*vāḥidīyya*), и показал, что множественное необходимо следует за единственным [ПТ, §5] и что всякая множественность приближающая к Единому, меньше множественности, отдаляющей от Него. Изложив эти предпосылки, он обсуждает части мира, телесные и духовные, чтобы доказать их сотворенность Создателем...<sup>31</sup>

Первое, что обращает на себя внимание читателя – лапидарность фрагментов, выделенных Адамсоном в качестве заимствований из «Первоначал...». К примеру, второй параграф последних действительно доказывает

---

<sup>31</sup> Al-Fārābī 1968, 102; Adamson 2021, 187-188 со ссылкой на Zimmermann 1986, 131.

единичность отдельных вещей. Однако, обратившись к арабскому переводу этого отрывка, мы обнаруживаем, что парафраз ал-Фā́рā́бī стилистически, терминологически и даже содержательно отличается от предполагаемого источника цитаты.

إن كل شيء الواحد فيه موجود فهو واحد ولا واحد فإن لم يكن واحدا وكان الواحد موجودا فيه كان لا محالة شيئا آخر غير الواحد فإن كان ذلك كذلك فإنما قبل الواحد قبولا مؤثرا عند نيته الواحد فصار واحدا عند ذلك <...> فقد استبان الآن أن الأشياء كلها واحد ولا واحد بالمعنى الذي ذكرنا

Все сущее, в котором существует единое, не является единым; если [сущее], в котором существует единое, не едино, – оно, неизбежно, становится чем-то иным, нежели единое. Следовательно, [тварное] единое принимает действие единого, вследствие чего становится единым <...> Ясно теперь, что все вещи суть единое – но не существует единого в том смысле, о котором мы говорили [в первой главе]<sup>32</sup>.

Подобно Адамсону и Циммерманну, мы опустили известную аргументацию Прокла, составляющую ядро §2 «Первоначал...», – аргументацию, дословно воспроизведенную в арабском переводе трактата. Основная мысль параграфа, отраженная в первой и последней его строках, достаточно проста: любое единое становится таковым вследствие действий Первоначала, Которое и является Единым и Единством *par excellence*. Иную мысль проводит ал-Фā́рā́бī в «параллельном» месте своего труда: единство есть онтологический атрибут сущего, основа стратификации бытийствующего вне зависимости от его тварного или нетварного статуса. Автор «Примирения...» не только искажает важнейшую идею Диадокха, но и использует терминологию, отличную от терминологии переводчика его труда: вместо обращения к термину «смысл» (*ma'nā*) в контексте обсуждения отличительных атрибутов Единого, «Второй учитель» прибегает к концепту «значение/сторона» (*джиха*), раскрывая различные аспекты единства как такового. Эта, казалось бы, несущественная деталь возвращает нас в типично перипатетический контекст «Метафизики» (10.1052b), безусловно, известной ал-Фā́рā́бī, ее знаменитому толкователю<sup>33</sup>. Несмотря на то, что первые полные арабские переводы «Метафизики», равно как и комментарий к ней автора «Примирения...», сегодня

<sup>32</sup> Endress 1973, 5-6.

<sup>33</sup> По признанию Авиценны, лишь толкование «Второго учителя» «открыло» ему «цели и сложное содержание» «Метафизики» (Al-Şafadī 2000, 103). Тем не менее даже фрагменты раннего перевода десятой книги «Метафизики», выполненные, по преданию, книжником Устāсом (IX в.), не сохранились; так, в «Большом комментарии» Ибн Рушда цитируется параллельный анонимный перевод Met. 1052b. См.: Ver-tolacci 2005, 253.

считаются утерянными, мы можем судить о них по компендиуму Аверроэса, писавшего в связи с интересующим нас отрывком следующее:

Единое как целое делится на единое по виду, единое по роду и проч. То же самое относится и к нумерически-единому: оно бывает соединенным, спаянным, составным или связанным. Мы можем говорить о неделимом объекте как о едином, – как, например, говорим о Зайде или 'Амре, – что мы и делаем, указывая на нумерически-единое. В общем, мы говорим о нумерически-едином, подразумевая нечто, отделившееся и уединившееся от другого, – чувственно ли, самостно ли, воображаемо ли. <...> Рассуждая о чтойности в смысле (*джиха*) неделимости, мы заключаем о ней как о единой<sup>34</sup>.

Итак, мысль ал-Фārābī вращается в границах типично перипатетического дискурса о едином. Используя те же термины, что и другие представители фалсафы, 'Абū Наṣр отстаивает содержащуюся в трудах Стагирита классификацию единого. Так отчего же Адамсон отказывает этому отрывку в аристотелевском этосе и идентифицирует неоплатонический трактат в качестве его, отрывка, источника?.. Увы, и этот вопрос остается в тексте обсуждаемой статьи без ответа.

Призрак *Proclus Arabus* Адамсон распознает и в следующем за рассмотренным фрагменте; под очередной выдержкой из «Теологии», как считает востоковед, скрыты сразу два параграфа «Первоначал...». Впрочем, в этом случае согласиться с Адамсоном нам мешает не столько содержание выкладки ал-Фārābī, сколько ее лапидарность. Лаконичный парафраз «Второго учителя» вполне согласуется с соответствующими местами из «Теологии», в которых псевдо-Аристотель постулирует наличие свойственного Первоначалу единства в каждой вещи космоса.

Скажем: число и двоица, существующие в высочайшем мире, суть разум и чистые, активные логосы (*калимāt*); однако нельзя исчислить двоицу, если ее члены отнесены к самим себе. Число возникает из них и из Единицы; оно – образ этих вещей <...> ибо Разум есть двоица <...> Единое начертано в первой тварной Явленности (*āниййа*): [Оно] движет Разумом, дабы тот истинно познал постигаемое<sup>35</sup>.

В приведенном выше отрывке автор «Теологии» развивает свою догадку о принципиальном значении единства для бытийного «собирания» мира («Всякая часть, приложенная к Целому, видится как Целое, но не как

---

<sup>34</sup> Ibn Rushd 1958, 98-99. Ср. со следующим пассажем из «Теологии»: «Этот мир состоит из соединенных друг с другом вещей, – итак, мир предстает перед нами как нечто единое и однородное» (Badawī 1955, 72).

<sup>35</sup> Badawī 1955, 113.

часть»<sup>36</sup>). Каждая вещь отмечена печатью Единства, будучи тождественной самой себе; двоица же, основа числа (*'adaḍ*), возникает из отношения одного самотождества с другим, – и для того, чтобы придать этому тезису онтологическое и, что важно, космогоническое звучание, псевдо-Аристотель возвращается к неоплатонической эманационной проблематике. Разум (*'aql*), уверен он, есть первая «двоица», первая множественность, приближающая к Творцу. Уподобляясь простоте двоичности и отрехшись от вещной множественности, человек, согласно «Теологии», получает возможность созерцать Истинно-Сущее и историю Его креационных отношений с тварью.

Тот, кто хочет познать сотворение Единственным и Истинным многих вещей, да обратит свой взор к Единому и Истинному и да оставит все другие вещи; да вернется он к себе и останется там, – только тогда он узрит разумом Единого и Истинного, неподвижно стоящего над всеми вещами<sup>37</sup>.

Из этого, в общем-то, очевидного развертывания идей «Теологии» ал-Фā́рā́бī вполне мог вывести не только рассматриваемое нами заключение о первоосновности единого в сравнении с множественностью, но и следующий за ним тезис о близости малых множеств к Первоначалу, – тезис, которого не содержит §5 «Первоначал...», отведенный под экспликацию отношений единого и множественного. Следовательно, ссылка составителя «Примирения...» на «Теологию Аристотеля» здесь вполне оправдана и вряд ли оспори́ма ссылкой на начальные главы «Теологии» Прокла. В пользу нашего вывода косвенно свидетельствует и тот факт, что после процитированных отрывков псевдо-Стагирит действительно переходит к детальному обсуждению «частей мира, телесных и духовных»<sup>38</sup>, и живописанию космогонических процессов<sup>39</sup>.

Наконец, единственным «точным попаданием» Адамсона и Циммерманна в «мишень» их критики является атрибуция первого фрагмента цитаты ал-Фā́рā́бī «Арабскому Проклу». Для сравнения приведем оба параллельных места с их переводом (интерполяции в тексте перевода даются с учетом разночтений между краткой версией «Примирения...» и оригиналом «Первоначал...»).

«Примирение...»	«Первоначала...»	Перевод
كل واحد من أجزاء الكثير إما	أى جزء من أجزاء الكثير إما	... всякая частица

<sup>36</sup> Badawī 1955, 72.

<sup>37</sup> Badawī 1955, 113.

<sup>38</sup> Al-Fārābī 1968, 102.

<sup>39</sup> Badawī 1955, 114-118.

<p>أن يكون واحدا وإما لا يكون واحدا فإن لم يكن واحدا لم يخل من أن يكون إما كثيرا وإما لا شيء وإن كان لا شيء لزم أن لا يجتمع منها كثرة وإن كان كثيرا فما الفرق بينه وبين الكثرة</p>	<p>أن يكون واحدا وإما أن يكون لا واحدا فإن كان لا واحدا فإما أن يكون كثيرا وإما أن يكون لا شيء البتة فإن كان كل جزء من أجزاء الكثير لا شيء كان لا محالة الشيء المركب منها لا شيء أيضاً وإن كان كل جزء من أجزاء الكثير كثيرا كان لا محالة كل جزء من أجزاء الشيء المركب مركباً أيضاً من أشياء لا نهاية لها وهذا ممتنع لا يكون البتة لأننا لا نجد شيئاً أكثر من لا نهاية</p>	<p>множественного должна быть либо единой, либо не-единой; если она не едина, то она либо множественна, либо [и во-все] небытийствует. Не-бытийствующая часть никогда не произведет [также и составленной из нее] множественности, тогда как множественность части ничем не отличается от множественности целого, — и чем тогда часть отличается от целого?.. [Orig. var.: Если каждая часть множественного также состоит из множественного, всякая часть неизбежно состоит из бесконечных вещей, что невозможно, ибо нет ничего, превосходящего бесконечное].</p>
--	---	--

Итак, перед нами очередной пример цитирования ал-Фārābī, комбинирующего достаточно точное воспроизведение оригинального текста (первая часть фрагмента) и его парафраз (вторая часть); при этом содержание, стилистика и терминология цитаты, не имеющей параллелей в *vulgata* «Теологии», не оставляют сомнений в ее происхождении. Однако, как уже было отмечено выше, знакомство «Второго учителя» с отрывком «Первоначал...», озаглавленного в арабской рукописной традиции как «О Первопричине» (*Ḥi al-'illa al-'ūlā*), не означает его незнакомства с самой «Теологией Аристотеля», приложением к которой могли служить приписанные ее автору справки Прокла. Обращение 'Абū Насра к этому отрывку вполне оправданно контекстом целого блока цитат, согласного не только с логикой повествования «Теологии», но и с генологической концепцией «Метафизики».

Мы помним, что целью подмены автором «Примирения...» одной «Теологии» другой Адамсон называет необходимость согласовать перипатетическую критику теории идей с платонической философией, знаменующей, по

ал-Фārābī, «единство взглядов Двух Мудрецов»<sup>40</sup>. Однако Адамсон так и не отвечает на вопрос о необходимости привлечения текстов Прокла для обоснования учения, содержащегося в десятой главе «Теологии» – «О Первопричине и созданных из Нее вещах» (*Фī ал-'илла ал-'ўлā ва ал-ашйā' ал-латī ибтуди'ат мин-хā*)<sup>41</sup>. Как это ни странно, обоснованности этой отсылки восточного перипатетика исследователь «Теологии» предпочитает не замечать; но куда более странной представляется нам его попытка вчитать не цитируемые ал-Фārābī §§15-17 «Первоначал...» в следующую короткую ремарку:

*Однако тот же Аристотель в своей «Теологии» признает существование в божественном мире духовных форм. Получается, [философ] либо противоречит себе, либо вовсе не писал [«Теологии»], либо вкладывает в свои сочинения глубокий, противоречащий очевидному, смысл. Тот, кто воображает, будто велемудрый и искуснейший Аристотель противоречил самому себе в вопросах теологии и бытия духовных форм, весьма заблуждается. Заблуждается и тот, кто считает [«Теологию»] написанной кем-то другим, [не Аристотелем], ибо его писаниям, свидетельствующим о [существовании идей], поистине нет числа. Следовательно, мы должны обнаружить глубокий смысл его [речей] и избавиться от сомнений и растерянности. Мы же скажем, что Создатель (велик Он и преславен!) Своею самостью и Своим существованием отличается от всех других [вещей]...*<sup>42</sup>

Получается, ал-Фārābī, отстаивающий платонические «идеи» в качестве божественных интеллигибилий, лишь вскользь упоминает о «Теологии», чтобы, убедив читателя в ее аутентичности, по-своему изложить псевдо-стагиритскую «теорию о духовных формах» (*сувар рӯҳāниййā*). Соответствующие параграфы «Первоначал...», содержащие аргументы в пользу существования пресловутых «духовных форм», «Вторым учителем» не упоминаются вовсе: автор не утверждает, что «все, возвращающееся к себе, есть духовное, но не телесное» (§15<sup>43</sup>), не заключает о «нетелесности» духовных субстанций на основании анализа их действия (§16<sup>44</sup>) и не обсуждает онтологическую роль формы в акте самодвижения (§17<sup>45</sup>). Вместо сложных аргументов Прокла 'Абӯ Наср выдвигает следующий, подлинно теологический тезис, – уже без ссылки на «Теологию» или, что было бы точнее, на «Тимей» (29a):

<sup>40</sup> Adamson 2021, 192-196.

<sup>41</sup> Ср.: «Все вещи содержатся в... чистом Едином» (Badawī 1955, 134).

<sup>42</sup> Al-Fārābī 1968, 105-106. Выделено нами (Ф.Н.).

<sup>43</sup> Endress 1973, 13-14.

<sup>44</sup> Endress 1973, 15-16.

<sup>45</sup> Endress 1973, 17-18.

Если Аллах Всевышний (велик Он!) сотворил этот мир, то Его самость должна обладать формами сотворенного. А раз Его самость вечна и непреложна, то и эти формы [сущего] не подлежат изменению. [Возражающий] да ответит: что и в соответствии с каким примером творил Живой, Волящий [Бог]?.. Знай, что наши оппоненты думают, будто Живой, Волящий Действитель творил спонтанно, бесцельно и безвольно. Ужасное заблуждение!<sup>46</sup>

Неслучайно несколькими строками ниже автор «Примирения...» приводит почти что дословную цитату из «Теологии», обсужденную нами в начале статьи: по глубокому убеждению ал-Фārābī, и Платон, и Аристотель верили в существование «мира божественного великолепия», хранилища форм всех самостей, к которому мистик обязан устремляться при восхождении от дальнего к горнему, от тварной множественности – к нетварному Единому. Началом этого пути и представляется файласуфу «уединение с собственной душой», сливающейся с Разумом и всеми его «духовными» прообразами.

\*\*\*

Исследование «Теологии» и арабского перевода «Первоначал...» – задача тем более непростая, что исследователю сопротивляется текстуальный материал, сохранившийся в неполных фрагментах некогда имевших широкое хождение трактатов. Многажды правленные и переписанные, они затерялись в фондах сотен библиотек, оставив востоковедам скупые обрывки и искаженные представителями противоборствующих школ цитаты. Как мы убедились выше, Адамсон пал жертвой коварного молчания оригинала, выбрав в союзники крайне ненадежного партнера – автора «Примирения...», которого мы по-прежнему узнаем в 'Абū Насре ал-Фārābī.

Смелый философ и подлинный основатель восточной школы арабоязычного перипатетизма, ал-Фārābī с поражающей не только современников, но и специалистов XXI в. легкостью обращался с источниками своей «апологии» Двух Мудрецов. Впрочем, эта, бесспорно, творческая небрежность «Второго учителя» искупается более чем правдивым отчетом об источниках его труда. Интересующие Адамсона фрагменты «Примирения...» идентифицированы 'Абū Насром как извлечения – пускай и значительно переработанные – из «Теологии Аристотеля». Убедительных причин, могших подвигнуть ал-Фārābī совершить серьезный подлог, западный коллега так и не привел: мыслитель, прекрасно знакомый с «Теологией» и даже цитирующий ее с высокой долей точности, вряд ли опирался на список, серьезно отличающийся

---

<sup>46</sup> Al-Fārābī 1968, 106.

от имеющейся в нашем распоряжении *vulgata*, – и, тем более, едва ли сознательно вводил отрывки из «Первоначал...» Прокла в структуру текста псевдо-Стагирита. Так, генологическое учение Аристотеля, известное мудрецу из «Метафизики», имеет параллели и в онтологической концепции «Теологии»; одновременно с тем платоновское учение об идеях излагается автором «Примирения...» от первого лица, со спорадическими упоминаниями «Тимея» и «Теологии». Что до не имеющего в «Теологии» параллелей отрывка, посвященного проблеме части и целого и воспроизводящего первый параграф «Первоначал...», то его присутствие в атрибутированном «Теологии» абзаце объяснимо восточной текстологической традицией: как известно, ряд изысканий Прокла вошли в арабский аристотелевский канон под видом извлечений из «Теологии», и потому могли неоднократно переписываться в составе последней.

Вопреки Адамсону, происхождение большей части парафразов и цитат ал-Фārābī действительно может быть установлено без привлечения корпуса *Proclus Arabus*, – сочинений, которые, напомним, до сих пор ждут своего исследователя. Их фрагменты, сохранившиеся в десяти рукописях, содержат учение, которое, по всей видимости, не было в полной мере использовано 'Абū Насром в деле «примирения Двух Мудрецов»: ни пространные рассуждения Прокла, призванные доказать существование «духовных форм», ни его вера в недостижимость деятельного соединения мистика с последними, так и не были замечены ал-Фārābī, считавшим описание практики «уединения с душой» и мистического восхождения к Единому квинтэссенцией платонической и псевдо-стагиритской доктрин. Пожалуй, невниманием немецкого востоковеда к последнему обстоятельству и объясним его герменевтический промах: *ал-Фārābī и его последователи, рассматривали «Теологию», прежде всего, как мистическое, а не спекулятивное руководство. Следовательно, и необходимость фрагментарного обращения к тезисам Диадокха, и отказ от использования всех без исключения отнесенных к корпусу *Theologia Aristotelis* его спекулятивных выкладок были predeterminedены авторитетом «Теологии», которую «Второй учитель» цитировал в свойственной ему манере. Этим вердиктом, на наш взгляд, и стоит закрыть «дело о «Примирении...» вплоть до появления новых текстологических данных о переводческом движении в Халифате IX-XI ст.*

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Борисов, А. (1930) «Арабский оригинал латинской версии так называемой “Теологии Аристотеля”», *Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском Музее АН СССР. Том V*, 83-98.

- Сагадеев, А. (2009) *Восточный перипатетизм*. Москва.
- Adamson, P. (2021) "Plotinus Arabus and Proclus Arabus in the Harmony of the Two Philosophers Ascribed to al-Farabi", D. Calma, ed. *Reading Proclus and the Book of Causes*, Vol. 2. Leiden, 182-197.
- Bertolacci, A. (2005) On the Arabic Translations of Aristotle's "Metaphysics", *Arabic Sciences and Philosophy*. Vol. 15. Cambridge, 241-275.
- Dieterici, F. (1882) *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*. Leipzig.
- Endress, G. (1973) *Proclus Arabus*. Berlin-Beirut.
- Haneberg, D.B. (1862) "Theologie des Aristoteles", *Sitzungsberichte der philosophisch-philologische Classe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München* 1, 1-12.
- Kraus, P. (1941) "Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des Ennéades", *Bulletin de l'Institut d'Egypte* 23, 263-295.
- Rose, V. (1883) "Review of Dieterici F, Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen", *Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft* 4, 843-846.
- Rosenthal, F. (1952-1955) "Aš-Šayḥ al-Yūnānī and the Arabic Plotinus source", *Orientalia* 21:461-492; 22:370-400; 24:42-65.
- Steinschneider, M. (1893) *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen*. Berlin.
- Zimmermann, F.W. (1986) "The origins of the so-called Theology of Aristotle", J. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmitt, eds. *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other texts.*, London, 110-240.
- References in Arabic:*
- Badawī, 'A. (1955) *'Aflūṭīn 'ind al-'arab*. Cairo.
- Al-Fārābī (1968) *Kitāb al-Ġam' bayna Ra'yay al-Ḥakīmayn*. Beirut.
- Ibn al-Nadīm (1971) *Al-Fihrist*. Teheran.
- Ibn Rushd (1958) *Talḥīṣ mā ba'd al-Ṭabī'ah*. Cairo.
- Ibn al-Qifṭī (2005) *Iḥbār al-'Ulamā' bi-Aḥbār al-Ḥukamā'*. Beirut.
- Ragip Pasa Library [Ragip Pasa Kutuphanesi]. *Manuscript* 1463-14.
- Al-Šafadī (2000) *Al-Wāfi bi-l-Wafiyāt. Al-Juz' al-'Awwal*. Beirut.
- References in Russian:*
- Borisov, A. (1930) Arabskij original latinskoj versii tak nazываеmоj "Teologii Aristotelja", *Zapiski Kollegii Vostokovedov pri Aziatskom Muzee AN SSSR*. T. V, 83-98.
- Sagadeev, A. (2009) *Vostochnyj peripatetizm*. Moskva: Fond Marjani.

**«ЭЛИНЫ» ИЛИ «СКИФЫ»:  
ПРОБЛЕМА ИНОКУЛЬТУРНЫХ ВЛИЯНИЙ  
В СЕВЕРНОМ КИТАЕ ВО ВТОР. ПОЛ. I ТЫС. ДО Н.Э.**

П. И. ШУЛЬГА

Институт археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск)

Д. П. ШУЛЬГА

Сибирский институт управления Российской академии народного  
хозяйства и госслужбы при Президенте РФ (Новосибирск)

alkaddafa@gmail.com

---

PETR SHULGA

Institute of Archaeology and Ethnography of  
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russia)

DANIIL SHULGA

Siberian Institute of Management – the branch of Russian Academy of  
National Economy and Public Administration (Novosibirsk, Russia)

"HELLENES" OR "SCYTHIANS": THE PROBLEM OF FOREIGN CULTURAL INFLUENCES IN NORTHERN  
CHINA IN THE SECOND HALF OF THE 1ST MILLENNIUM BCE

ABSTRACT. China's contacts with the Greek world, as shown in previous research, are chronologically extensive. It is certain that they began in antiquity and continued until the developed Middle Ages (Roman Embassy to the Song China). However, in domestic and foreign scientific literature there are often very dubious examples of the Far East and Hellenic culture links. In this article we will examine some of them. It is noteworthy that in the Greek-Chinese contacts study it is often necessary to decide questions concerning the ethno cultural situation in the «world of early nomads». The latter extended from the Northern Black Sea to Transbaikalia and Ordos. The article also considers the problem of correlation of «ethnonyms» from narrative sources with archaeological cultures, the sites of which were found in the north of the People's Republic of China.

KEYWORDS: Great Silk Road, Hellenism, early nomads, Northern China, Qin Empire.

История Великого Шелкового пути (ВШП) как важнейшей культурной и экономической магистрали (а точнее, целой сети маршрутов), связывающей Дальний Восток со Средиземноморьем, является объектом пристального изучения в русскоязычной<sup>1</sup>, европейской<sup>2</sup>, американской<sup>3</sup> и азиатской<sup>4</sup> науке. Естественно, что в таком многообразии мнений хронология данного явления варьируется от эпохи бронзы (Т.Л. Хесэтер<sup>5</sup>, Е.Е. Кузьмина<sup>6</sup> и др.) до II в. до н.э.<sup>7</sup> (например, Ян Гунлэ<sup>8</sup>, Гэ Чэньюн<sup>9</sup>, П.И. Шульга<sup>10</sup> и др.<sup>11</sup>). При этом многие исследователи склонны рассматривать кочевые племена Синьцзяна второй половины I тыс. до н. э. как связующее звено между Китаем и Средней Азией. Достоверных свидетельств тому нет. Без должной аргументации выдвигается и предположение о непосредственном влиянии эллинов на становление Шёлкового пути через Синьцзян, начиная с похода Александра Македонского во второй половине IV в. до н. э. Наличие такого рода теорий и допущений в значительной мере объясняется слабой изученностью археологических памятников Синьцзяна в XX в., и медленным введением в оборот полученных там материалов. В последние десятилетия ситуация существенно изменилась, благодаря масштабным раскопкам в этом регионе и публикации результатов этих работ. Имеющиеся материалы указывают, что до III-II вв. до н. э. Синьцзян являлся своего рода изолятом, на окраины которого проникало население соседних культур. Кочевники, действительно, принимали активное участие в распространении китайских товаров на запад и в Среднюю Азию уже в IV в. до н. э., но осуществлялось это не через Синьцзян, а в обход – через народы к северу от Хуанхэ (культуры янлан, маоцингоу), Монголию и пазырыкскую культуру Гор-

---

<sup>1</sup> Лубо-Лесниченко 1994.

<sup>2</sup> Hoppal 2011; 2016; Leontsini 2011.

<sup>3</sup> Hirth 1913; Brown 2014.

<sup>4</sup> Гэ Чэньюн 2018.

<sup>5</sup> Høisæter 2017.

<sup>6</sup> Кузьмина 2010.

<sup>7</sup> Помимо указанных в скобках авторов, косвенно подтверждает «позднюю» датировку образования Великого Шёлкового пути Г. Апергис. В его обобщающей фундаментальной работе по экономике Селевкидов практически нет упоминаний о связях с Китаем, что еще раз доказывает ограниченность таковых до кон. II в. до н.э. (Aperghis 2004).

<sup>8</sup> Ян Гунлэ 2011.

<sup>9</sup> Гэ Чэньюн 2015.

<sup>10</sup> Shulga et al. 2020.

<sup>11</sup> Sevillano-López, González 2011.

ного Алтая. Авторы разделяют мнение, что достоверной датой реального становления ВШП через пустыни Синьцзяна можно назвать лишь конец II в. до н. э., когда образованное за сто лет до этого в Северном Китае единое государство смогло оттеснить сюнну, а затем проложить Путь и поддерживать его в рабочем состоянии.

Во-первых, это сложение и развитие скифоидных культур в Центральной Азии (например, саков), Сибири и к северу от Хуанхэ<sup>12</sup>. Очевидно, что народы, наследие которых рассматривается в рамках археологических культур данных регионов (пазырыкская, каменная, тагарская, янлан, маоцингоу и др.) имели некоторое отношение к этногенезу и образованию государственности у известных нам по нарративным источникам динлинов, сюнну, усуней и юэчжей<sup>13</sup>. Также необходимо отметить, что в период Сражающихся царств (V в. – 221 г. до н.э.) предметы, явно оформленные в скифском зверином стиле, проникали в южные регионы китайской ойкумены, так что можно говорить о наличии устойчивых меридиональных связей между степным ареалом и землями южнее Янцзы<sup>14</sup>.

Во-вторых, это походы Александра Великого. Хотя сам македонский царь не дошел даже до современных рубежей КНР, а тем более до ареала расселения «хуася»<sup>15</sup> в IV в. до н.э., он существенно приблизил греческую ойкумену к очагам цивилизации в Азии. Последствием эллинизации Азии до Гиндукуша стало, например, образование Греко-Бактрии, которую китайцы во II в. до н.э. успели застать (двигаясь, в том числе, в поисках упомянутых выше юэчжей, знакомых западно-китайским царствам эпохи Чжоу еще до изгнания этого народа хуннами с территории Синцзян-Уйгурского автономного округа<sup>16</sup>).

История взаимоотношений государств долины Хуанхэ с эллинистическим миром весьма своеобразна<sup>17</sup>. С одной стороны, прямых контактов между греками и китайцами было не так много; с другой – именно в Поднебесной то

---

<sup>12</sup> Более подробно об этом мы писали в работе: Шульга и др. 2020.

<sup>13</sup> Chung-Yang Kim 1997.

<sup>14</sup> Шульга 2020.

<sup>15</sup> Т.е. собственно «китайцы», носители традиций полуполюгендарной Ся и исторических Шан и Чжоу.

<sup>16</sup> Чэнь Бинъин 2003.

<sup>17</sup> Авторы придерживаются мнения, что «персидский мир» (Парфяне и Сасаниды) играл хотя и весьма важную, но скорее транзитную роль на Великом Шёлковом пути (Ecsedy 1997), полюса которого располагались в Поднебесной и Средиземноморье. При этом купцы из Передней Азии активно участвовали в торговле и межкультурной коммуникации (Li Qiang 2016), в Китае обнаружено немало сасанидских серебряных монет (Thierry 1993).

искусство, которое мы можем условно назвать «эллинистическим», в отдельных своих проявлениях доживает до средневековья<sup>18</sup>. Особенностью изучения данной тематики является ее принципиальная фрагментарность, т.к. источником служат разрозненные артефакты, от интерпретации которых (при малом количестве нарративных материалов) зависит понимание общей картины. В этой связи необходимо обсудить некоторые дискуссионные моменты в истории китайско-средиземноморских взаимоотношений.

Первые следы греческого влияния в Китае некоторые исследователи из КНР и вовсе относят к эпохе походов Александра Македонского, приводя в качестве примера статую крылатого кошачьего хищника (масса 26 кг) из погребения вана Цо (344–310 гг. до н.э.) из «полуварварского» царства Чжуншань. Однако, на наш взгляд, доказательств «влияния искусства Селевкидов», которые увидел в артефакте видный археолог Линь Мэйцунь, недостаточно<sup>19</sup>. Даже с хронологической точки зрения подобное предположение выглядит малоубедительным, т.к. к моменту смерти вана Цо эллинистический мир только начал свое формирование<sup>20</sup>, а Великий Шёлковый путь еще не начал функционировать как сеть маршрутов. Несвойственный для долины Хуанхэ облик указанной статуэтки хищника объясняется влиянием скифо-сибирского стиля (особенно учитывая степное происхождение правящей династии Чжуншань).

К настоящему времени накоплено большое количество свидетельств взаимного влияния скифо-сибирского мира и царств Китая<sup>21</sup>. При этом, некоторые исследователи допускают наличие в V–III вв. до н.э. одновременных контактов Китая в западном (с саками Казахстана) и северном (с племенами Южной Сибири) направлениях. Однако, реальные вещественные свидетельства ранних контактов скотоводов и земледельцев Древнего Китая имеются только со скифоидными культурами Южной Сибири. Им предшествовало взаимодействие, установившееся через Монголию ещё в эпоху поздней бронзы (XIII–IX вв. до н. э.) по линии север-юг. Для раннескифского времени (VIII – нач. VI вв. до н. э.) это направление связей хорошо прослеживается по

---

<sup>18</sup> Более подробно эта тема раскрыта в нашей публикации: Шульга 2021.

<sup>19</sup> Линь Мэйцунь 2017, 81.

<sup>20</sup> До битвы при Ипсе оставалось еще почти десятилетие.

<sup>21</sup> Отметим, что при изучении подобных контактов из-за весьма дискуссионных датировок подчас появляются довольно спорные выводы. Яркий пример – весьма объёмная работа «Han and Xiongnu: a reexamination of cultural and political relations», где автор синхронизировала «культуру верхнего слоя Сяцзядянь» с сюнну (Psarras 2003, 80–82), хотя их, очевидно, разделяет не менее шести веков.

материалам культур «верхнего слоя Сяцзядянь» и юйхуанмяо, существовавших к северу и северо-востоку от Пекина<sup>22</sup>. Наиболее тесными они становятся в эпоху Чжаньго, когда в IV-III вв. до н. э. пограничные царства Цинь, Чжао и Янь активно вступают в прямые торговые отношения с кочевниками.

Как уже указывалось, возможность сообщения в скифское время (VIII - III вв. до н. э.) между Северным Китаем и саками Казахстана через Синьцзян иногда допускалась некоторыми исследователями, но убедительных оснований тому не было. Ситуация как будто изменилась после начала раскопок в 2006 г. могильника Мацзяюань в восточной части Ганьсу, расположенного к северо-востоку от г. Тяньшуй<sup>23</sup>. В археологическом отношении могильник относится к скифоидной культуре янлан. Перед нами кладбище представителей правящей элиты одного из объединений *западных жунов*, функционировавшее после включения данной территории в состав царства Цинь примерно в 280-270 гг. до н. э.<sup>24</sup> На фоне достаточно однородных «рядовых» захоронений скотоводов Северного Китая VIII – III вв. до н. э. могильник Мацзяюань уникален. Его отличают особо крупные размеры погребальных конструкций, богатство золотых и серебряных украшений колесниц, одежды и поясов умерших, а также большое количество китайских изделий. Особое внимание исследователей привлекли многочисленные украшения в зверином стиле, изготовленные из золотого и серебряного листа. Они украшали колёса и борта некоторых колесниц. Представлены традиционные для скифского искусства образы кошачьего хищника, козерога, оленя, а также вариации «растительного» орнамента с элементами в виде стилизованных изображений грифона и «S»-видных фигур.

Материалы могильника Мацзяюань «...впервые позволили предположить прямую связь между Семиречьем и внутренними районами династического Китая» через Синьцзян и Ганьсуйский коридор<sup>25</sup>. Ян Цзяньхуа и К. Линдаф полагают, что в могиле M3 в Мацзяюань была погребена женщина из сакской среды (возможно, из Семиречья) со своим приданным<sup>26</sup> – колесницами, украшенными изображениями козорогов и кошачьими хищниками, вырезанными из золотых и серебряных листов. Сделан вывод, что такие изделия могли быть привнесены из Семиречья (юго-восточная часть Казахстана) или

---

<sup>22</sup> Комиссаров 1987; Ковалёв 1998; Шульга 2015 и 2021.

<sup>23</sup> У Энь 2008; Xiaolong 2013; Институт археологии ... 2014; и др.

<sup>24</sup> Xiaolong 2013.

<sup>25</sup> Yang, Linduff 2013, 79.

<sup>26</sup> Yang, Linduff 2013, 81.

западной части Синьцзяна<sup>27</sup>. На наш взгляд, тому пока нет оснований. Имеющиеся данные указывают на опосредованные контакты элиты Мацзяюань с Алтаем через Монголию.

Для подтверждения указанного предположения Ян Цзяньхуа и К. Линдаф сделали ряд допущений. Приведём их здесь. *Во-первых*, путь вдоль северных склонов Тянь-Шаня через Хами и Ганьсуйский коридор связывал обитателей на Востоке Казахстана с районом Гуанчжун «с раннего металлического века»<sup>28</sup>, а к III в. до н. э. «Тянь-Шань, по-видимому, уже стал каналом обмена, и прелюдией к Шелковому пути более поздних периодов»<sup>29</sup>. *Во-вторых*, захоронения в могиле М3 из Мацзяюань, могиле М30 из Алагоу и в кургане Иссык из Казахстана совершены примерно в одно время (в III-II вв. до н. э.)<sup>30</sup>. *В-третьих*, в захоронении М3 была погребена женщина<sup>31</sup>. *В-четвертых*, Обряд помещения маленькой деревянной модели колесницы в захоронение М30 из Алагоу (культура субэйси) соответствует обряду помещения реальных колесниц с черепами лошадей и крупного рогатого скота в Мацзяюань (культура янлан<sup>32</sup>).

Впрочем, все эти допущения не могут быть приняты. Первое пока бездоказательно. Второе ложно, поскольку датировка Алагоу не столь определённая, а недопустимо поздняя дата (включая II в. до н. э.) для кургана Иссык не имеет обоснования, и взята из популярного издания<sup>33</sup>. Третье допущение (о наличии женщины в М3) сделано при отсутствии костей человека или женских атрибутов в ограбленной погребальной камере. Также некорректно ставить знак равенства между погребальным обрядом в Алагоу и находившимся в двух тысячах километров восточнее погребением М3 могильника Мацзяюань. В первом найдены части маленькой модели колесницы (диаметр колеса 18 см), и относится оно к культуре субэйси с некоторыми особенностями пазырыкской общности. Второе относится к культуре

---

<sup>27</sup> Yang, Linduff 2013, 78.

<sup>28</sup> Yang, Linduff 2013, 79.

<sup>29</sup> Yang, Linduff 2013, 82.

<sup>30</sup> Yang, Linduff 2013, 75, 78, 81.

<sup>31</sup> Yang, Linduff 2013, 81.

<sup>32</sup> Yang, Linduff 2013, 79.

<sup>33</sup> Авторы ссылаются на работу К.А. Акишева, но рассматривают лишь его предварительные взгляды на датировку кургана (Акишев 1978, 39). Исследования А.К. Акишева, предложившего для Иссыка вполне обоснованную дату (последняя четверть IV – начало III в. до н. э.) (Акишев 1984, 5), и других специалистов не упоминаются.

явлен с влиянием китайской культуры, и содержало четыре полноразмерные колесницы с черепами лошадей.

Соответственно, нельзя признать обоснованными и выводы о едином сакском источнике изображений тигров и козерогов, а также о колесницах как приданом сакской женщины. Изображения тигров, украшавших в М3 колесницу, сильно отличаются от тигров из Иссыка и Алагоу. На спине тигров из М3 имеется грива с завитком, соприкасающимся с таким же завитком закинутого на спину хвоста (рис. 1, 7). Подобные бескрылые тигры имеются на колеснице в М5, и на поясных бляхах в погребениях М4, М14, М15 и М20 в Мацзяюань (рис. 2, 3). Представлены в Мацзяюань и тигры без гривы и крыльев (рис. 1, 9). Анализ изображений козерогов также не подтверждает точку зрения указанных авторов. В Мацзяюань идущие крылатые козерогои по всем параметрам отличны от козерогов Иссыка. В Алагоу козерогов вовсе нет. Единственный козерог, подобный найденным в Мацзяюань происходит из пазырыкского захоронения на Алтае<sup>34</sup>. Подобные изображения единичны, но на Алтае (Республика Алтай, Восточно-Казахстанская область) в захоронениях пазырыкской культуры известно значительное количество лошадей с деревянными имитациями рогов козерогов. Небольшие фигурки коней из дерева со вставными рогами козерогов и оленей включались в композиции на головных уборх умерших пазырыкцев<sup>35</sup>. В кургане Иссык на головном уборе центральную позицию также занимали изображения лошадей с вставными рогами и крыльями<sup>36</sup>. Как видим, на всей указанной территории в 5-3 вв. до н. э. был известен сакральный образ лошади с рогами козерога, но почти не встречается изображений крылатого козерога. Специфика звериного стиля в Мацзяюань очевидна. Необычно большое количество крылатых козерогов, тигров и «степных» орнаментов в Мацзяюань не может быть объяснено прямым заимствованием с запада.

Одной из причин столь односторонней интерпретации материалов<sup>37</sup> стало чрезмерное выделение специфичности «чужеродного» инвентаря из М3, якобы привезённого с женщиной (?) из сакской среды. Сказалось и недостаточное внимание к материалам из других захоронений в Мацзяюань. При ближайшем рассмотрении материалов из Мацзяюань в могиле М3 нет ничего однозначно «чужеродного» в сравнении с другими погребениями. Все

---

<sup>34</sup> Yang, Linduff 2013, рис. 3, 3; Полосьмак 1994, рис. 49.

<sup>35</sup> Кубарев 1987, 108; Полосьмак 2001, 157.

<sup>36</sup> Некоторые из указанных аналогий с Алтая были отмечены (Ян 2013, 76, рис. 3, 3). Однако, источником «степных» артефактов (козерогои, тигры, орнаменты) всё же названо Семиречье в Казахстане, а не Алтай.

<sup>37</sup> Yang, Linduff 2013.

их особенности (включая и М3) находятся в рамках естественных различий для такого рода могильников. Так, почти одинаковые крылатые козероги обнаружены не только на колеснице в М3 и ещё не менее чем в 5 могилах (рис. 1, 10), а подобные тигры обнаружены ещё в двух могилах. Тоже самое можно сказать и о рамках с растительными орнаментами с элементами в виде S-видных фигур и стилизованных головок грифона на стенках и колёсах колесниц в М3. Они не имеют принципиальных отличий от орнаментов на колесницах из других могил.

Вместе с тем, в погребальном обряде и инвентаре всех элитных погребений хорошо прослеживается основа в виде традиций местной культуры янлан, а также элементы, привнесённые с Центральной равнины Китая<sup>38</sup>. Так, анализ опубликованных деталей поясной фурнитуры (большие концевые бляхи и малые накладные бабочковидные бляшки) (рис. 1, 4-6; 2, 3-5) из шести погребений в Мацзяюань показал, что они изготавливались мастерами Цинь. Несмотря на разнообразие, все бабочковидные бляшки размерами и формой соответствовали бляшкам местной скифоидной культуры янлан<sup>39</sup>, однако, принципиально отличались от них семантически и конструктивно. Например, бляшки пояса из М14 по форме и размерам соответствуют стандартным бляшкам типа янлан с изображением хвостатого грифона (рис. 1, 1-4). Они имеют бабочковидную форму с сужением посередине, центральная часть выделена, изображения на противостоящих лопастях даны согласно центральной симметрии. Один из углов лопасти имеет характерный изогнутый выступ. Однако китайские мастера изобразили не хвостатого бескрылого грифона-дракона (рис. 1, 1), а грифона-птицу с крыльями (рис. 1, 4; 2, 4, 5). На бляшках из М14 на прежнем месте в левой части каждой лопасти сохранилась головка грифона с изогнутой шеей, но вместо хвоста представлено окончание крыла (рис. 2, 4, 5). Правая половина лопасти полностью занята изображением крыла с крупной спиралью в основании. По центру бляшки изображена розетка, имитирующая округлый выступ, но петельки на оборотной стороне нет. Таким образом, при изготовлении бляшек пояса из М14 мастер сохранил основные особенности бляшек типа янлан, но

---

<sup>38</sup> Xiaolong 2013.

<sup>39</sup> Согласно последним исследованиям, поясные малые накладные бляшки культуры янлан были заимствованы в ходе опосредованных контактов из Южной Сибири в конце 6–5 вв. до н. э. В новом культурном окружении к югу от Ордоса бляшки сохранили бабочковидную форму, но вместо образа хищной птицы на бляшках начали изображать образ хвостатого грифона-дракона (рис. 1, 1-3), заимствованного из китайской изобразительной культуры. В 5–4 вв. до н. э. происходили обратные процессы – бляшки типа янлан из Китая распространились в восточной части Южной Сибири.

смысл изображения и конструкция изменились. Ещё дальше ушли от изначального образа изготовители бляшек в могилах М4 и М16. В М16 изображены ушастые крылатые орлы, сражающиеся со змеями (рис. 1, 6), а в М4 – стилизованное изображение схватки двух хищников, с клювовидными элементами тел (рис. 1, 5).

Заметные отклонения от стандарта культуры янлан прослеживаются и в концевых поясных бляхах со сценами терзания, в том числе нефункциональных, изготовленных из золотого листа (рис. 2, 3). Они пришивались или прибивались деревянными кольшками, пропускаемыми через маленькие отверстия. Вероятно, указанные поясные детали изготавливались для погребального обряда. Данное наблюдение необходимо учитывать при анализе украшений колесниц из Мацзяюань (включая М3), как правило, гармонично сочетающих «степной» и китайский стили. По всем данным, колесницы и украшения к ним, создавались и крепились в одно время при подготовке к погребению.

Большие размеры могильника Мацзяюань, характеризующегося близостью погребального обряда и инвентаря, указывают на длительность существования и мощь местного объединения *западных жунов*. Выявленные в Мацзяюань многочисленные «степные» артефакты нельзя считать разовыми поступлениями. Своеобразный элитный вариант культуры янлан существовал там длительное время, сохраняя опосредованные связи с культурами Южной Сибири. На это, в частности, указывает обнаружение в могиле М16 могильника Мацзяюань литого золотого поясного крючка весом 228 г. (рис. 2, 7). На пряжке по правилу центральной симметрии дана сцена терзания. Тигр захватил зубами шею оленя, а лапами удерживает ногу и основание рогов (рис. 2, 7a). Подобная необычная по исполнению сцена известна на татуировке женщины из Пятого Пазырыкского кургана (рис. 2, 2). В этом кургане имеется значительное количество изделий, изготовленных в Китае или под влиянием культуры Китая<sup>40</sup>. Предполагается, что данная татуировка была нанесена на её руку на территории Северного Китая<sup>41</sup>.

Материалы из Мацзяюань и, по-видимому, рассмотренная выше работа Ян Цзяньхуа и К. Линдаф подтолкнули к спорным выводам и южнокорейского археолога Кан Ин Ука. Он пришёл к заключению «... что данные археологии доказывают наличие еще в V в. до н.э., задолго до образования Империи Хань, активных торговых контактов между Северным Китаем и

---

<sup>40</sup> Руденко 1953.

<sup>41</sup> Баркова, Панкова 2005.

Центральной Азией. Посредством торговли золотые изделия сакского облика попадали на территорию китайских царств эпохи Чжаньго. Вероятно, какая-то группа саков даже переселилась в Китай. ... ювелирное искусство и роскошные золотые изделия саков получили на территории Северного Китая практически повсеместное распространение»<sup>42</sup>. При этом к памятникам сакского круга отнесены находившиеся по трассе Шёлкового пути наиболее яркие погребальные комплексы с золотыми изделиями в зверином стиле, включая Мацзяюань. Сакскими признаны изделия «найденные на памятниках среднего-позднего Чжаньго (IV–III вв. до н.э.) Сигоупань, Алучайдэн и других объектах на плато Ордос ...», которые попадали в Северный Китай «не из степей Сибири, а из Центральной Азии, где существовала культура саков»<sup>43</sup>. По мнению исследователя «культура саков продвинулась на восток до района современного Пекина. Типичным ее памятником здесь считается исследованное при раскопках Нижней столицы царства Янь элитное погребение Синьчжуантоу Мзо»<sup>44</sup>. Эти выводы, на первый взгляд, выглядят довольно интересными, однако, при ближайшем рассмотрении не выдерживают критики, поскольку лишены доказательной базы, и вытекают из вольных трактовок автора. Важно подчеркнуть, что в ряде мест в работе Кан Ин Ука пазырыкская культура Горного Алтая и динлины Южной Сибири приводятся как представители саков<sup>45</sup>. Столь расширительное толкование перечня народов и культур мира номадов автоматически предполагает и расширительное толкование содержания «сакского» искусства, когда за «сакское искусство» вроде найденного в Семиречье (Иссык), принимается пазырыкское из Горного Алтая и Монголии<sup>46</sup>.

Таким образом, мы можем говорить о том, что имеющиеся археологические материалы и письменные источники не подтверждают предположения о проникновении в Китай через пустыни Синьцзяна прямого сакского и, тем более, греческого влияния в IV–пер. пол. III вв. до н.э. Примечательно, что сам Линь Мэйцунь в том же труде говоря о греках (раздел «Эллинские города в Центральной Азии») по большей части приводит материалы кон. III в. до н.э. – I в. н.э.<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> Кан Ин Ук 2018, 410.

<sup>43</sup> Кан Ин Ук 2018, 395.

<sup>44</sup> Кан Ин Ук 2018, 401.

<sup>45</sup> Кан Ин Ук 2018, 405–407.

<sup>46</sup> Следует отметить, что погребение Синьчжуантоу Мзо трактуется А.А. Ковалёвым по звериному стилю как близкое пазырыкцам Горного Алтая (Ковалёв 2015), тогда как Кан Ин Ук видит в нём сакское.

<sup>47</sup> Например, правление Менандра I.

В рассматриваемой работе «15 лекций о Великом шелковом пути» приводятся весьма интересные лингвистические построения (с отсылками на британского лингвиста Гэролда Бэйли), объясняющие происхождение китайского 狻猊 (уст. «лев», *суаньни*) от хотанского «*sarvanai*», а 獅子 (совр. «лев», *шицзы*) от тохарского-А «*sisäk*». Однако археологические материалы в соответствующем разделе («Распространение греческого искусства на Востоке») интерпретируются, на наш взгляд, весьма спорно. Линь Мэйцунь весьма прямолинейно интерпретирует сюжеты на артефактах в сторону их «греческих корней». Упомянутый выше крылатый хищник из чжуншаньской гробницы и находки из синьцзянских погребений раннего железного века огульно объявляются носителями не только скифского, но и «эллинского» стиля (на что указывают соответствующие подрисуночные подписи<sup>48</sup>). Находка бронзовой статуэтки в высоком шлеме объявляется «Аресом», в т.ч. на основании сообщений Геродота о почитании этого божества скифами. При этом совершенно не берется во внимание тот факт, что греческий историк мог писать о культе бога агрессивной войны вообще, не делая акцента на том, что кочевники восприняли именно олимпийского Ареса (вопрос о наличии унифицированного культа этого бога в греческом мире оставим за скобками). Безусловно, бронзовая фигура весьма напоминает воина-гоплита<sup>49</sup>. Однако, учитывая регион находки (бассейн р. Или) и ее характер памятника (клад) интерпретации могут быть чрезвычайно широкими.

Весьма спорной является высказанная в работах Л. Никеля гипотеза о том, что Терракотовая армия Цинь Шихуанди, вероятно, испытала влияние искусства восточных эллинистических царств<sup>50</sup>. Во-первых, это не очевидно исходя из художественных особенностей статуй, ведь солдаты Первого императора по внешнему виду и статичным позам ближе к архаическим «курсам», чем к реалистичной скульптуре периода эллинизма. Во-вторых, «западное» по отношению к остальным царствам положение Цинь отнюдь не означало близости с Бактрией<sup>51</sup>. Территория современного СУАР, раскинувшаяся на тысячи километров, гористая и пустынная, начала испытывать китайское влияния только с сер. II в. до н.э. Таким образом, весьма сложно согласиться,

<sup>48</sup> Линь Мэйцунь 2017, 82.

<sup>49</sup> О возможности участия эллинистических воинских формирований в сражениях Центральной Азии подробнее см. Matthew 2011.

<sup>50</sup> Nickel 2013.

<sup>51</sup> Jones 2009.

что занятое внутренними вопросами (в т.ч. преодолением многовековой раздробленности), войной с номадами на севере (и общностью юэ на юге) государство вело активные сношения с греками через Памир.

Легистское государство Цинь не поощряло торговлю и имело слишком мало времени на то, чтоб устойчиво воспринять иноземное культурное влияние из столь отдалённого региона, как Бактрия. Создание масштабной терракотовой армии скорее объясняется преодолением бытовавшей с эпохи Шан традиции человеческих жертвоприношений, а также развитием собственно китайской пластики. Тоталитарная империя, оказавшаяся в состоянии построить Великую стену и дворец Эпан, естественно могла мобилизовать мастеров для производства терракотовой армии.

Если мы говорим о более позднем периоде Западной Хань, то вполне можно предположить, что между китайцами и эллинистическим населением Азии имели место столкновения. В «Хань шу» есть указания о том, что в битве при Таласе (36 г. до н.э.) на стороне сюнну участвовало «более ста пехотинцев, выстроенных в линию с каждой стороны ворот и построенных в виде рыбьей чешуи». Долгое время в науке была популярна гипотеза, что за этой формулировкой скрываются легионеры Красса, плененные парфянами после битвы при Каррах в 53 г. до н.э. и поселенные ими на восточных рубежах собственного государства (начало положила статья Г. Дебса<sup>52</sup> 1948 г. в журнале «Вестник древней истории»). Однако и эта точка зрения выглядит очень спорной и требует слишком многочисленных допущений. Гораздо более обоснованной, на наш взгляд, выглядит «эллинистическая» версия происхождения союзников сюнну<sup>53</sup>.

При этом ключевая роль Римской державы в развитии Шёлкового пути неоспорима. Хотя прямые контакты двух полюсов ВШП до сих пор являются предметом дискуссий<sup>54</sup>, римляне и китайцы совершенно точно имели достаточно развёрнутое представление друг о друге<sup>55</sup>, что нашло отражение и в

---

<sup>52</sup> Дебс 1948.

<sup>53</sup> Этому не противоречит и находка в Ноин-Уле фалара с эллинистическими мотивами, которую авторы раскопок, впрочем, интерпретировали исходя из «крассовой гипотезы» (Полосьмак и др. 2011, 110–115).

<sup>54</sup> Campbell 2016.

<sup>55</sup> Bueno 2016.

нарративных источниках<sup>56</sup>. Достаточно высокий уровень развития<sup>57</sup> экономики обеих империй<sup>58</sup> (с большой ролью стандартизированной монеты<sup>59</sup>) обусловил спрос на «высокомаржинальные» товары (шёлк и иные ткани<sup>60</sup>, изделия из драгоценных металлов и др.), и, как следствие – развитие трансконтинентальной торговли<sup>61</sup>.

Именно в Китае на примере предметов искусства можно отчётливо наблюдать феномен «долгого эллинизма». На рубеже VI–VII вв. в погребениях Поднебесной могут встречаться как сцены из греческой мифологии<sup>62</sup>, так и ромейские солиды<sup>63</sup> или несторианские артефакты, принадлежащие к принципиально новой для Средиземноморья эпохе. Разумеется, контакты, стоявшие за появлением так далеко на Востоке предметов «эллинистического» искусства, трудно считать прямыми и регулярными, но само их возникновение может быть расценено как важное изменение в системе связей Средиземноморья с другими цивилизациями.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Aperghis, G. (2004) *The Seleukid Royal Economy. The Finances and Financial Administration of the Seleukid Empire*. New York: Cambridge University Press.
- Brown, P. (2014) "The Silk Road in Late Antiquity," in: Victor H. Mair and Jane Hickman, eds. *Reconfiguring the Silk Road: New Research on East – West Exchange in Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 15–22.
- Bueno, A. (2016) "Roman Views of the Chinese in Antiquity," *Sino-Platonic papers* 261, 1–21.
- Campbell, D.B. (2016) "Did the Romans have links with the Far East?," *Ancient Warfare* 10 (2), 45–49.
- Christopoulos, L. (2012) "Hellenes and Romans in Ancient China (240 BC – 1398 AD)," *Sino-Platonic papers* 230, 1–90.
- Chung-Yang, Kim. (1997) "Um das Antikebild auf der SeidenstraÙezugewinnen," *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät* 18 (3), 109–114.
- Ecsedy, I. (1997) "Links between China and Rome through Byzantium and Persia: the Nomadic Mediation," *Studia Uralo-Altica* 39, 99–106.

---

<sup>56</sup> Hirth 1885.

<sup>57</sup> Leeuwen, Li, Pirngruber 2013; Richey 2008.

<sup>58</sup> Freewalt 2014.

<sup>59</sup> Scheidel 2008.

<sup>60</sup> Żuchowska 2015.

<sup>61</sup> Более подробно данный вопрос разбирается в монографиях: McLaughlin 2016; Temin 2013.

<sup>62</sup> Christopoulos 2012, 69–70.

<sup>63</sup> Li Qiang 2015.

- Freewalt, J. (2014) *Rome and China: Connections Between Two Great Ancient Empires. The Roman Republic and Empire*. Charles Town: American Military University Press.
- Hirth, F. (1985) *China and the Roman Orient: Researches into their Ancient and Medieval Relations as Represented in old Chinese Records*. Munich: Georg Hirth.
- Hirth, F. (1913) "The Mystery of Fu-lin," *Journal of the American Oriental Society* 33, 193–208.
- Høisæter, T. (2017) "Politics and Nomads: The Emergence of the Silk Road Exchange in the Tarim Basin Region During Late Prehistory (2000–400 BCE)," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 80 (2), 339–363.
- Hoppal, K. (2016) "Contextualising Roman-related Glass Artefacts in China. An Integrated Approach to Sino-Roman Relations," *Acta Archaeologica* 67 (1), 99–114.
- Hoppal, K. (2011) "The Roman Empire According to the Ancient Chinese Sources," *Acta Antiqua* 51 (3), 263–306.
- Jones, R.A. (2009) "Centaur on the Silk Road: Recent Discoveries of Hellenistic Textiles in Western China," *The Silk Road Journal* 6 (2), 23–32.
- Leeuwen, B., Li, J., Pirngruber, R. (2013) "The Standard of Living in Ancient Societies: A Comparison between the Han Empire, the Roman Empire, and Babylonia," *Working Papers* 0045, 1–29.
- Leontsini, M. (2011) "Proceedings of the first International Conference of Sino-Greek Studies "Relations between the Greek and Chinese world [Πρακτικά του Α' Διεθνούς Συνεδρίου Σινο-Ελληνικών Σπουδών «Σχέσεις Ελληνικού και Κινεζικού κόσμου»]," *Byzantine Mixed [Βυζαντινά Σύμμεικτα]* 20, 349–355.
- Li Qiang. (2016) "A Reflection of the Global History: The Persian Empire's Role in the Relations between the Roman Empire and China (1st – 7th century CE)," *Journal of Research in Education and Training* 9, 141–149.
- Li Qiang. (2015) "Roman Coins Discovered in China and their Research," *Eirene. Studia Graeca et Latina* 51, 279–299.
- Matthew, C.A. (2011) "Greek Hoplites in an Ancient Chinese Siege," *Journal of Asian History* 45, 17–37.
- McLaughlin, R. (2016) *The Roman Empire and the Silk Routes: The Ancient World Economy and the Empires of Parthia, Central Asia and Han China*. Barnsley: Pen & Sword Books Ltd.
- Nickel, L. (2013) "The First Emperor and Sculpture in China," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 76, 413–447.
- Psarras, S.K. (2003) "Han and Xiongnu: a reexamination of cultural and political relations," *Monumenta Serica* 51, 55–236.
- Richey, J.L. (2008) "Teaching Early China and Ancient Rome Comparatively," *Education about Asia* 13 (2), 38–43.
- Scheidel, W. (2008) "The Monetary Systems of the Han and Roman Empires," *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, 1–55.
- Sevillano-López, D., González, F.J. (2011) "Mining and Minerals Trade on the Silk Road to the Ancient Literary Sources: 2 BC to 10 AD Centuries," *History of Research in Mineral Resources. International Commission on the History of Geological Sciences*, 43–58.

- Shulga, P.I., Shulga D., Hasnulina K. (2020) "Genesis of The Silk Road And Its Northern Directions," *Archeometriai Muhely* 17 (2), 117–128.
- Temin, P. (2013) *The Roman Market Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Thierry, F. (1993) "Sur les monnaies sassanides trouvées en Chine," *Res Orientales* 5, 89–139.
- Xiaolong, Wu. (2013) "Cultural hybridity and social status: elite tombs on China's Northern Frontier during the third century BC" *Antiquity* 87:335, 121–136.
- Yang, J., Linduff, K. (2013) "A Contextual Explanation for "Foreign" or "Steppic" Factors Exhibited in Burials at the Majiayuan Cemetery and the Opening of the Tianshan Mountain Corridor," *Asian Archaeology* 1, 73–84.
- Żuchowska, M. (2015) "Roman Textiles" in the Hou Han Shu. A 5th Century Chinese Vision versus Roman Reality," *Anabasis. Studia Classica et Orientalia* 6, 216–238.
- Акишев, А.К. (1984) *Искусство и мифология саков*. Алма-Ата.
- Акишев, К.А. (1978) *Курганы Иссык. Искусство саков Казахстана*. Москва.
- Баркова, Л.Л., Панкова, С.В. (2005) «Татуировки на мумиях из Больших пазырыкских курганов (новые материалы)», *Археология, этнография и антропология Евразии* 2(22). Новосибирск, 48–59.
- Дебс, Г. (1948) «Военное соприкосновение между римлянами и китайцами в античное время», *ВДИ* 2, 45–50.
- Кан Ин Ук. (2018) «Распространение золотой культуры саков и формирование великого шёлкового пути», в: Онгарулы А. и др. (отв. ред.). *Золото властелинов Казахских степей. Совместный каталог Республики Корея и Республики Казахстан*. Сеул, 376–417.
- Ковалёв, А.А. (1998) «Древнейшие датированные памятники скифо-сибирского звериного стиля (тип Наньшаньгэнь)», *Древние культуры Центральной Азии и Санкт-Петербурга*. Санкт-Петербург, 122–131.
- Ковалёв, А.А. (2015) «Синьчжуантоу Мзо – погребение знатного представителя пазырыкцев–«лоуфаней» на службе вана китайского царства Янь (середина III в. до н.э.)», *КСИА* 238, 229–242.
- Комиссаров, С.А. (1987) «Комплекс вооружения культуры верхнего слоя Сяцзядянь», *Военное дело древнего населения Северной Азии*. Новосибирск, 39–53.
- Кубарев, В.Д. (1987) *Курганы Уландрыка*. Новосибирск.
- Кузьмина, Е.Е. (2010) *Предыстория Великого шелкового пути: Диалог культур Европа – Азия*. Москва.
- Линь Мэйцунь. (2017) *15 лекций об археологии Великого шелкового пути* / Пер. с кит. Перловой А.А. Москва.
- Лубо-Лесниченко, Е.И. (1994) *Китай на Шелковом пути (Шелк и внешние связи древнего и раннесредневекового Китая)*. Москва.
- Полосьмак, Н.В. (1994) «Стережущие золото грифы» (ак-алахинские курганы). Новосибирск.
- Полосьмак, Н.В. (2001) *Всадники Ужока*. Новосибирск.
- Полосьмак, Н.В., Богданов, Е.С., Цэвэндорж, Д. (2011) *Двадцатый ноин-улинский курган*. Новосибирск.

- Руденко, С.И. (1953) *Культура населения Горного Алтая в скифское время*. Москва / Ленинград.
- Шульга, Д.П. (2021) «Античные мифологические сюжеты на артефактах, найденных на территории КНР», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15 (2), 894–910.
- Шульга, П.И. (2015) *Могильник Юйхуанмяо в Северном Китае (VII–VI века до нашей эры)*. Новосибирск.
- Шульга, П.И. (2021) «Ранние скифоидные культуры Северного Китая», в: Н.Ю. Смирнов (отв. ред.). *Творец культуры. Материальная культура и духовное пространство человека в свете археологии, истории и этнографии: Сборник научных статей, посвященный 80-летию профессора Дмитрия Глебовича Савинова*. Санкт-Петербург, 247–260.
- Шульга, П.И., Шульга, Д.П. (2020) «О миграциях ранних кочевников в Китае и на сопредельных территориях», *Stratum plus* 3, 15–33.
- Шульга, Д.П. (2020) «Меридиональные связи в Китае III в. до н.э. как прелюдия Шелкового пути», *Вестник Донецкого национального университета. Серия Б: Гуманитарные науки*. Донецк, 77–85.
- Шульга, Д.П., Чень, Ц., Головкин, Н.В. (2020) «Кочевой мир, Греко-Бактрийское царство и Китай: этнокультурная ситуация на юге Центральной Азии в III в. до н.э.», *Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция* 14 (2), 587–608.

*Библиография на китайском языке:*

- Гэ Чэньюн (2015) «Цунчуту хань чжи танвэнь у кань оу я вэньхуацзяолю и хэнь» [«Культурные связи Европы и Азии по данным памятников наследия от Хань до Тан»] *Гугун боюанькань* 3, 111–125.
- Гэ Чэньюн (2018) «Цзуй Фулинь: Сила цзюшэнь цзай чжунго» [«Хмельной средиземноморец: греческий бог Бахус в Китае»] *Вэнью* 1, 58–69.
- Институт археологии и материальной культуры пров. Ганьсу (2014) *Сижун ичжэнь мацзяюань чжаньго муди чуту вэнью* [Археологические находки западных жунов периода Чжаньго по материалам могильника Мацзяюань]. Пекин: Вэнью чубаньшэ.
- Чэнь Биньин (2003) *Гудайминьцзу* [Древние этносы]. Ланьчжоу: Дуньхуан вэнью чубаньшэ.
- Ян Гунлэ (2011) «Сьчюу сисяо даочжи Лома диго цзинци шуайло шоюань любяньси» [«Критический анализ гипотезы о взаимосвязи торговли по Шелковому пути и упадка»], *Collected Papers of History Studies* 1, 69–74.

*References in Russian:*

- Akishev, A.K. (1984) *Iskusstvo i mifologiya sakov*. Alma-Ata.
- Akishev K.A. (1978) *Kurgan Issyk. Iskusstvo sakov Kazakhstana*. Moskva.
- Barkova, L.L., Pankova, S.V. (2005) “Tatuirovki na mumiyakh iz Bol'shikh pazyrykskikh kurganov (novye materialy)”, *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* 2(22). Novosibirsk, 48–59.

- Debs, G. (1948) "Военное соприкосновение между римлянами и китайцами в античное время", VDI 2, 45–50.
- Kan In Uk. (2018) "Распространение золотой культуры саксов и формирование великого шёлкового пути", v: Ongaruly A. i dr. (otv. red.). Zoloto vlastelinov Kazakhskikh stepey. Sovmestnyy katalog Respubliki Koreya i Respubliki Kazakhstan. Seul, 376–417.
- Kovalyov, A.A. (1998) "Drevneyshie datirovannye pamyatniki skifo-sibirskogo zverinogo stilya (tip Nan'shan'gen')", Drevnie kul'tury Tsentral'noy Azii i Sankt-Peterburga. Sankt Peterburg, 122–131.
- Kovalyov, A.A. (2015) "Sin'chzhuantou M30 – pogrebenie znatnogo predstavatelya pazyryktsev–"loufaney" na sluzhbe vana kitayskogo tsarstva Yan' (seredina III v. do n.e.)", KSIA 238, 229–242.
- Komissarov, S.A. (1987) "Kompleks vooruzheniya kul'tury verkhnego sloya Syatszyadyan'", Voennoe delo drevnego naseleniya Severnoy Azii. Novosibirsk, 39–53.
- Kubarev, V.D. (1987) Kurgany Ulandryka. Novosibirsk.
- Kuz'mina, E.E. (2010) Predystoriya Velikogo shelkovogo puti: Dialog kul'tur Evropa – Aziya. Moskva.
- Lin' Meytsun'. (2017) 15 lektsiy ob arkheologii Velikogo shelkovogo puti / Per. s kit. Perlovoy A.A. Moskva.
- Lubo-Lesnichenko, E.I. (1994) Kitay na Shelkovom puti (Shelk i vneshnie svyazi drevnego i rannesrednevekovogo Kitaya). Moskva.
- Polos'mak, N.V. (1994) "Steregushchie zoloto grify" (ak-alakhinskie kurgany). Novosibirsk.
- Polos'mak, N.V. (2001) Vsadniki Ukoka. Novosibirsk.
- Polos'mak, N.V., Bogdanov, E.S., Tseveendorzh, D. (2011) Dvadsatyy noin-ulinskiy kurgan. Novosibirsk.
- Rudenko, S.I. (1953) Kul'tura naseleniya Gornogo Altaya v skifskoe vremya. Moskva / Leningrad.
- Shul'ga, D.P. (2021) "Antichnye mifologicheskie syuzhety na artefaktakh, naydennykh na territorii KNR", Schole. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya 15 (2), 894–910.
- Shul'ga, P.I. (2015) Mogil'nik Yuykhuanmyao v Severnom Kitae (VII–VI veka do nashey ery). Novosibirsk.
- Shul'ga, P.I. (2021) "Rannie skifoidnye kul'tury Severnogo Kitaya", v: N.Yu. Smirnov (otv. red.). Tvorets kul'tury. Material'naya kul'tura i dukhovnoe prostranstvo cheloveka v svete arkheologii, istorii i etnografii: Sbornik nauchnykh statey, posvyashchenny 80-letiyu professora Dmitriya Glebovicha Savinova. Sankt-Peterburg, 247–260.
- Shul'ga, P.I., Shul'ga, D.P. (2020) "O migratsiyakh rannikh kochevnikov v Kitae i na sopredel'nykh territoriyakh", Stratum plus 3, 15–33.
- Shul'ga, D.P. (2020) "Meridional'nye svyazi v Kitae III v. do n.e. kak prelyudiya Shelkovogo puti", Vestnik Donetskogo natsional'nogo universiteta. Seriya B: Gumanitarnye nauki. Donetsk, 77–85.
- Shul'ga, D.P., Chen', Ts., Golovko, N.V. (2020) "Kochevoy mir, Greko-Baktriyskoe tsarstvo i Kitay: etnokul'turnaya situatsiya na yuge Tsentral'noy Azii v IIII vv. do n.e.", Schole.

Filosofskoe antikedenie i klassicheskaya traditsiya 14 (2), 587–608.

*References in Chinese:*

- Ge Chen"yun (2015) "Cong chutu han zhi tang wenwu kan ou ya wenhua jiaoliu yi hen" ["Kul'turnye svyazi Evropy i Azii po dannym pamyatnikov naslediya ot Han' do Tan"] Gugun bouyuan'kan' 3, 111–125.
- Ge Chen"yun (2018) "Zui fu lin: Xila jiu shen zai zhongguo" ["Khmel'noy sredizemnomorets: grecheskiy bog Bakhus v Kitae"] Ven'u 1, 58–69.
- Institut arkheologii i material'noy kul'tury prov. Gan'su (2014) Xirong yi zhen ma jia yuan zhanguo mudi chutu wenwu [Arkheologicheskie nakhodki zapadnykh zhunov perioda Chzhan'go po materialam mogil'nika Matszyayuan']. Pekin: Ven'u chuban'she.
- Chen' Bin'in (2003) Gudai minzu [Drevnie etnosy]. Lan'chzhou: Dun'khuan ven'i chuban'she.
- Yan Gunle (2011) "Sichou xi xiao dao zhi luoma diguo jingji shuailuo shuo yuanliu bianxi" ["Kriticheskiy analiz gipotezy o vzaimosvyazi torgovli po Shelkovomu puti i upadka"], Collected Papers of History Studies 1, 69–74.

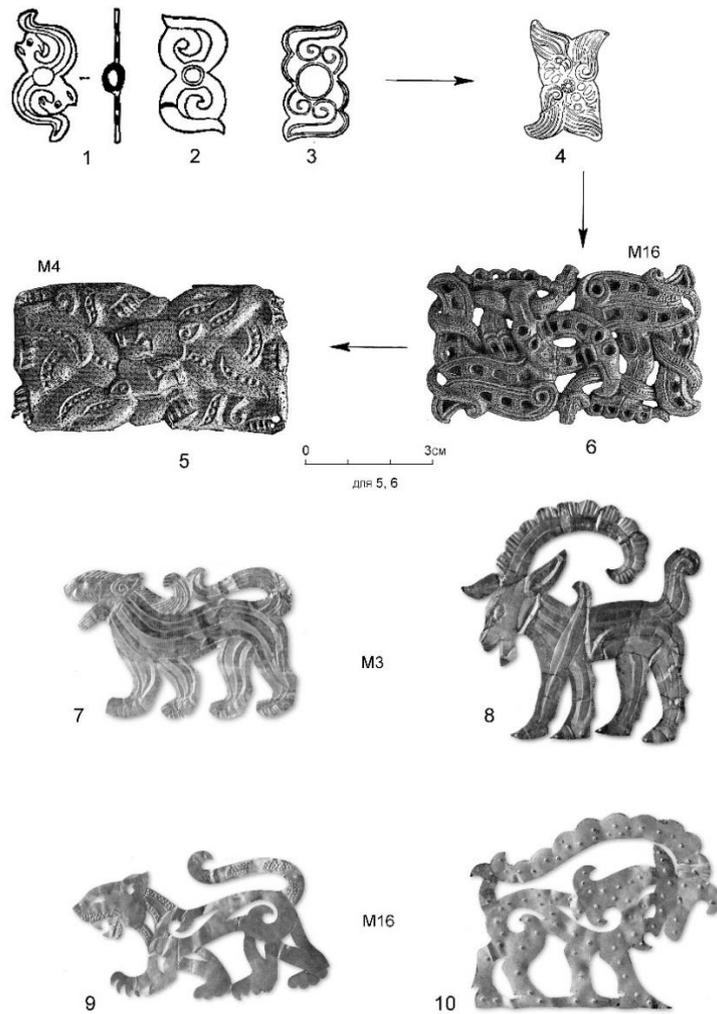


Рис. 1. Схема видоизменений поясных бабочковидных бляшек (1–6), изображения тигров и козорогов (7–10). 1–3 – бляшки из могильников культуры янлан (по: У Энь, 2008, рис. 108); поясные бляшки (4–6) и изображения (7–10) из могильника Мацзяюань (по: Институт ..., 2014, с. 72, 74, 77, 79).  
Золото – 4–7, 9, 10; серебро – 8; бронза – 1–3.

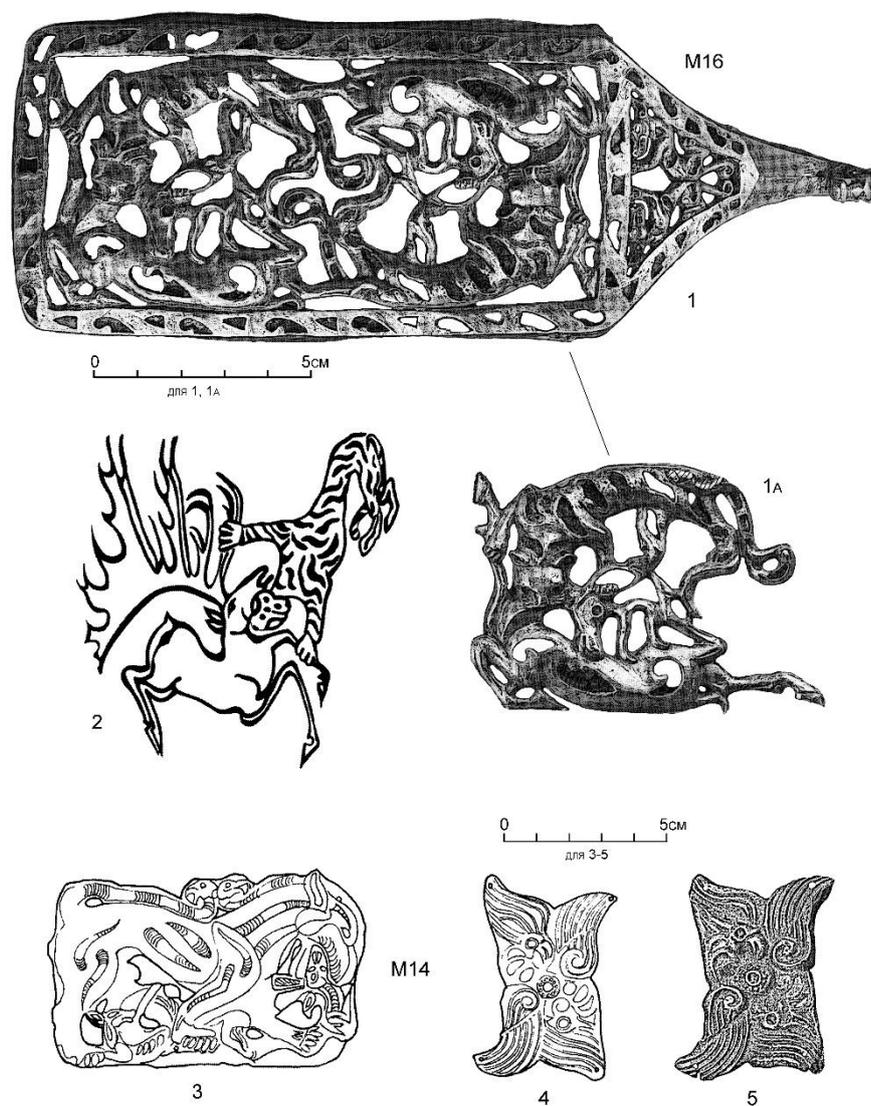


Рис. 2. Поясная фурнитура из Могильника Мацзяюань (1, 3–5; по Институт ..., 2014, с. 38, 39, 61) и изображение на татуировке из Пятого Пазырьковского кургана (2; по: Баркова, Панкова, 2015. Золото – 1, 3–5).

# О МЕСТЕ ЭТИКИ В ФИЛОСОФИИ ЭПИКУРА

В. В. БРОВКИН

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)  
vbrovkin1980@gmail.com

VLADIMIR BROVKIN

Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk, Russia  
ON THE PLACE OF ETHICS IN THE PHILOSOPHY OF EPICURUS

**ABSTRACT.** The article deals with the question of the relationship between ethics and physics in the philosophy of Epicurus. It is established that physics plays a primary role in Epicurus. According to Epicurus physical theory contributes to the formation of a person's special view of the world, which eliminates fears of the forces of nature, elevates above social reality, frees from myths and ensures a life without anxiety and unrest. Ethics in Epicurus plays the role of an additional teaching, which is designed to get rid of empty desires and anxieties, the source of which is society.

**KEYWORDS:** Epicurus, history of philosophy, physics, ethics, nature, society, fears, desires.

## Введение

В данной статье мы рассмотрим вопрос о соотношении этики и физики в философии Эпикура. В историю философии Эпикур вошел, прежде всего, как мыслитель, усовершенствовавший атомистическое учение Демокрита, а также как создатель оригинальной морально-этической доктрины. Если отталкиваться от сохранившихся текстов Эпикура, то можно заметить, что наибольший интерес у философа вызывают две сферы – природа (φύσις) и образ жизни (βίος). Основные источники по эпикурейской философии – тексты Тита Лукреция Кара, Филодема, Диогена из Эноанды, Цицерона, Плутарха, Сенеки, также не оставляют сомнения в том, что наиболее пристальное внимание Эпикур уделяет вопросам, касающимся естественной и нравственной философии. Исследователи уже давно обратили внимание на тесную связь между этикой и физикой в философии Эпикура. Как отмечают М. Эрлер и М. Скоуфилд, этика у Эпикура нуждается в физике, поскольку

только от последней зависит избавление человека от страхов (Erler, Schofield 2008, 645). Данную мысль другими словами выражает Дж. Уоррен: «Эпикуреизм начинается с этической цели и строит натурфилософию для достижения этой цели. <...> основная задача натурфилософии заключается в устранении тревог, которые являются основным препятствием к атараксии: тетрафармакос применяется с помощью физиологии»<sup>1</sup> (Warren 2002, 199). О подчинении атомистического учения этическим целям у Эпикура говорит Б. Феррингтон: «Таким образом, атомизм, который был изобретен Демокритом, чтобы обеспечить основу для физики, был адаптирован Эпикуром, чтобы служить основой для этики» (Farrington 1967, 113–114). С иного ракурса на связь между этикой и физикой в философии Эпикура смотрит Дж. К. Стродах: «Искусно используя атомистическую теорию и очистив олимпийских богов от их антропоморфного мусора, они создали новую религию для интеллигенции того времени. Эта религия была скорее методом успокоения ума, чем религией в обычном смысле этого слова» (Epicurus 2012, 76).

В то же время, как пишет Э. Целлер, зависимость физики от этики в философской системе Эпикура способствует неверному представлению об эпикуреизме как преимущественно моральном учении, в котором естествознание не играет существенной роли: «Более того, естествознание было настолько полностью подчинено науке о морали, что мы могли бы почти поддаться искушению последовать за некоторыми современными авторами в их взгляде на эпикурейскую систему, отдавая науке о морали приоритет над двумя другими частями или, по крайней мере, над естествознанием» (Zeller 1880, 424–425). Здесь же отмечается отсутствие в этике Эпикура глубокой философской составляющей: «Эпикурейский этический свод часто рассматривается просто как архаичное руководство по самопомощи – группа несвязанных афоризмов, предназначенных только для того, чтобы служить руководством во времена личного или политического кризиса» (Mitsis 1988, 4). Дж. М. Рист полагает, что «Эпикур рассматривает изучение природы как неизбежное зло», без которого невозможно познать структуру мира и обрести счастье (Rist 1972, 41). Некоторые исследователи подчеркивают важную роль физики в философии Эпикура, но при этом, все равно отмечают, что этика является ее важнейшей и самой ценной частью (Шакир-Заде 1963, 93; Эпикур 2022, 8). Иной точки зрения придерживается Н. В. Девитт, согласно которому «в эпикурейской схеме познания физика имеет приоритет над этикой, поскольку

---

<sup>1</sup> Тетрафармакос (тетραφάρμακος, «четвероякое лекарство») – четыре принципа философии Эпикура, которые сформулировал Филодем (Не бойся богов; не беспокойся о смерти; благо легко достижимо; зло легко переносимо).

она предоставляет основные предпосылки, из которых выводится природа души и формулируется правильное поведение в жизни» (DeWitt 1954, 155).

В вопросе о соотношении этики и физики в философии Эпикура обращает на себя внимание тот подход, которого придерживается философ. В основе этого подхода лежит понятие пользы (χρεία, ὄφελος). Эпикур неоднократно подчеркивает, что занятия философией и изучение природы преследуют единственную цель – достижение безмятежности (ἀταραξία). Самостоятельной ценности изучение природы и образа жизни не имеет. Данная мысль применительно к физике встречается в многочисленных высказываниях Эпикура. В «Письме к Пифоклу» Эпикур говорит: «При познании небесных явлений, когда о них говорится – в связи ли (с другими учениями системы), или самостоятельно, – нет никакой другой цели (τέλος), кроме безмятежности [спокойствия духа] (ἀταραξία) и твердой уверенности, так же как и при всем остальном [при всех остальных отраслях знания]» (Лукреций 1947, 565). О необходимости изучения природы ради обретения душевного спокойствия Эпикур говорит и в «Письме к Геродоту». Согласно Эпикуру, данное письмо представляет собой «обзор самых важных положений для успокоения духа (γαλήνισμὸν)» (там же, 565). В «Главных мыслях» Эпикур высказывается не менее откровенно: «Если бы нас несколько не беспокоили подозрения относительно небесных явлений и подозрения о смерти, что она имеет к нам какое-то отношение, а также непонимание границ страданий и страстей, то мы не имели бы надобности в изучении природы» (там же, 603). Как полагает Эпикур, смятение и страх порождаются незнанием причин природных явлений. Только изучение природы способно избавить человека от этих страхов. Во всех рассуждениях Эпикура о природе красной нитью проходит следующая мысль: «Следует думать, что в бессмертной и блаженной природе нет совершенно ничего, что могло бы возбуждать сомнение или беспокойство (τάραχον)» (там же, 559).

В нашем распоряжении нет прямых высказываний Эпикура о подчинении этики цели обретения безмятежности. Однако мы располагаем несколькими изречениями Эпикура, в которых говорится о зависимости философии от этой цели. В самом начале «Письма к Менекею» Эпикур высказывает распространенное в эпоху эллинизма мнение о философии как врачевании души: «Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией (φιλοσοφείν), а в старости не устает заниматься философией: ведь никто не бывает ни незрелым, ни перезрелым для здоровья души (ψυχὴν ὑγιαίνον)» (там же, 589). Представление о философии как духовной терапии можно встретить у стоиков, киников и платоников. В этом плане Эпикур был не одинок. Однако именно Эпикур проводит данную мысль наиболее последовательно и строго.

Эпикур ставит философию в прямую зависимость от цели достижения душевного здоровья: «Не следует делать вид, что занимаешься философией (φιλοσοφείν), но следует на самом деле заниматься ею: ведь нам нужно не казаться здоровыми, а быть поистине здоровыми (ὑγιαίνειν)» (там же, 621). Более того, Эпикур произносит слова, которые являются самым радикальным выражением данного представления: «Пусты слова того философа, которыми не врачуется никакое страдание человека (Κενὸς ἐκεῖνου φιλοσόφου λόγος, ὅφ οὐ μὴδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται). Как от медицины нет никакой пользы (ὄφελος), если она не изгоняет болезней из тела, так и от философии (φιλοσοφίας), если она не изгоняет болезни души (ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος)» (там же, 641–643). Как мы видим, для Эпикура не существует иной цели в изучении природы и в занятиях философией кроме достижения душевного покоя. Очевидно, что данная установка распространяется и на этику. В этой связи правомерным является вопрос о том, насколько равноценными для Эпикура являются физика и этика. Обладают ли эти учения для Эпикура одинаковым весом, или одно из них является более значимым?

## 2. Роль физики в философии Эпикура

В первую очередь постараемся определить ту роль, которую в философии Эпикура играет физика. Перечень сочинений Эпикура, который приводит Диоген Лаэртский, позволяет предположить, что учение о природе занимает одно из центральных мест в его философии. В пользу этого говорят многочисленные сочинения Эпикура, посвященные различным вопросам естествознания. Еще одним доказательством является главное сочинение Эпикура, название которого говорит само за себя – «О природе в 37 книгах» (Περὶ φύσεως ἐπτὰ καὶ τριάκοντα). Также не стоит забывать о том, что из трех сохранившихся писем Эпикура два из них («Письмо к Геродоту» и «Письмо к Пифоклу») посвящены преимущественно природе и значительно превосходят по объему письмо, посвященное этике («Письмо к Менекею»). А если учесть, что в «Письме к Менекею» два раздела посвящены смерти и богам, то следует признать, что размышлениями о природе в той или иной степени пронизано все творчество Эпикура. Свидетельство большого значения физики для Эпикура можно обнаружить и в поэме Тита Лукреция Кара «О природе вещей». В этом произведении рассматривается широкий круг вопросов, характерных для эпикурейской философии. Но главный интерес автора лежит в области природы. Вполне возможно, что Тит Лукреций Кар лишь воспроизводит в стихотворной форме учение Эпикура. В таком случае в вопросе о соотношении физики и этики у Эпикура появляется дополнительная ясность. Акцент

на физике в поэме «О природе вещей» следует считать не нововведением Тита Лукреция Кара, а отражением того понимания философии, которое изначально было у Эпикура.

Как мы отметили, главная задача физики у Эпикура заключается в избавлении человека от страхов (φόβος) и смятения (ταραχή). Красноречиво об этом говорится у Тита Лукреция Кара: «Значит, изгнать этот страх из души и потемки рассеять должны не солнца лучи и не света сиянье дневного, но природа сама своим видом и внутренним строем» (Лукреций 1946, 15). О каких страхах идет речь? Согласно Эпикуру, одним из главных страхов человечества является страх смерти (θάνατος). Как полагает Эпикур, без изучения природы от этого страха невозможно избавиться. Но через познание природы можно прийти к пониманию того, что в смерти нет ничего ужасного. Эпикур обращает внимание на то, что страх смерти во многом связан с теми ложными представлениями, которые распространены среди толпы. Эпикур отмечает, что страх смерти поддерживается мифами, в которых изображается посмертное страдание. Также Эпикур замечает, что люди боятся «и самого бесчувствия в смерти, как будто оно имеет отношение к ним» (Лукреций 1947, 561–563). Эпикур же, вооружившись знаниями о природе, одерживает, как он полагает, полную победу над страхом смерти. Как говорит Эпикур: «Приучай себя к мысли, что смерть не имеет к нам никакого отношения. Ведь все хорошее и дурное (ἀγαθὸν καὶ κακόν) заключается в ощущении (αἰσθήσει), а смерть есть лишение ощущения» (там же, 591). Со страхом смерти связан страх перед страданием (ἀλγῆδών). Эпикур старается развеять этот страх с помощью наблюдений за человеческой природой. По мысли Эпикура, чрезмерное страдание быстро лишает человека жизни, сильное страдание длится недолго, слабое страдание легко переносимо. Кроме этого, некоторые «долговременные немощи [болезни] имеют больше удовольствия, чем страдания» (там же, 601). Следует подчеркнуть, что ключевая роль в преодолении страхов у Эпикура отводится учению об атомах и пустоте (ἄτομα καὶ κενόν). Без этого теоретического основания теряют силу все аргументы Эпикура, направленные на искоренение страхов.

Еще одним из главных страхов, терзающих людей, является страх перед богами (θεός). Распространяют эти страхи религия и мифология. Страх перед богами, согласно Эпикуру, имеет как минимум два источника. Первым источником является представление о вмешательстве богов в дела человека. Как пишет Эпикур в «Письме к Менекею», «нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы: ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший

вред, а хорошим – пользу» (там же, 591). В качестве второго источника, вызывающего страх перед богами, выступает наделение людьми богов несовместимыми друг с другом качествами. Как пишет Эпикур, люди наделяют богов, с одной стороны, блаженством и бессмертием, а с другой стороны, заботами, гневом, милостью и другими страстями. Эпикур полагает, что боги не могут испытывать страсти и пребывать в заботах, поскольку это несовместимо с их блаженством и бессмертием. Но толпа этого не понимает, в результате чего порождается «величайшее смятение (μέγιστον τάραχον) в душах» (там же, 559). Теология Эпикура призвана показать людям истинную природу богов, пребывающих в совершенном покое и безучастных к человеческим делам, и научить не испытывать перед ними страх.

Большое внимание Эпикур уделяет изучению небесных явлений (μετέωρα). Не случайно один из главных источников по эпикурейской философии – «Письмо к Пифоклу» – полностью посвящен этой теме. По мнению Эпикура, непонимание того, каковы причины тех или иных природных явлений, приводит людей в смятение. Как пишет Эпикур, «если мы будем <...> правильно определять причины, откуда явилось [отчего происходило] смятение и страх, и, определяя причины небесных явлений и остальных спорадически случающихся фактов, мы устраним все, что крайне страшит отдельных людей» (там же, 563). Несмотря на то, что при объяснении небесных явлений Эпикур придерживается иного подхода, чем при рассмотрении других вопросов о природе, его главная установка остается неизменной. Изучение небесных явлений подчинено цели достижения безмятежности: «Даже если мы находим несколько причин поворотов, заходов, восходов, затмений и тому подобных явлений <...>, не следует думать, что исследование об этих явлениях не достигло той точности, которая способствует безмятежности и счастью нашему (ἀτάραχον καὶ μακάριον)» (там же, 561).

По мнению Эпикура, особый вид страхов связан с представлениями о судьбе (εἰμαρμένη), случае (τύχη) и предсказаниях (μαντική). Эпикур очень критически высказывается в отношении фатализма и его сторонников. В представлении о непреодолимой силе судьбы Эпикур видит большую опасность. В «Письме к Менекею» философ пишет: «В самом деле, лучше было бы следовать мифу о богах (περὶ θεῶν μύθῳ), чем быть рабом судьбы физиков [естествоиспытателей]; миф дает намек на надежду умиловления богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость (ἀνάγκη)» (там же, 599). Эпикур полагает, что страх перед судьбой ограничивает внутреннюю свободу человека и лишает надежды на будущее. Однако, как полагает Эпикур, и противоположное мнение – о гос-

подстве случая – способно привести человека к душевному смятению. Как говорит Эпикур, «что касается случая, то мудрец не признает его ни богом, как думают люди толпы, – потому что богом ничто не делается беспорядочно, – ни причиной всего, хотя и шаткой, – потому что он не думает, что случай дает людям добро или зло для счастливой жизни» (там же, 599). Вера в силу случая, также как и в силу судьбы, согласно Эпикуру, проистекает из человеческого невежества. Природа же «учит считать ничтожным то, что дается случаем» (там же, 647). Эпикур призывает освободиться от мифологического объяснения природных явлений, поскольку оно ведет к страхам и смятению души (там же, 589). Неотъемлемой частью мифологических представлений является вера в предсказания и вещие сны. Это еще один фактор, порождающий страхи. И он также связан с непониманием устройства природы. Эпикур старается показать несостоятельность веры в предсказания: «Приметы [предсказания] по некоторым животным основаны на случайном совпадении обстоятельств. Ведь животные не могут оказывать никакого принуждения на то, чтобы окончилась зима, и не сидит никакая божественная природа, которая следила бы за выходом этих животных и потом приводила бы в исполнение эти приметы» (там же, 589).

Итак, как мы видим, учение о природе необходимо Эпикуру прежде всего для того, чтобы избавиться от страхов. Однако, это не единственная роль, которую играет физика в философии Эпикура. По мнению философа, учение о природе может также способствовать избавлению человека от пустых желаний (*ἐπιθυμία*) и страстей (*πάθος*). Согласно Эпикуру, стремление человека к власти (*ἀρχή*), богатству (*πλοῦτος*), славе (*ἔνδοξα*), плотским удовольствиям (*ἁσώτους ἡδονῶν*) является следствием не только ошибочного представления о благе, но и неправильного понимания устройства мира: «Поскольку ты находишься в затруднении, ты находишься в затруднении вследствие забвения о природе; ибо ты сам себе создаешь безграничные страхи и желания» (там же, 641). На наш взгляд, у Эпикура имеется ясное понимание связи между поведением человека в жизни и его представлением о мире. Те страсти и желания, во власти которых находится толпа, произрастают на почве ложных представлений о мире. Страхи перед силами природы, по мнению Эпикура, не только лишают человека душевного покоя, но и подталкивают к погоне за мнимыми благами. Таким образом, физика у Эпикура заходит на территорию этики, поскольку учение о желаниях является важной частью его нравственной философии. Учение о природе играет в философии Эпикура еще одну важную роль, которая не бросается в глаза с первого взгляда. Речь идет об особом, уникальном взгляде Эпикура на мир, который отличает его от других философских учений античности. Характерными чертами этого взгляда,

как мы полагаем, являются определенная отстраненность от социальной реальности и рассмотрение человеческой жизни через призму бесконечной вселенной, состоящей из атомов и пустоты. Ближайший ученик Эпикура Метродор говорит: «Помни, что, будучи смертным по природе и получив ограниченное время (жизни), ты восшел, благодаря размышлениям о природе, до бесконечности и вечности и узрел, “то, что есть и что будет, и то, что минуло”» (там же, 613).

Как мы показали, Эпикур строго придерживается положения о необходимости изучения природы в целях достижения душевного покоя. Но следует ли из этого, что физика в его философском учении играет первостепенную роль? В пользу утвердительного ответа на данный вопрос могут говорить отдельные высказывания Эпикура. В «Письме к Геродоту» Эпикур говорит: «Я, отдавший исследованию природы (φισιολογία) постоянные свои усилия и достигший жизненного мира (ἐγγαληνίζων τῷ βίῳ) прежде всего благодаря ему» (Диоген Лаэртский 1986, 378–379). Эпикур подчеркивает, что изучению природы он посвятил основные силы. И далее заявляет, что благодаря этому он достиг конечной цели жизни. Безусловно, Эпикур не утверждает, что только изучение природы помогло ему обрести счастье. Но из его слов следует, что именно физика играет главную роль в его учении. Данный вывод полностью согласуется с призывом Эпикура больше всего предаться «изучению начал, бесконечности и родственных с этим предметов, а также орудий суждения [критериев] и внутренних чувств и цели, ради которой мы ведем эти рассуждения» (Лукреций 1947, 589). Эпикур прямо говорит о том, что достижению безмятежности способствует прежде всего изучение природы. Зависимость этики от физики проявляется в рассуждении Эпикура о том, что «нельзя без изучения природы получать удовольствия без примеси (страха)» (там же, 603). Даже одно из главных понятий своей этики – удовольствие – Эпикур связывает с учением о природе.

Весьма показательным является еще одно высказывание Эпикура: «Нет никакой пользы готовить себе безопасность по отношению к людям, если есть подозрения [опасения] относительно того, что в вышине, под землей и в бесконечности вообще» (там же, 603). Данные слова можно понять таким образом, что никакая этика не поможет человеку, если он не освободится от страхов перед силами природы. Бесплезно обращаться к этике, если человека угнетают мысли о смерти, страданиях, богах, судьбе. В этой связи, учение Эпикура можно представить в виде терапевтического курса, состоящего из двух частей – основной (физики) и дополнительной (этики). И конечно, нельзя пройти мимо следующих слов Эпикура: «В самом деле, кто по твоему мнению, выше человека, о богах мыслящего благочестиво, к смерти всегда

относящегося неустрашимо, путем размышления постигшего конечную цель природы, понимающего, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло связано с кратковременным страданием; смеющегося над судьбой, которую некоторые вводят как владычицу всего?» (там же, 597–599). Примечательно, что эти слова Эпикур произносит в «Письме к Менекею», которое является изложением его этической доктрины. Хорошо видно, что учение о природе в философии Эпикура занимает место той основы, без которой невозможно достичь счастья.

### 3. Роль этики в философии Эпикура

Как мы установили, центральное место в философии Эпикура занимает физика. В этой связи, вопрос о месте этики в его философском учении приобретает более острый характер. Какую роль у Эпикура может играть этика, если основные преграды на пути к счастью устраняются с помощью физики? С формальной стороны, этика Эпикура отвечает прежде всего за избавление человека от пустых желаний. Не случайно, в списке сочинений Эпикура, представленном у Диогена Лаэртского, одна из работ философа называется «О предпочтении и избегании» (Περὶ αἰρέσεων καὶ φυγῶν), а в «Письме к Менекею» и среди многочисленных изречений учению о желаниях отведено не последнее место. Но если взглянуть на этику Эпикура несколько с другой стороны, то можно обнаружить, что ее важнейшая часть посвящена общественной проблематике. Это вопросы, связанные с политикой, безопасностью, свободой, справедливостью, дружбой. Общественная проблематика присутствует у Эпикура даже при рассмотрении таких тем, как любовь, искусство, религия. И при этом, она неразрывно связана с одним из ключевых понятий этики Эпикура – удовольствием (ἡδονή). В чем заключается эта связь?

В этике Эпикура представление о безмятежности как конечной цели жизни раскрывается с новой стороны. В своем нравственном учении Эпикур доказывает, что душевное спокойствие является не чем иным, как удовольствием. Противопоставляя душевные удовольствия – телесным удовольствиям и удовольствия покоя (καταστηματικός) – удовольствиям движения (κίνησις), Эпикур разрабатывает концепцию удовольствий, в которой на низшем уровне находятся телесные удовольствия, далее идут радость и веселье (χαρά καὶ εὐφροσύνη), и наиболее ценными признаются телесное здоровье и душевное спокойствие (ἀταραξία καὶ ἀπονία). Эпикур утверждает, что конечной целью жизни, достижению которой должны быть подчинены все усилия человека, является наивысшее удовольствие, заключающееся в душевном покое. Именно вокруг этого положения Эпикур возводит все свое философское

учение. Общество же, по мнению Эпикура, может заключать в себе источник очень сильного беспокойства. И здесь физика уже не может помочь в той степени, в какой она помогает при избавлении от страхов перед силами природы. В дело вступает этика.

Немалая часть морально-этических рассуждений Эпикура посвящена вопросу о безопасности (ἀσφάλεια, θαρραλέον). Эпикура этот вопрос очень занимает, поскольку от общества могут исходить различные угрозы и опасности. А это способно в любой момент перевернуть жизнь человека и лишить его счастья. Согласно Эпикуру, в стремлении к безопасности проявляется голос природы. Безопасную жизнь Эпикур считает естественным благом (φύσεως ἀγαθόν). Но пути ее достижения бывают разными и далеко не все из них являются эффективными. Более того, некоторые способы достижения безопасной жизни могут обернуться еще большими неприятностями. Эпикур признает, что одними из способов достижения безопасности являются власть и богатство. С помощью этих средств человек может обрести некоторую безопасность. Но власть и богатство, по мнению Эпикура, не являются самыми действенными способами достижения безопасности. Кроме этого, достижение самих этих средств сопряжено с большими трудностями и заботами. Получается, что человек в стремлении к безопасности и спокойствию использует средства, достижение которых лишает его этого спокойствия.

Эпикур предлагает свой план достижения безопасности, который состоит из нескольких пунктов. Одним из них является тихая и незаметная жизнь: «Хотя безопасность от людей достигается до некоторой степени благодаря некоторой силе, удаляющей (беспокоящих людей), и благосостоянию [богатству], но самой настоящей бывает безопасность благодаря тихой жизни и удалению от толпы (ἡσυχίας καὶ ἐκχώρησεως τῶν πολλῶν)» (там же, 60з). Следующим пунктом является выстраивание добрых отношений с соседями и окружающими людьми: «Кто имеет возможность доставить себе полную безболезненность [безопасность] от соседей, те все живут друг с другом самым приятным образом, имея самую надежную гарантию безопасности» (там же, 61). Также Эпикур призывает держаться в стороне от источников социальной опасности и полностью прекратить общение с теми, кто представляет какую-либо угрозу: «Кто лучше всего справляется со своей боязнью перед внешними обстоятельствами, тот делает то, что может, родственным [дружественным] себе, а чего не может, (делает) по крайней мере не чуждым [враждебным]; а со всем тем, с чем он не может даже и этого сделать, он прекращает общение и удаляет (из своей жизни)» (там же, 61). Еще один и при этом очень важный пункт заключается в дружбе (φιλία). Как полагает Эпикур, дружба является если не гарантией, то надежной основой для безопасной жизни: «То

же самое убеждение, которое дает нам безбоязненность относительно того, что ничто страшное не бывает вечным или долговременным, усмотрело и то, что безопасность, даже в нашем ограниченном существовании, благодаря дружбе наиболее полно осуществляется» (там же, 607).

О важности дружбы для Эпикура говорит тот факт, что именно ее философ называет бессмертным благом (*ἀθάνατον ἀγαθόν*). И это связано не только с тем, что дружба содействует безопасности. Как говорит эпикуреец Торкват, «ведь если одиночество и жизнь без друзей полны страха и тревоги, сам разум побуждает нас искать друзей, с появлением которых дух становится крепче и не может уже расстаться с надеждой обрести наслаждение» (Цицерон 2000, 69). Дружба у Эпикура освобождает от страха одиночества и тревоги, оказывает моральную поддержку, способствует радости и покою. По сути, сообщество друзей у Эпикура является альтернативой государству. И в этом плане Эпикура нельзя считать сторонником аполитичности и социальной пассивности. Эпикур проявляет заботу не о согражданах и государстве, а о членах своего философского сообщества. Это ограниченная общественная деятельность. В целом она не выходит за рамки философской школы. Но тем не менее, позиция Эпикура в отношении своей школы носит социально активный характер. И это является проявлением общественного начала и коллективистских ценностей в философии Эпикура.

В отношении Эпикура к традиционной политике, т. е. к участию в государственном управлении, проявляются уже другие тенденции в его философии – индивидуализм и аполитичность. Высказывание Эпикура о том, что «надо высвободиться из уз обыденных дел и общественной деятельности (*πολιτικά*)» касается именно традиционной политики (Лукреций 1947, 621). Участие в государственной деятельности несовместимо с душевным покоем. При этом Эпикур прекрасно понимает, что политическая власть является огромным искушением, которое непросто преодолеть. В условиях социальной реальности в Древней Греции уклонение от участия в политической жизни являлось еще более сложной задачей. Но Эпикур непреклонен и последовательно призывает отказаться от политических амбиций: «Надо сказать о том, как лучше всего человек соблюдает цель жизни, назначенную природой, и как никто не будет добровольно стремиться с самого начала к власти над массами (*πληθῶν ἀρχάς*)» (там же, 649).

В рассуждениях Эпикура о безопасности особое место занимает понятие справедливости (*δικαιοσύνη*). Эпикура интересует два аспекта справедливости: морально-этический и социально-правовой. основополагающая мысль Эпикура звучит следующим образом: «Справедливость, происходящая от

природы, есть договор о полезном – с целью не вредить друг другу и не терпеть вреда (βλάβησθαι)» (там же, 609). В справедливости Эпикур видит залог спокойной жизни: «Величайший плод справедливости – безмятежность» (там же, 649). Мы полагаем, что в основе всех рассуждений Эпикура о справедливости лежат две идеи. Первая из них заключается в том, чтобы дать людям представление о справедливом устройстве общества и тем самым способствовать социальным и правовым реформам. Но осуществление этих преобразований мало зависит от Эпикура, и он это понимает. Вторая идея заключается в том, чтобы убедить своих приверженцев в необходимости всегда соблюдать справедливость и не причинять никому вреда. В реализации этой задачи, по мнению Эпикура, человеку ничто не мешает, кроме его собственных ошибочных представлений. Эпикур старается доказать, что «справедливый в высшей степени свободен от тревоги, а несправедливый полон очень сильной тревоги (ταραχῆς)» (там же, 605). Человек, совершающий несправедливые поступки, подвергает себя сильному беспокойству. Поэтому, согласно Эпикуру, несправедливый человек не может быть счастливым. Как и в случае с другими добродетелями, справедливость у Эпикура играет инструменталистскую роль. Душевное спокойствие выступает в качестве той награды, которую человек получает в результате справедливого отношения к людям.

Рассуждения Эпикура о богатстве, славе, чувственных удовольствиях также имеют непосредственное отношение к общественной проблематике. Одной из причин критического отношения Эпикура к стремлению к богатству является нежелание зависеть от общества: «Свободная жизнь (Ελευθερος βίος) (т. е. свободный человек) не может приобрести много денег [богатства], потому что это нелегко сделать без раболепства (θητείας) перед толпой (ὄχλων) или правителями (δυναστών)» (там же, 623). По мнению Эпикура, любые тесные контакты с обществом ради достижения удовольствия ведут к тревогам и сильным душевным волнениям. Обретение богатства, власти и почестей связано с беспокойной общественно-политической деятельностью. Погоня за любовными наслаждениями сопряжена с опасностью нарушения законов и обычаев: «Я узнал от тебя, что у тебя довольно сильно вожделение плоти к любовным наслаждениям (ἀφροδισίων). Когда ты не нарушаешь законов (νόμους), не колеблешь добрых обычаев (καλῶς ἔθη), не огорчаешь никого из близких людей, не вредишь плоти, не расточаешь необходимого, удовлетворяя свои желания, как хочешь. Однако невозможно не вступить в столкновение с каким-нибудь из вышеуказанных явлений: ведь любовные наслаждения никогда не приносят пользы; довольно того, если они не повредят»

(там же, 619–621). Любая сильная зависимость от общества и тех ценностей, которые в нем господствуют, способна нарушить душевное спокойствие.

Эпикур противостоит тому, что можно назвать общественным мнением. Согласно философу, господствующие в человеческом обществе представления о благах глубоко ошибочны и связаны с нежеланием следовать голосу природы. В действительности, обладание богатством, властью, почестями не способно привести к счастью. Эпикур прямо противопоставляет себя большинству: «Я никогда не стремился нравиться толпе (πολλοίς). Что им нравилось, тому я не научился; а что знал я, то было далеко от их чувства» (там же, 639). Для достижения счастья, по мнению Эпикура, ни в коем случае нельзя ориентироваться на мнение большинства. Поэтому Эпикур призывает отказаться от стремления ко всему, что может нарушить душевный покой. При этом отношение Эпикура к обществу нельзя считать отрицательным. Эпикур противостоит общественному мнению, но только в рамках своей школы. Эпикур не борется с общественными установлениями, нормами и порядками. Это хорошо видно на примере его отношения к официальному религиозному культу: «Мы, по крайней мере, будем приносить жертвы благочестиво и правильно там, где подобает, и будем исполнять все правильно, по законам (νόμους), нисколько не тревожа себя (обычными) мнениями (δόξαις) относительно существ самых лучших и самых уважаемых (т. е. богов). Кроме того, будем свободны от всякого обвинения по отношению к высказанному ими мнению: ведь так можно жить согласно с природой (φυσικῶς ζῆν)» (там же, 643). Борьба с обществом, и тем более с государством, в планы Эпикура не входила. Его линия поведения была другой и заключалась в отказе от общественного мнения, но при сохранении нейтральных отношений с обществом. Об успехе данной линии поведения может говорить тот факт, что Эпикур и его ученики, в отличие от некоторых других философов, никогда не имели проблем с Афинским государством<sup>2</sup>.

#### 4. Заключение

Как мы установили, в философии Эпикура учение о природе не равноценно учению об образе жизни. Учение о природе, по мысли Эпикура, способно избавить человека не только от страхов, но отчасти и от пустых желаний. Учение же об образе жизни способно помочь человеку только в преодолении страстей и пустых желаний. В избавлении от страхов перед силами природы

---

<sup>2</sup> Среди греческих философов, пострадавших от Афинского государства, были Анаксагор, Протагор, Сократ, Аристотель, Деметрий Фалерский.

этика ничем помочь не может. Последняя, при всем своем весе, заметно уступает по значимости учению о природе. Но главная ценность физики заключается в том, что она способствует формированию особого взгляда на мир, который возвышает человека над социальной реальностью, освобождает от мифов и мнений толпы и обеспечивает жизнь без тревог и волнений. Учение о природе закладывает основу для счастливой жизни. Безусловно, конечная цель жизни у Эпикура носит морально-этический характер, но достигается она в первую очередь благодаря изучению природы. Значимость этики в философии Эпикура определяется тем комплексом проблем, которые связаны с обществом. Нравственное учение Эпикура призвано помочь человеку в решении проблем, связанных с безопасностью, справедливостью, свободой, одиночеством. Именно этика у Эпикура отвечает на вопрос о том, какой линии поведения следует придерживаться индивиду в отношениях с обществом. Таким образом, можно сказать, что этика Эпикура является важным дополнением к его физике.

#### Источники

- Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Пер. М. Л. Гаспарова. 2-е изд. Москва, 1986.
- Луcretий. *О природе вещей*. Т. 1: Редакция латинского текста и перевод Ф. А. Петровского. Ленинград, 1946.
- Луcretий. *О природе вещей*. Т. 2: Статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла. Составил Ф. А. Петровский. Ленинград, 1947.
- Цицерон. *О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков*. Пер. с лат. Н. А. Федорова. Москва: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2000.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Шакир-заде, А. С. (1963) *Эпикур*. Москва.
- Эпикур. *Главные мысли*. (2022) Сост., предисл., коммент. К. В. Бандуровского; пер. М. Л. Гаспарова, С. И. Соболевского, Ф. А. Петровского. Москва.
- DeWitt, N. W. (1954) *Epicurus and his Philosophy*. University of Minnesota Press.
- Epicurus. *The Art of Happiness*. (2012) Translated with an Introduction and Commentary by G. K. Strodach. Foreword by D. Klein. Penguin Classics.
- Erler, M., Schofield, M. (2008) "Epicurean Ethics", in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, M. Schofield, eds. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, 642–674.
- Farrington, B. (1967) *The Faith of Epicurus*. Basic Books.
- Mitsis, P. (1988) *Epicurus Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*. Cornell University Press.

Rist, J. M. (1972) *Epicurus: An Introduction*. Cambridge University Press.

Warren, J. (2002) *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*. Cambridge University Press.

Zeller, E. (1880) *Stoics, Epicureans and Sceptics*. London: Longmans.

*References in Russian:*

Shakir-zade, A. S. (1963) *Эпикур*. Москва.

Эпикур. Главные мысли. (2022) Sost., predisl., komment. K. V. Bandurovskogo; per. M. L. Gasparova, S. I. Sobolevskogo, F. A. Petrovskogo. Москва.

**МЕТАРЕАЛИЗМ ПЛАТОНА КАК УЧЕНИЕ О БЫТИИ,  
ПРЕДСТАВЛЕННОЕ В «ДИАЛЕКТИКЕ»  
«ПАРМЕНИДА»**

А. В. ТИХОНОВ  
Южный федеральный университет  
avtikhonov@sfedu.ru

---

ANDREY TIKHONOV  
Southern Federal University (Russia)  
PLATO'S METAREALISM AS THE DOCTRINE OF BEING,  
DISCERNED IN THE "DIALECTIC" OF THE *PARMENIDES*

ABSTRACT. Based on the assumption that the divine is presenting in the "Parmenides", the author refers to such a tradition of comments on this dialogue, which indicates the presence in it of a certain ontology, namely – "the doctrine of ideas", which presupposes the fundamental primacy of the "one" ("ideal") over the "many" (objects of physical world). The nature of the connection between the "one" and the "many" in the "Parmenides" is fixed; the belonging of objects to "ideas" correlates with the process of creation of the physical world, which makes it possible to join Plato's commentators who combine the dialogues "Parmenides" and "Timaeus" into one group of dialogues describing ontology. However, the difference between "Parmenides" and "Timaeus" is that in "Parmenides" we see the ontology, that can be considered as an ideal construction of physical reality, which was presented in "Timaeus". The difference in the description of reality allows us to make a hypothesis of the presence of some higher, meta-realistic level of the description of being in Plato's teaching.

KEYWORDS: Plato, Being, "Parmenides", Dialectic, Metaphilosophy.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00023 (<http://rscf.ru/project/23-20-00023>) в Южном федеральном университете.

---

В качестве отправной точки для данного исследования выступает следующая гипотеза: диалог Платона «Парменид» представляет собой определенный вид описания основания и устройства реальности, главный смысл которого заключен в том, что «без Единого ничего не может существовать» (Тихонов, Французов 2023, 224). В «Пармениде» Платон излагает развитие собственной

теории идей (Тихонов 2022, 53), и если платоновская «идея» выступает как единый общий вид для класса многих предметов (о таком понимании идей Платона нам говорит и Диоген Лаэртский (Diog. Laert. III, 13)), то поднимается вопрос, поставленный Аристотелем, о сочетании идей и вещей, и тогда обращения к той части диалога «Парменид», которую иногда называют «диалектикой»<sup>1</sup> единого и иного, идеального и чувственно-постигаемого, не избегать. Во-первых, как можно отобразить эту «диалектику» в сжатом виде?

Всего в «Пармениде» представлено семь ситуаций соотношения единого и многого:

1. Если существует единое и только оно, то единого не существует<sup>2</sup>.
2. Если существует единое, то существует и все остальное, к чему относится и единое, как включающее в себя все остальное.
3. Если существует единое, то существует все остальное, за исключением самого единого.
4. Если существует лишь единое, то не существует ничего другого кроме него.
5. Если единое не существует, то не существует ничего из того, что единое в себя включало, а само единое существует.

---

<sup>1</sup> А.Ф. Лосев в примечаниях к указанному в библиографии изданию Платона настаивает на обозначении второй части диалога как «диалектика», так как, по его мнению, мы имеем здесь дело с «порождением», то есть движением, от одной категории к другой.

<sup>2</sup> Это вывод, полученный из решения вопроса: «если есть единое, то может ли единое быть многим?» (Parm. 137c) (пер. Н. Томасова). Необходимо учитывать, что имеющееся различие переводов даже таких строгих формулировок предполагает и различие интерпретаций, что можно показать на примере первой ситуации «Парменида». В переводе Ю. Шичалина этот вопрос звучит так: «если есть одно, не правда ли, это одно не может быть многим?»; вместо «единого» здесь присутствует «одно», так как Шичалин в данном случае следует за А.Ф. Лосевым (Шичалин 2017, 142), но сути самого вопроса это не меняет. Хотя если обратиться к комментариям к переводу, то сразу легко обнаруживается авторская позиция по отношению к «одному» и ко всей «диалектике» в целом: все это представляет «собой демонстрацию некоей техники обсуждения любого предмета, какого угодно “одного”» (Шичалин 2017, 81). В переводе Скольникова логическая форма данной ситуации/гипотезы выглядит следующим образом: «одно не имеет частей и не является целым» (Scolnicov 2003, 80), что подчеркивает основную идею автора-переводчика: Платон стремится показать «абсолютный принцип непротиворечия» (Вольф 2023, 331), предлагая в данной гипотезе «систематический анализ парменидовского сущего» (Вольф 2023, 331).

6. Если единое не существует, то не существует само единое, а все включенное в него существует.
7. Если единое не существует, то не существует ничего.

А во-вторых, исследование «диалектики единого и многого» диалога «Парменид», фиксация разности описании природы взаимоотношений «единого», и всего того, что может быть отнесено к «многому», поднимает вопрос: что представляет собой вообще эта «диалектика»? Р. Скун, к примеру, автор статьи ««Парменид» Платона» (Scoop 1942), считает, что логико-диалектическая часть содержания «Парменида» есть учение не о «идеях» (так как «идеи» должны быть связаны с вещами, а эта связь описана Платоном в диалоге до того, как начинается «диалектика единого и многого»), о которых хочет рассказать Платон, а об абстрактных понятиях, не имеющих ничего общего с действительным содержанием бытия; и поэтому Платон, с его точки зрения, как раз критикует эту «диалектику». Конечно, Скун не одинок в такой оценке диалога «Парменид»<sup>3</sup>. Уже в «Учебнике платоновской философии» Алкиноя сказано, что этот диалог оперирует «условными предложениями» (Alcin. Didasc. VI. 3), а также «категориями» (Alcin. Didasc. VI. 10), что входит в корпус «диалектики» Платона, а не в саму систему «теоретической философии» (Alcin. Didasc. VI. 10) (пер. Ю.А. Шичалина), где речь может идти о каком-то положительном изложении некоторых основ, что позволяет сказать, что по мнению Алкиноя в «Пармениде» речь идет «скорее о логике» (Шичалин 2017, 133), но противовес такому логико-гносеологическому пониманию «диалектики» представлен более объемно.

Если мы обратимся к комментариям философии Платона, относящимся, говоря в общем виде, к эпохе философии неоплатонизма, то мы попадаем в сферу онтологического понимания «Парменида». Конечно, стоит иметь ввиду значительную разность в интерпретации «Парменида», свойственную этой эпохе, которая связана с тем, как именно понималось единое у Платона. Но указание на то, что в философии самого Парменида следует видеть учение о существовании единого и не существовании многого, мы находим в «Пар-

---

<sup>3</sup> Часто эта позиция по отношению к «диалектике» «Парменида» встречается в различных учебниках по истории философии: см., например, учебник норвежских авторов (Скирбекк, Гилье 2003). В другом учебнике (Вяккирев 1997) показано, что построения «Парменида» несут в себе различия между логической составляющей учения Платона и символической: «логическое» отвечает за присутствие идеи в вещах, а «символическое» относится к выражению Единого, которому свойственна временная, «феноменологическая» проблематика.

мениде» Платона (Parm. 127e), и тот факт, что «Плотин ссылается на платоновского Парменида как на прекрасное развитие его исторического прототипа» (Доддс 2009, 342), направляют нас в «онтологический» способ прочтения этого диалога. Плотин видит платоновскую проблематику «трех метафизических ипостасей» (Lilla 2017, 132) у Парменида, ориентируясь на диалог Платона. Парменид, появляющийся в диалоге, также «отстаивает тезис о единстве сущего» (Берестов 2021, 139)<sup>4</sup>, различая, как мы видим уже у Платона (Епп. V 1.8), «единое» и «многое» в определении «начал» (пер. Г.В. Малеванского).

Следуя Проклу, мы узнаем следующие возможные описания типов понимания диалога «Парменид»: есть сторонники видеть в диалоге «логическое упражнение» (Доддс 2009, 344), а есть сторонники «онтологического» подхода, различие внутри которого объясняется тем обстоятельством, каким именно образом последователи Платона определяют «единое», «душу» и «материю», которые они находят в «гипотезах» «Парменида».

Но вместе с тем, можно зафиксировать следующее: во-первых, в неоплатонической традиции диалог «Парменид», также, как и диалог «Тимей», космо-онтологическая тематика которого не вызывает ни у кого никаких сомнений, обладал главенствующим значением в системе обучения философии. Далее, Ямвлих, как сказано в «Анонимных пролегоменах к платоновской философии», в качестве двух главенствующих диалогов выделяет диалоги «Тимей» и «Парменид», и та группа диалогов, которая увенчана «Парменидом», посвящена «божественному» (Anon. Proleg. X. 26). У Сириана происходит обращение к диалогу «Тимей» в тот момент, когда он стремится платонически исправить метафизику Аристотеля, для создания «неоплатонической метафизики науки», которая получает «полное выражение в «Пармениде» Платона» (О'Мара 2009, 424). Кроме этого, Прокл в «Платоновской теологии», и в «Комментарии к «Пармениду» Платона» четко занимает ту позицию, согласно которой диалог «Парменид» есть исследование, «относящееся к сущему», только «сущее» необходимо видеть в его связи с «единым», как производное от него. У Прокла диалог «Парменид» посвящен изучению «действительных предметов» (Procl. In. Parm. I 638, 10) (здесь и далее пер. Л.Ю. Лукомского), «божественному», «раскрывает умопостигаемые серии богов»

---

<sup>4</sup> Как показано в монографии И.В. Берестова, Зенон также продолжает элейскую традицию, решая, правда, более специальную задачу, поставленную Парменидом – доказать невозможность «для сущего быть множественным или быть сложным объектом» (Берестов 2021, 145).

(Procl. In. Ti. I 85), а диалог «Тимей» «повествует о божественных силах, действующих в космосе» (Procl. In. Ti. I 85) (пер. С.В. Месяц).

Оставляя в стороне различие мнений неоплатоников о невыразимости «единого», о самой природе божественного (условный монизм Порфирия и Прокла против «дуализма» (Гарнцев 1999) Ямвлиха и Дамаския), можно утверждать, что для всех неоплатоников представленная в «Пармениде» диалектика является, по своей сути, рассуждением о первоначале. Первая гипотеза «Парменида» Платона задает «неизбежность апофатических заключений о том, что для единого нет имени, о нем не сказать ни слова, оно за пределами научного знания, чувственного восприятия и мнения» (Гарнцев 1999, 23–24).

А.Ф. Лосев видит в «диалектике» «Парменида» действительное, содержательное раскрытие ответа на вопрос, почему видимый космос есть именно такой, какой он есть. Логико-диалектические схемы «Парменида» содержат в себе, по его мнению, описания связи идеального, формирующего бытия и «эмпирического бытия», которая может быть охарактеризована как связь организующего принципа и всей действительности, подчиненной этому принципу. Эта позиция Лосева, выделяющая из «диалектики» главным образом именно описание переплетения организующего принципа и вторичных вещей видимого космоса (то есть описание гармоничного бытия), характерное для зрелого Платона, сближает его с взглядами Вл. Соловьева, считающем, что в «Пармениде» представлено описание «истинного бытия», которое есть, по своей сути, соединение идеальной и фактической областей (Соловьев 2001). Для Лосева (Лосев 2000, 275–278) эта «диалектика» есть демонстрация организующего сущее принципа, указание на наличие истинной реальности и на функционирование этой реальности. Реальность есть то, что олицетворено в космическом законе; реальность есть реальность, организующая наличную данность. Именно в этом смысле «диалектика» есть «установление мысленных оснований для вещей» (Лосев 2000, 275), то есть «установление» того, как именно организовано сущее. «Основания», о которых говорит Лосев, являются «смысловым отражением самой же действительности» (Лосев 2000, 276), поэтому можно сказать, что то, что организует сущее и есть истинная действительность и реальность. Диалектика выявляет соотношение «единого» и «многого», это значит, что диалектика реконструирует космос. В самом общем виде для Лосева «единое» представлено «идеей», «многое» – «материей».

Известный исследователь античной философии У. Гатри видит в диалектике «Парменида» именно учение о «идеях», «формах», основное содержа-

ние которого в данном случае заключено в прояснении вопроса о соотношении безусловно трансцендентной «идеи» и «вещи»; о соотношении одной «идеи» с другой; при этом сами «идеи» понимаются как высшая реальность, которая должна быть достигнута (Guthrie 1978).

Д. Бугай, анализируя диалог «Парменид», приходит к выводу, что Платон в нем формирует свое учение об идеях, и можно даже говорить об «основных тезисах теории идей» (Бугай 1997, 136). Такой подход к содержанию диалога «Парменид» предполагает, что в целом этот диалог посвящен описанию устройства целого бытия. Платон описывает разные виды идей, существующие «сами по себе» (Бугай 1997, 136), к которым «причастны» вещи, и благодаря которым вещи получают те качества, которые они имеют.

С.В. Месяц считает, что «гипотезы» диалога «Парменид», раскрывающие природу соотношения «самого по себе единого» и всех остальных вещей, описания единого, происходят из раскрытия вопроса о цельности и единстве царства идей (Месяц 2003). Все онтологические подходы к «гипотезам» «Парменида», все интерпретации, предлагающие видеть в «Пармениде» изложение умозрительно постигаемой действительности, приводят к мысли о том, что в «Пармениде» в «едином» следует видеть чистую идеальную природу, а во всей «диалектике» - особое рассуждение о бытии.

Точка зрения И.А. Протопоповой также может быть отнесена к «онтологическому» лагерю, и она интересна тем, что в «Пармениде», по ее мнению, представлена онтология «ума». То есть, во второй части диалога идет описание свойств «ума» и его «деятельности» (Протопопова 2022, 23): его свойства являются бытийными характеристиками («независимость», «нахождение»), и его «деятельность» надо понимать тоже как особенности его пребывания.

Всеохватывающий характер «единого», представленный в диалоге «Парменид» (который можно кратко выразить следующим образом: без «единого» не может ничего существовать), тождествен творящей активности Демиурга в диалоге «Тимей». «Единое – это причина, гипостазирующая и спасающая все сущее» (Procl. Plat. Theol. I 58) (здесь и далее пер. Л.Ю. Лукомского), единое и Демиург являют собой божественную природу и благодаря единому и Демиургу существует множество вещей предметного мира. Между ними есть «аналогия» (Procl. in Parm. 642, 20). Демиург есть «единое, тождественное самому себе» (Procl. Plat. Theol. V 144, 15). И тогда употребляемые в отношении связи единого и всего остального бытия, Демиурга и космоса Платоном глаголы  $\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\omega$  (в «Пармениде») и  $\gamma\epsilon\nu\nu\acute{\alpha}\omega$  (в «Тимее») выражают один и тот же смысл: части множественного бытия причастны единому, что означает что Вселенная сотворена Демиургом.

Об этом же единстве «Парменида» и «Тимея» говорит даже П. Рикер, связывая тему «причастности» вещей чувственно-воспринимаемого мира идеальному миру с темой творящей активности Демиурга следующим образом: «Парменидовская» «причастность» обоснована не взаимоотношениями «сущих» в идеальном мире, а «деятельной причинностью Деятеля» (Рикер 2019, 155). Так же и И. Протопопова подчеркивает важность смысла слова «причастность», характеризующего отношения между «идеями», что показано Платоном и в диалоге «Софист», для платоновской космологии. По ее мнению, в «Софисте» рассуждение об идеальном бытии представлено как рассуждение о «непосредственных актах мышления» (Протопопова 2012, 65), в которых один космический род («идея») причастен в той или иной степени другому, что и позволяет существовать многообразному бытию, и эта «причастность» является «ключом» к пониманию роли геометрических фигур в «Тимее». Созерцание образца для творения Демиургом в «Тимее» есть акт мышления, предполагающий «причастность» одной части умозрительного бытия другой, как это показано в «Софисте». То есть, перед нами – еще одно обоснование участия «причастности» в бытийных процессах; родственный «Пармениду» «Софист» также является определенным видом описания сотворения космоса. А что касается диалога «Парменид», то гипотезы этого диалога (рассуждения о том, как единое может «находиться и в себе, и в ином, а также быть тождественным иному» (Протопопова 2022, 35)) следует рассматривать в связи с теми отношениями, которые существуют между членами онтологической триады диалога «Тимей».

Но как объяснить сам факт совмещения в одном представлении о божественном разных философских сюжетов? Объект рассмотрения – область божественного – един и общ «Пармениду» и «Тимею», однако разнятся сами способы его описания. Такие совмещения представлены в философии Платона достаточно часто. Даже в самом «Тимее» мы сталкиваемся с двумя несовпадающими описаниями начала Вселенной. Всем известно, что о нем Платон говорит как о «творце и родителе Вселенной» (Tim. 28c) (здесь и далее пер. С.С. Аверинцева), подчёркивая его сакральную природу, рассматривая его как всемогущее существо. Затем в тексте мы встречаем следующее рассуждение: «Всё до сих пор нами сказанное, за незначительными исключениями, описывало вещи как они были созданы умом – демиургом. Однако рассуждение наше должно перейти к тому, что возникло силой необходимости, ибо из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса» (Tim. 47e–48a). То есть к модели прямого порождения космоса умом (*διὰ νοῦ*) добавляется «необходимость»: «космоса рождение через необходимость и ума сочетание» (*τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ*

συστάσεως); и тогда мы переходим от демиургической картины творения к знаменитой онтологической триаде Платона. У. Гатри обращает наше внимание также и на то, что сама эта «необходимость» представлена Платоном в двойном аспекте: позитивный аспект заключен в подчинении «необходимости» «уму», а негативный (то есть опасный, мешающий душе) выражен в том, что под словом «необходимость» Платон имеет ввиду также и «предельную неподатливость материи» (Guthrie 1978, 274).

О чем говорят имеющиеся у самого Платона разные типы описания божественного? Может, дело заключено в том, что божественное имеет разные «образы», или о нем возможны разные типы речи: «благочестивый» и «космологический»? Также есть версия, что такое совмещение объясняется спецификой мифологического восприятия мира, свойственной античному человеку (А.Ф. Лосев). Или такая разность описаний одного, пусть даже и самого предельного и невыразимого объекта, является следствием фиксации Платоном споров, идущих в Академии, столкновения мнений его учеников? Пока можно только зафиксировать эту проблему; хотя можно предположить, что «вся область идеального у Платона рассматривается, во-первых, как самостоятельный «трансцендентный» мир [метауровень, «метареальность» – авт.], а во-вторых, в связи с бытием, сотворенным» (Тихонов 2005, 23). Способ описания божественного зависит от выбираемого контекста – говорим ли мы с некой «надстоящей», метафизической позиции, или исходя из самого сущего.

Важной работой для более полного раскрытия природы божественного и способов их описания у Платона является книга Д. О’Мары о позднем Платоне (О’Меага 2017), где автор концентрирует свое внимание на фигуре Демиурга, подчеркивая связь платоновской космологии и политики. О’Мара демонстрирует свою заинтересованность в поиске черты, которая «сближает Зевса и демиурга» (Афонасина 2018, 728), интерпретирует производящую активность Демиурга не как творение Вселенной с «чистого листа», а как внесение блага и красоты в уже имеющееся «окружение», и даже объясняет указанный выше переход к другой космологической картине в диалоге (Tim. 47e-48a). По его мнению, нет никакой второй картины творения Вселенной, зато есть принцип целесообразности, который Платон использует в тексте диалога: Зевс-Демиург выступает причиной блага космоса, то есть – вносит в него благо, тем самым как-бы «творя» его, и решая, по сути, для Платона задачу построения идеального государства, а сам космос является результатом сочетания «ума» и «необходимости».

Близкой по смыслу к этой работе в данном вопросе является книга Сары Броуди (Broadie 2012), в которой подчеркивается, что Демиург отличен, отделен от космоса, который он производит. Производящая космос причина обладает сверх природным; это связано, по мнению Броуди, с учением Платона о том, что о чувственно-постигаемом, «возникающем» можно говорить только как о причиненном чем-то: «все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения» (Tim. 28a). Это положение вполне можно предполагать составляющим «онтологию» Платона. С этим положением нужно согласовать то обстоятельство, что Демиург (как это было также показано у О'Мары) приводит видимые, преходящие, созданные вещи «в упорядоченное состояние» (Broadie 2012, 8), поскольку Демиург – «формирующая причина» (Broadie 2012, 9), «причина-сущность, создающая продукт» (Broadie 2012, 10).

Демиург – обладатель благой природы, и «ремесленник», вносящий порядок и содержащий в нем Вселенную, является «существом божественным и высшим» (O'Meara 2017, 16), что ставит его в один смысловой ряд с принципиальными, главенствующими идеальными объектами. Итак, Демиург не создавал космос из ничего, космос есть сам бог; и размышления о разных видах божественного (о боге-космосе и о самом Демиурге, который хочет, чтобы все было подобно его благодати) вполне составляют содержание для размышлений о таком божественном, в котором можно условно выделить уровни. В «Тимее» находятся смыслы, позволяющие разделить область божественного на ту, которая является «главной» вообще («метареальной»), и ту, которая является «главной» для людей в качестве «выдающегося объекта поклонения и религиозного созерцания» (Broadie 2012, 14). В «Тимее» предполагаются разные модели действия и существования божественного: есть модель «единое-многое» (творец как причина вторичного) и есть модель «единое-единое» (Демиург и космос в аспекте его благодати) (26), а использование С. Броуди слова «пред-существование» является близким, на мой взгляд, предлагаемому в данной статье «метареализму».

Есть еще один сюжет, позволяющий предполагать гипотезу о разных уровнях описания Платоном подлинной реальности. Л. Бриссон предлагает в изучении космологии «Тимея» исходить из «аксиом», которые конституируют модель платоновского космоса. Сами «аксимомы» можно понять как некую логическую форму, в соответствии с которой развивается учение Платона о физической вселенной. К примеру, третья аксиома гласит: «в чувственном мире, все что становится, становится по какой-то причине» (Brisson 1995, 20). Причинность свойственна только чувственному миру, так как идеальный мир недвижим и вечен, или, говоря другими словами, «только в пределах

мира явлений допустимо говорить о причинности, ее нет в мире сущности; последняя вечна и неизменна» (Петров 2015, 234). Это положение вполне соответствует первой «гипотезе» диалога «Парменид», согласно которой к области единого не будет ничего относиться из того, что испытывает влияние той или иной причинности, как происходит в мире многого. Еще одна аксиома гласит: «знание, ведущее к истине (episteme) может быть только знанием об интеллигибельных формах» (Brisson 1995, 24–25), то есть – об идеях. Такой подход, направленный на выведение необходимых аксиом для выражения сути конструкции космоса «Тимея», можно вполне рассматривать как описание некой мета-реальности физической вселенной, что говорит о возможности утверждать предполагаемое наличие особого уровня осмысления космологии «Тимея», находящимся над ее «внешним» содержанием.

Эти обстоятельства только заостряют вопрос уточнения характера тематического объединения «Парменида» и «Тимея». Если у Прокла «Парменид», как и «Тимей», посвящены «божественному», и для него первая гипотеза «Парменида» является «первым положением теологии» (О'Мара 2009, 427), то ясно, что предмет рассмотрения в этих диалогах един. Но может быть диалоги связаны тем, что говорят о разных степенях, сторонах этого общего предмета, этой единой для них онтологии? О различных уровнях божественного у Платона говорит Прокл, комментируя важное «онтологическое» высказывание Платона из «Филеба»: «все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и включает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность» (Phil. 16c)<sup>5</sup> (пер. Н.В. Самсонова).

Если мы обратим внимание на познавательный статус вещей физического мира, то возможно объяснить эту двойственность описаний: так как сотворенный мир «материален», то он достается нашей чувственности, и мы тогда говорим о его сотворении, о его начале и его уподоблении иницилирующему его началу. А так как сотворенный мир создан по идеальному образцу, и содержится его началом в порядке и им преисполняется, то тогда он существует внутри божественного, и поэтому вечен и зависим от Единого, которое является целью философского поиска. Об этом нам также говорит Апулей: «Платон то говорит, что этот мир не имеет начала существования...а рожденным он кажется потому, что его сущность и природа состоит из вещей, удел которых – возникновение. Поэтому он осязаем, зрим и доступен телесным чувствам. Но поскольку причина того, что мир возникает, – в боге, постольку с

---

<sup>5</sup> В тексте диалога: «πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχόντων» - «предел и беспредельность в себе соединяет» (Phil. 16c).

бессмертным постоянством он пребудет вечно» (Apul. De Plat. I, VIII) (пер. Ю.А. Шичалина).

Этот вывод говорит в пользу того, что если ««Тимей» был попыткой сформулировать основание концепции реальности, которая сформировывалась в разуме Платона в течении всего его творческого пути» (Woodin 1929, 489), и являла собой описание творения физической Вселенной Демиургом (в которой «божественное» проглядывает через природное), то «диалектика» «Парменида», обращенная к этой же реальности, в силу своей «идеальной» интеллигибельной природы, может представлять собой некий «мета»-уровень ее описания.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасина, А.С. (2018) “Космология и политика в поздних работах Платона”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2, 721–734.
- Берестов, И.В. (2021) *Зенон Элейский в современных переводах и философских дискуссиях*. Новосибирск.
- Бугай, Д.В. (1997) “Критика теории идей в «Пармениде» Платона”, *Вопросы философии*, № 4, 136–143.
- Вольф, М.Н., пер. (2023) “Шмуэль Школьников. «Парменид» Платона. Введение (перевод, часть 2)”, *Платоновские исследования*, 18.1, 320–345.
- Вяккерев, Ф.Ф., ред. (1997) *Основы онтологии. Учебное пособие*. Санкт-Петербург.
- Гарнцев, М.А. (1999) “Дамаский о невыразимом”, *Логос. Философско-литературный журнал*, 16.6, 23–30.
- Доддс, Э.Р. (2009) “«Парменид» Платона и происхождение неоплатонического единого”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 3.1, 336–353.
- Лосев, А.Ф., ред. (1979) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Лосев, А.Ф. (2000) *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. Москва. Т. 2.
- Лосев, А.Ф., Асмус, В.Ф., Тахо-Годи, А.А., ред. (1993) *Платон. Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т. 2.
- Лосев, А.Ф., Асмус, В.Ф., Тахо-Годи, А.А., ред. (1994) *Платон. Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва. Т. 3.
- Лукомский, Л.Ю., пер. (2006) *Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона*. Санкт-Петербург.
- Лукомский, Л.Ю., пер. (2001) *Прокл. Платоновская теология*. Санкт-Петербург.
- Месяц, С.В. (2004) “Абсолют в античной философии”, Н.В. Мотрошилова, ред. *Историко-философский ежегодник, 2003*. Москва, 5–24.
- Месяц, С.В., пер. (2013) *Прокл. Комментарии к «Тимею»*. Часть 1. Москва.

- О'Мара, Д. (2009) "Трансформация метафизики в эпоху поздней античности", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 3.2, 416–432.
- Петров, М.К. (2015) *Проблемы детерминизма в древнегреческой философии классического периода*. Ростов-на-Дону.
- Протопопова, И.А. (2022) "«Онтология ума» в «Пармениде» Платона", *Платоновские исследования*, 16.1, 22–40.
- Протопопова, И.А. (2012) "«Треугольники» в *Тимее* Платона: символическое изображение мышления Демиурга", *Труды Русской антропологической школы*, 10, 61–65.
- Рикер, П. (2019) *Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля. Курс, прочитанный в университете Страсбурга в 1953-1954 гг.* Москва.
- Скирбекк, Г., Гилье, Н. (2003) *История философии*. Москва.
- Соловьев, В.С. (2001) "Платон и Плотин (Статьи из Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона", Р.В. Светлов, ред. *Платон: Pro et contra. Платоническая традиция в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*. Санкт-Петербург, 364–397.
- Солопова, М.А., сост. (1995) *Плотин. Сочинения*. Санкт-Петербург.
- Тихонов, А.В. (2005) "Диалог «Пир»: гипотеза об онтологической характеристике философии", А.В. Цыб, ред. *Универсум платоновской мысли. Платоновская и аристотелевская традиция в античности и в европейской философии*. Санкт-Петербург, 21–26.
- Тихонов, А.В. (2022) "Парменид исторический и Парменид платоновский: точки соприкосновения", *Научная мысль Кавказа*, 4, 50–55.
- Тихонов, А.В., Французов Р.И. (2023) "Постановка проблемы о понимании Божественного у Платона", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 217–225.
- Шичалин, Ю.А. (2017) "Введение", Ю.А. Шичалин, пер. *Платон. Парменид*. Санкт-Петербург, 7–9.
- Шичалин, Ю.А., сост. (1995) *Учебники платоновской философии*. Томск.
- Boodin, J.E. (1929) "Cosmology in Plato's Thought (I.)", *Mind. New Series*, 38.152, 489–505.
- Brisson, L., Meyerstein, F.W. (1995) *Inventing the Universe. Plato's Timaeus, The Big Bang, and the Problem of Scientific Knowledge*. State University of New York Press, Albany.
- Broadie, S. (2012) *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge, 2012.
- Guthrie, W.K.C. (1978) *A History of Greek Philosophy*. Cambridge. Vol 5.
- Lilla, S.R.C. (2015) "The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity", in: M. Joyal, ed. *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to John Whittaker*. Abingdon, New York, 127–189.
- O'Meara, D.J. (2017) *Cosmology and Politics in Plato's Later Works*. New York: Cambridge University Press.
- Scolnicov, S., trans. (2003) *Plato's Parmenides*. London: University of California Press.
- Scoon, R. (1942) "Plato's Parmenides", *Mind. New Series*, Vol. 51, Issue 202, 115–133.

*References (in Russian)*

- Afonasina, A.S. (2018) "Kosmologija i politika v pozdnih rabotah Platona", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2, 721-734.
- Berestov, I.V. (2021) *Zenon Elejskij v sovremennyh perevodah I diskussiyah*. Novosibirsk.
- Bugaj, D.V. (1997) "Kritika teirii ideij v "Parmenide" Platona", *Voprosy filosofii*, 4, 136-143.
- Dodds, E.R. (2009) "«Parmenid» Platona i proishozhdenie neoplatonicheskogo edinogo", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3.1, 336-353.
- Garnzev, M.A. (1999) "Damaskij o nevyrazimom", *Logos*, 16.6, 23-30.
- Losev, A.F., ed. (1979) *Diogen Laertsij. O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov*. Moscow.
- Losev, A.F. (2000) *Istoriya antichnoj estetiki. Sofisty. Sokrat. Platon*. Moscow. V. 2.
- Losev, A.F., Asmus V.F., Taho-Godi. A.A., eds. (1993-1994) *Platon. Sobrainie sochinenij v chetyrioh tomah*. Moscow. V. 2-3.
- Lukomsky, L. Yu., trans. (2006) *Prokl. Kommentarii k "Parmenidu" Platona*. Saint-Petersburg.
- Lukomsky, L. Yu., trans. (2001) *Prokl. Platonovskaya teologiya*. Saint-Petersburg.
- Mesyats, S.V. (2004) "Absoliut v antichnoj filosofii", N.V. Motroshilova, ed. *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*, 2003. Moscow, 5-24.
- Mesyats, S.V., trans. (2013) *Prokl. Kommentarii k "Timeyu"*. Moscow. V. 1.
- O'Meara, J. (2009) "Transformatsiya metafiziki v epohu pozdnej antichnosi", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3.2, 416-432.
- Petrov, M. (2015) *Problemy determenizma v drevnegrecheskoj filosofii klassicheskogo perioda*. Rostov-on-Don.
- Protopopova, I.A. (2022) "«Ontologija uma» v "Parmenide" Platona", *Platonic Investigations*, 16, 22-40.
- Protopopova, I.A. (2012) "«Treugol'niki» v *Timee* Platona: simvolicheskoe izobrazhenie myshlenija Demiurga", *Trudy Russkoj antropologicheskoy shkoly*, 10, 61-65.
- Ricoeur, P. (2019) *Bytie, sutschnost i substanciya u Platona i Aristotelya*. Moscow.
- Shichalin, Yu.A. (2017) "Vvedenie", in: Yu.A. Shichalin, trans. *Platon. Parmenid*. Saint-Petersburg, 7-9.
- Shichalin, Yu.A., ed. (1995) *Uchebniki platonovskoj filosofii*. Tomsk.
- Skirbekk, G., Gilje, N. (2003) *Istoriya filosofii*. Moscow.
- Solopova, M.A., ed. (1995) *Plotin. Sochineniya*. Saint-Petersburg.
- Solovjev, V.S. (2001) "Platon i Plotin (Stat'i iz Enciklopedicheskogo slovarja Brokgauza i Efrona)", in: R.V. Svetlov, ed. *Platon: Pro et contra*. Saint-Petersburg, 364-397.
- Tikhonov, A.V. (2005) "Dialog "Pir": gipoteza ob ontologicheskoi harakteristike filosofii", in: A.V. Tsyb, ed. *Universum platonovskoj mysli*. Saint-Petersburg, 21-26.
- Tikhonov, A.V. (2022) "Parmenid istoricheskij i Parmenid platonovskij: tochki soprikosnoveniya", *Nauchnaya mysl' Kavkaza*, 4, 50-55.
- Tikhonov, A.V., Frantsuzov, R.I. (2023) "Postanovka problem o ponimanii Bozhestvennogo u Platona", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17.1, 217-225.
- Volf, M.N., trans. (2023) "Samuel Scolnicov. «Parmenid» Platona. *Vvedenie* (translation, part 2)", *Platonic Investigations*, 18, 320-345.
- Vyakkerev, F.F., ed. (1997) *Osnovy ontologii*. Saint-Petersburg.

# РИТОРИЧЕСКИЙ СУБЪЕКТ У СОФИСТА ГОРГИЯ: ЛОГОС, ФЕНОМЕН, БЫТИЕ

Р. Б. ГАЛАНИН

Русская Христианская Гуманитарная Академия

Н. П. ВОЛКОВА

Российский государственный гуманитарный университет

mousse2006@mail.ru

---

RUSTAM GALANIN, The Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg)

NADEZHDA VOLKOVA, Russian State University for Humanities (Moscow, Russia)

GORGAS' RHETORICAL SUBJECT BETWEEN LOGOS, PHENOMENON, AND BEING

**ABSTRACT.** The article attempts to reconstruct Gorgias' theory of logos. It is shown that the logos, hiding reality, produces infinite existential possibilities in the consciousness of the subject, connected not with truth, but with doxa. The article also suggests that Gorgias, unlike Parmenides, limited the use of the logos only to this world. In our world, the phenomena of consciousness, qualia, all perceptual acts are somehow linguistically encoded. When we approach the realm of the transcendent, the language falls silent, and any attempt to describe such an experience turn out to be profanation. Of the diverse discourses that exist in our world, according to Gorgias, only poetic creativity is authentic, which, being in no way connected with objective reality, creates an entirely fictional world of art, where only true empathy through catharsis, i.e. morality, is possible.

**KEYWORDS:** sophistry, subject, morality, rhetoric, ancient philosophy.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation) № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971>.

---

*Помимо бытия и прежде бытия есть только ничто.*

Майстер Экхарт

*Это ничто, которое различает параллели,  
это ничто, без которого определенно никакое  
толкование, т.е. никакой язык, не могло бы  
свободно двигаться в работе истины,  
не деформируясь каким-нибудь реальным  
контактом, это ничто, без которого никакое  
трансцендентальное (т.е. философское)  
вопросание не могло быть открыто,  
это ничто возникает, так сказать,  
когда целостность мира нейтрализована  
в своем существовании и редуцирована  
к своему феноменальному бытию.  
Ж. Деррида. Голос и феномен*

В творческой деятельности софиста Горгия<sup>1</sup>, если принять во внимание динамику развития дошедших до нас текстов, можно выделить три плавно перетекающих друг в друга периода: физический (до 450 г. до н.э.)<sup>2</sup>, эристический/полемический (440-е гг.) и риторический (с 430 г.)<sup>3</sup>, что соответствует трем видам аргументов/речей, упомянутых в *Похвале Елене* (13).<sup>4</sup> Тот факт,

<sup>1</sup> О том, правомерно ли называть Горгия софистом, или все же он – ритор, как полагали Доддс, Редер и отчасти Г. Гомперц, см. напр.: Harrison 1964; Алымова 2013.

<sup>2</sup> Единственный собственно физический фрагмент, где Горгий говорит непосредственно о материи, сохранен Теофрастом в сочинении *Об огне*, 73 (= Afonasin II, 42), и в этом фрагменте Горгий использует научный язык Эмпедокла (Sansone 1996, 341). См. также прим. 15.

<sup>3</sup> Diels 1884, 359. Нужно сказать, что Дильс полагал (а за ним Бласс, Нестле и др.), что эти стадии жизни Горгия, сменяющие и исключают друг друга, нужно мыслить в разрыве, т.е. если, скажем, Горгий в конце жизни предстает как ритор, то, значит, он *уже не* метеоролог или эристик. Олоф Жигон же считал (а за ним Унтерштайнер, Сигал и др.), что разделять творчество Горгия на три стадии нецелесообразно, поскольку на протяжении всей своей жизни, он, как и многие другие софисты, например Гиппий, мог интересоваться самыми разными областями науки, параллельно сочетая их с риторикой (Gigon (1936) 1972, 70).

<sup>4</sup> Горгий имеет в виду (1) речи метеорологов (τῶν μετεωρολόγων λόγους), т.е. ионийских физиков вроде Анаксагора, (2) публичные состязания в речах (λόγων ἀγῶνας), которые, разумеется, составляют существенную часть судебных разбирательств, и (3) словесное соперничество философов (φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας). Есть мнение, что

что между этими стадиями нет разрыва, говорит о том, что Горгий, сменив физическое состояние ума на эристическо-полемическое, не перестал быть физиком, равно как отдавшись полностью во власть риторики, он не забыл ни своего эристического прошлого, ни длительного периода изучения природы сущего, когда он еще находился под влиянием своего учителя Эмпедокла.<sup>5</sup> Следовательно, Горгий, говоря, к примеру, в трактате *О не-сущем*, что ничего нет (οὐκ εἶναι οὐδέν)<sup>6</sup>, говорит это не просто, чтобы опровергнуть Парменида, Зенона или Мелисса,<sup>7</sup> но потому, что он сам *верит* в это, т.е. верит в невозможность построения объективной теоретической онтологии, равно как он верит и в то, что логос, будучи оторван от реальности, чему дается объяснение в т.н. категориальном аргументе трактата, приобретает абсолютную мощь и из инструмента репрезентации этой самой реальности превращается в орудие ее созидания. Мир в таком стиле мышление окутывается языком, словно саваном, и попытка разоблачения мира, попытка увидеть его подлинное лицо приводит в итоге к чему-то совершенно бесформенному и ужасающему, наподобие разложившегося тела, с которого расхитители гробниц в порыве святотатственного бесчестия сорвали погребальные пелены. Субъект в такой ситуации остается один на один с непознаваемым миром, индивидуальным чувственным восприятием как феноменом сознания и языком, кодирующим последнее, когда в сознание не пропускается ничего непоименованного, ничего реально объективного как существующего вовне. Мы перед стеной языка, как говорит Лакан,<sup>8</sup> и за эту стену пробиться нам не по силам. Неостановимый поток внутренней речи, соотношенный с ноэмо-

---

Горгий в этом месте *Елены*, говоря о метеорологах, намекает на самого себя, приоткрывая, т.о., завесу тайны своей собственной творческой эволюции (Gomperz 1912, 29; Segal 1962, 138, п. 17).

<sup>5</sup> Риторика, как говорят, появилась в Италии, и ее родоначальниками, по одной версии, были Коракс и Тисий сиракузские (Cic. *Brut.* 46), а по другой – Эмпедокл (Arist. *Soph.* Fr. 65 Rose = Fr. 1 Ross). Таким образом, можно сказать, что Горгий унаследовал от Эмпедокла не только интерес к физике, но и к риторике.

<sup>6</sup> Ps.-Arist. *MXG* 5.1.

<sup>7</sup> Название трактата Горгия прямо противоположно названию сочинения Мелисса – *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος* (DK 30 A2). Это лишний раз подтверждает тот факт, что как софисты вообще, так и Горгий в частности активно занимались физикой (Cf. Cic. *Orat.* 3.32, 128; Philostr. *Vita soph.* 481-482).

<sup>8</sup> Лакан 1995. Лакана вообще часто сравнивают с Горгием. Действительно, его т.н. борромеев узел, конституирующий субъективность и состоящий из Реального, Символического и Воображаемого, очень похож на то, что говорит Горгий. Рельное у Ла-

ноэтической корреляцией сознания, может приглушить только опыт абсолютно трансцендентного иного, и это иное предстает не в качестве вещи, за предельной сознанию, как у Гуссерля, но в качестве того, что существует даже по ту сторону вещей. В этой двойной отдаленности, т.е. по ту сторону как языка, так и вещей, субъект в состоянии соединиться с чем-то внедискурсивным и внефеноменологичным, поскольку всякая феноменология мыслится как телесная, ибо и всякое сознание заключено в тело, в тело мозга, если угодно. Это же «великое внешнее»<sup>9</sup> существует в области мистического, и приблизиться к нему можно только мистически, и Горгий, наследуя италийской философии, пропитанной мистицизмом, скорее всего это и имел в виду.<sup>10</sup> Однако сказать, артикулировать и рационализировать этот мистический опыт не представляется возможным, а потому о нем следует просто молчать, ибо все, что говорится, может быть сказано ясно, а о чем сказать ясно нельзя, то об этом лучше и не говорить вообще.

Дело в том, что когда Горгий подступился к небытию, он остановился и перестал говорить, соблюдая всеобщий эллинский запрет на неизрекаемость и неизреченность мистического опыта – и в этом отношении он не совершил ошибки Парменида и не стал описывать эту неизреченность, вводя его в область профанной, т.е. логической, дискурсивности. Парменид же, говоря о неизреченном, в силу одного использования языка впал в дискурсивность, т.е. подпал рабству логики, что привело к немедленному удвоению сущего – одного в мысли, структурированной по закону непротиворечия, другого – в мире подлунного чувственного опыта становления, где вещи обходятся без этого закона. Использование Парменидом языка внесло в опыт чистого имманентного бытия неизбежное *различие*, ибо, как говорил Соссюр, в языке нет ничего, кроме различий, что со временем парадоксальным образом привело к категорической фиксации западной метафизики на области вечно ускользающего и желаемого *тождественного*. Горгий признал, что язык в

---

кана столь же непознаваемо, как и (Не) Бытие у Горгия. Оно всецело окутано Символическим, т.е. Языком, за который прорваться невозможно и за которым «существует» лишь Ничто. Реальное доступно нам только в виде травмы, или невроза, а вне их оно суть следствие воображаемой/бессознательной проекции, также лингвистически кодированной. Подробнее см. Vitanza 1991; Cassin 2020.

<sup>9</sup> Термин Квентина Мейасу.

<sup>10</sup> Мистический компонент в италийской философии был внесен Пифагором и его общиной. Он отчетливо прослеживается в преамбуле *Поэмы* Парменида, где юноша Курос в своем мистическом анабасисе встречается с божественным сущностями за воротами дня и ночи, т.е. в храме познания.

области имманентного – совершенно всемогущ, однако совершенно бесполезен в области запредельного бытия, Парменид же сделал обратный жест: язык в здешнем мире чувственности нас обманывает, ибо приписывает текущим вещам фиксированные морфемы, зато в области сверхчувственной, ассоциируя морфему с мысленным актом чистого бытия, он якобы в состоянии адекватно выразить оно. Они, вероятно, оба заблуждались, ибо язык как не всецело всемогущ, так и не полностью беспомощен, поскольку во многом он не только кодирует субъекта, но и сам этим субъектом трансформируется, из чего можно сделать вывод о том, что отношения субъекта и языка – диалектические.

Итак, по мнению Горгия, мыслимые феномены не имеют корреляции с бытием, как считал Парменид.<sup>11</sup> Ибо от того, что мы нечто мыслим, вовсе не следует, что это существует, ведь можно мыслить и колесницы, которые едут по морской глади, однако из этого вовсе не следует, что дело обстоит именно таким образом.<sup>12</sup> В противном случае невозможно было бы отличить правду от лжи. Парменид, приравнивая мысленные акты к бытию, волей не волей должен был бы прийти именно к такому выводу. Все мысленные акты, т.е. феномены сознания, определенным образом существуют. Они могут мыслиться правильно и вести к истине, и могут мыслиться правдоподобно и вести к доксе, но даже в этом случае они имеют некоторое бытие. Сознание – это резервуар бытия, все, что в нем существует, так или иначе связано с бытием. Когда человек переживает галлюцинации, например, в силу ментальной болезни, мы не можем сказать, что его переживания не имеют отношения к бытию и реальности – в лучшем случае они не имеют отношения к нам, но, скажем, для шизофреника они представляют абсолютную реальность, которой он в периоды обострения подчиняет свою жизненную экзистенцию. Если понимать Парменида таким утрированным образом, то он, конечно, во всем прав. Горгий, однако, от такой радикальной позиции, т.е. наделением сознания абсолютным бытием, отказывается, признавая подобные феномены ложными и непознаваемыми.

Душа, подвергаясь воздействию внешних феноменов через органы чувств, оформляется соответствующим этим феноменам способом.<sup>13</sup> Ведущую роль при этом играют зрение и слух как основные способы познания внешнего мира и проникновения последнего в индивидуальное сознание. Хоть после

<sup>11</sup> DK B 3; B 8, 34.

<sup>12</sup> S.E. *Adv. Math.* VII, 79-80; *MXG* 980a9–980a19.

<sup>13</sup> Cp. Gorg. *Hel.* 15: διὰ δὲ τῆς ὀψέως ἡ ψυχὴ καὶ τοῖς τρόποις τυποῦται.

Канта мы и знаем о том, что человеческому рассудку принадлежит главенствующая роль в формировании этой феноменальной данности, однако нужно согласиться с Горгием, что мы не можем влиять на саму явленность феномена как таковую – он не может измениться по нашей воле, он таков, каков он есть, и он предстоит перед нами и принуждает нас воспринять его во всей его таковости и смысловой определенности.<sup>14</sup> И в этом предстоянии перед феноменом заключается известная пассивность и незащищенность нашего сознания, если только не удастся вовремя мобилизовать все ресурсы воли, чтобы противостоять феномену.

Феномен не представляет собой единую субстанцию, но есть совокупность соединенных в феномене качеств/свойств. Каждое свойство имеет свой способ проникновения в сознание и связанную с ним чувственную способность. Так, видимое при помощи зрения через глаза проникает в сознание; звук делает то же самое при помощи слуха через ухо и т.д.<sup>15</sup> Речь же, будучи связана с самой природой человека как существа говорящего, имеет принципиальное значение, поскольку в своем отрыве от реальности, она функционирует в качестве заместителя вещей.

Феноменальный опыт не передаваем другому, нельзя передать другому человеку свои *квалиа* – запахи, которые ты чувствуешь, видимые тобою цвета, услышанную симфонию, можно передать только знаки – например, рецепт пирога (или сам пирог), кисточку с краской или нотную партитуру, либо же просто рассказать о том, что ты чувствуешь. Таким образом, впервые в европейской философии Горгий обозначает эту фундаментальную проблему индивидуального опыта сознания, который кодируется в т.н. *квалиа*.

---

<sup>14</sup> Gorg. *Hel.* 15: ἃ γὰρ ὁρῶμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἣν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἣν ἕκαστος ἔτυχε· (ибо все то, что мы видим, имеет не такую природу, которую нам захочется, но ту, которую случилось [ему иметь]).

<sup>15</sup> В этом суть т.н. категориального аргумента (Mourelatos 1987; Галанин 2016, 167-183; Вольф 2019). Корни этой аргументации, вероятно, надо искать в эпистемологии Эмпедокла, согласно которому все вещи продуцируют определенные истечения (ἀπορροαί), которые в случае соразмерности проникают в соответствующие поры (πόροι) конкретных органов чувств, в результате чего и происходит акт восприятия (Pl. *Meno.* 76 c-d; Arist. *GC I.* 8, 324 b26–35; Theophr. *De sensu* 1, 7-24, et al.). Мистический компонент в эпистемологии Эмпедокла был хорошо и прозорливо описан уже в давнешней статье Энтони Лонга (Long 1966). После публикации Страсбургского папируса эпистемологический мистицизм Эмпедокла стал, кажется, еще более очевиден, и ревизия этой проблемы изложена Патришей Кёрд (Curd 2016). На русском языке перевод папируса, дискуссия и интерпретация исчерпывающе выполнены Анной Афонасиной (Афонасина 2016 и 2021).

Приобщиться к чужому феноменальному опыту можно только через логос, который, будучи артикулированным, вызывает в сознании другого человека ассоциируемые с логосом схожие феномены, которые до этого были каким-либо образом пережиты индивидуально. Например, я могу рассказать, как я ел яблоко определенного сорта и у вас в сознании сразу возникнет феномен «вашего» яблока, которое вы когда-то съели и зафиксировали в сознании в определенных *квалиа*. И это все, что нам доступно, больше тут сказать нечего – если сообщаемый логос не в состоянии вызвать и воссоздать в сознании лично пережитый вами опыт, то рассказывать особого смысла нет – речь окажется совершенно непонятой. Поэтому, скажем, и невозможно говорить о мистическом опыте, ибо слишком мало людей, которые его пережили, и вас просто никто не поймет *или почитает сумасшедшим*. Горгий, наследуя мистической традиции италийской философии, постиг опыт небытия, однако когда он попытался выразить его при помощи негативного дискурсивного логоса, получилось, в общем, не очень убедительно, а для некоторых даже забавно.<sup>16</sup> Горгий специально это сделал, чтобы показать элейцам, что говорить о таких вещах – бессмысленно, а уж тем более не подобает ударяться в такой радикализм, как это делают Зенон и Мелисс, защищая своего батюшку Парменида.

Речь, обладая, как говорит Горгий, совсем маленьким телом, сама становится феноменом – т.е. тем, у чего отсутствует сущность и у чего есть лишь совокупность качественных характеристик, которые влияют на усвоение и осмысление. В своей явленности логос предстоит в двух когнитивно-онтологических аспектах – плане выражения и плане содержания, или в виде означающего и означаемого. Оба эти плана являются всецело имманентными и не отсылают к какой-либо внешней реальности. План содержания включает в себя вообще всю область мыслимого, тогда как план выражения – совокупность всех материальных ресурсов, при помощи которых логос может артикулироваться. Другими словами, план выражения, или означающее, это есть в прямом смысле оформленная материя – звуковая волна в случае речи, лист бумаги или пергамента в сочетании с чернилами – в случае графемы, краски в сочетании с холстом – в случае картины, тесак в сочетании с мрамором – в случае скульптуры и т.д. Оба плана сосуществуют друг с другом в неразрывном единстве, которое выдающийся лингвист Луи Ельмслев предложил

---

<sup>16</sup> Гатри считал трактат «очаровательным вздором» (Guthrie 1971, 197 п.2), а Джон Диллон и Таня Джерджел «розыгрышом» (Dillon, Gergel 2003, 352 п.1.).

называть *коммутацией*,<sup>17</sup> согласно которой любое изменение плана выражения с необходимостью ведет к изменению плана содержания. Оба эти плана не отсылают к сущности, существующей «за» ними, но образуют коммуникативное пространство intersубъективной реальности, когда план выражения, курсируя между субъективными сознаниями, индуцирует в последних соответствующую себе корреляцию в виде конкретных мысленных актов сознания, т.е. intersубъективный феномен означающего каждый раз в конкретном сознании провоцирует к жизни мысленный феномен означаемого – образ, понятие, представление, грезу.

Следует также отметить, что смысл и значение – это не главные категории идеоречевого акта и редко когда, если вообще, бывают даны нам в чистом виде. Когда что-либо кем-либо высказывается, помимо самой коммуникативной ситуации важны также тембр голоса, интонация, поза, мимика, внешний вид, гендерная принадлежность, возраст, репутация, социальное положение и прочие экстралингвистические переменные, – все это суть мощные факторы, которые определяют смысл и значение речи, т.е. грубо говоря, важен даже не столько сам логос, сколько эрос говорящего. Речь приобретает смысл не при помощи референции к реальному миру, к миру так называемых объективных вещей и фактов, но через индивидуальные качества субъекта высказывания, коммуникативную ситуацию и ценности сообщества и аудитории, перед которой осуществляется акт высказывания. Другими словами, говоря по-структуралистски, важно не то, *что* ты говоришь, но то, *как* и *при каких условиях* ты это делаешь, т.е. форма имеет очевидный приоритет над содержанием, а феномен над сущностью. Таким образом, к *денотативному плану* высказывания, т.е. к чистому и незамутненному значению, всегда добавляется идеологически нагруженный *коннотативный план*, в рамках которого, подобно лягушке в теплом и уютном болоте, существует высказывание, так что подойти к понятию чистого смысла для человека зачастую не представляется возможным – по крайней мере в этой жизни.

Горгий работает с единственным несомненным феноменом – с Логосом, однако последний предстает не в качестве спасительного утешения, приоткрывающего желанную реальность, но в виде эпистемологической трагедии, которая снимает с субъекта всякую моральную ответственность за содеянное – именно поэтому Елена из одноименной речи и является невинной, ибо, будучи поработанной и принужденной лживым Логосом, изошедшим из уст прекрасного Париса, она более не является самостоятельным субъектом морального поступка, но невинной жертвой, ведомой слепой и в то же время

---

<sup>17</sup> Ельмслев 2006.

очень зримой силой Эроса, проявившейся в красивом теле Париса: лживый логос Париса, усиленный Эросом его тела, подавляет волю Елены и заставляет служить себе безоглядно, освобождая ее от вины. Каждая чувственная способность Елены реагирует на определенные знаки, исходящие от Париса: в ее уши проникает сладкоголосый звук его речей, ее глаза охвачены видимостью его тела, и никому в мире она не может передать то, что она испытывает, ибо, по Горгию, невозможно передать опыт своего сознания другому человеку – ибо нет *общего*, вроде платоновской *идеи*, в созерцании которой между людьми может родиться подлинное (взаимо)понимание. Все, что может сделать Елена, – это говорить, бесконечно говорить о своих восприятиях и связанных с ними душевных движениях, но эти ничего не значащие речи едва ли вызовут переживание того же самого у слушающих, ибо – еще раз – личный опыт не передаваем при помощи слов, так как  $\mu\eta\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota\ \tau\alpha\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma$  – вещи и феномены не суть слова.

Речь – хитра, и так вот запросто она не может окутать (не) податливую душу. Как и всякий феномен, речь не существует в полной изоляции, но имеет своих спутников, так же, как и она сама, никак не укорененных в онтологии. Помимо дочери Афродиты богини Пейто (Πειθώ), за речью следуют как бы помощники-залогии, или, если угодно, гаранты ее интерсубъективной модальности – обман (ἀπάτη) и кайрос (καιρός).

Кайрос представляет собой открытое пространство интерпретации, связанное с исходной многозначностью самого бытия, и может, в зависимости от обстоятельства, показать одну и ту же вещь то одной, то другой, таким образом, это есть некая исходная данность множественной возможности смысла, когда из целого набора существующих онтологических оппозиций выбирается какая-то одна.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Ср. Untersteiner 1954, 120. Подробнее о кайросе у Горгия, в частности, о пифагорейских аспектах этого понятия, см. Poulakos 2002; Hill 2002.

Вскрывая и пробивая линейное течение времени-хроноса, кайрос<sup>19</sup> в мгновение ока (*Augenblick*)<sup>20</sup> выстраивает новую и всегда единственную и неповторимую конфигурацию событийности. В этот момент в сознании слушающего субъекта происходит *приятие* новой интерпретации реальности, т.е. новой доксы, вызванное *согласием* с говоримым. Речь, действуя на трепещущую в момент кайроса душу образом, сходным с действием зелий и снадобий (*φαρμάκων*) на страждущее тело, формирует первую сообразно с интенциями субъекта высказывания.<sup>21</sup> Чтобы душа могла войти в событие кайроса и воспринять/произвести доксу, бывает не так уж важно, что представляет собой содержание и форма самой речи говорящего, ибо в таком случае может быть достаточно одного его эроса, посредством которого богиня Пейто инсталлирует в сознание слушающих всемогущую власть своей матери Афродиты, как это случилось, когда Алкивиад предстал в сиянии своей славы и красоты перед народным собранием афинян и убедил их отправиться в Сицилию – т.е. на верную гибель.

---

<sup>19</sup> В дихотомии хронос–кайрос первый, говоря предельно обще, обозначает исчисляемое, т.е. количественное, время наличия, тогда как второй – качественное время возникновения и состояния/пребывания. Таким образом, хронос – это условие возможности хронологии и, следовательно, описания и фиксации событий, т.е. истории, тогда как кайрос – это, если угодно, время самого события (Smith 1969). Беспристрастному историческому нарративу о событиях в пределах хроноса кайрос противостоит как категория, вводящая событие в область моральной интерпретации и, следовательно, ответственности, поскольку хронос лишь слепо поглощает, или проглатывает, своих детей (события), тогда как кайрос позволяет им выйти на свет Божий и обрести *смысл*.

<sup>20</sup> *Augenblick*, или мгновение-ока, – термин Хайдеггера, который он использует для описание исходной временной разомкнутости субъекта в его подлинности (Бытие и время, § 68, et passim). В такие моменты, когда «и дольше века длится день», объективное и калькулятивно исчисляемое время (часы, минуты и проч.) не соответствует тому, что переживает субъект в своей душе. Это происходит, скажем, в «минуту» смертельной опасности, когда за мгновение можно пережить всю свою жизнь и, если повезет, выйти совершенно другим, обновленным, человеком, поняв, к примеру, что то, как ты жил раньше, – это была ошибка. Таким образом, «мгновение-ока» – это, если угодно, та трещина в самом бытии и времени, через которую осуществляется прорыв трансцендентного и приобретает подлинная, т.е. неотчужденная, самость. О связи понятия «мгновения-ока» с кайросом Горгия и – шире – экзистенциальной онтологии Хайдеггера с софистикой вообще см. Miller 2011.

<sup>21</sup> Gorg. Hel. 14.

Продуцирование новой доксы/интерпретации возможно потому, что нету опыта чистого бытия, или присутствия, что означает лишь то, что в определенном смысле есть только небытие как бесконечная потенция для всевозможного семиозиса. Иллюзия бытия, или присутствия, создается через процедуру восполнения (supplement)<sup>22</sup>, или до(при)мысливания некоего исходного – т.е. всех вариаций гипотетического *первоначала* (автора, смысла, цели и проч.). Очевидным образом существует лишь феномен, другими словами, бытие остается непроявленным (ἀφανής), пока оно не вошло в отношение с кажимостью (τοῦ δοκεῖν), которая, в свою очередь, будет обессиленной (ἀσθενής), если не случится какого-то бытия (μὴ τυχόν τοῦ εἶναι).<sup>23</sup> Явленность бытия в доксе есть феномен всецело имманентный, т.е. эта явленность не есть некий прорыв подлинной реальности, к примеру, вещи-в-себе или идеи, в область, скажем, зримого или даже умопостигаемого. Понимать это нужно так, что явленность в доксе – это и есть бытие, и за такой модальностью бытия поистине *не существует ничего*. У нас нет ничего внешнего, откуда благодаря некоторой дискурсивности или ноэмо-ноэтической корреляции могло бы что-то явиться – что-то помимо того, что уже вошло в область зримого, т.е. феномена, или доксы.

Подлинный мир, мир истины, закрыт наглухо, и у нас нет адекватных, т.е. рационально артикулируемых, способов его познания, когда добытое из того мира знание могло бы быть применено на практике, чтобы мы не совершали ошибок. Существует множество интерпретаций, или докс, и существует множество толкователей этой реальности, которые, «мнением мнение сменяя, одно уничтожив, другое придумав, все неясное и неподтвержденное в глазах общего мнения заставляют ясным явиться» (Hel. 13).<sup>24</sup> Но доверия эти дискурсы не заслуживают – хотя бы просто потому, что если бы они были действительно выстроены на универсальных разумных началах, то они были бы убедительны для всех людей,<sup>25</sup> и не было бы никакой возможности в одно и то же время говорить совершенно противоположные вещи о природе сущего и месте человека в нем. Поэтому единственный дискурс, который является честным и убедительным для всех, дискурс, который никогда себе не проти-

<sup>22</sup> Термин Жака Деррида.

<sup>23</sup> DK В 26.

<sup>24</sup> Cf. Hipp. *Nat. hom.* I, 19-24.

<sup>25</sup> Perelman 1968; Галанин 2016.

воречит и вполне соответствует человеческой заброшенности в непознаваемое бытие<sup>26</sup>, – это трагедия как высшая форма драмы и искусства вообще<sup>27</sup>. Драма же в целом – это идеальная форма риторики и именно поэтому Аристотель в своей *Риторике* бесконечно обращается к примерам из сценического искусства<sup>28</sup>.

Непознаваемое бытие, немислимая воля богов, оставляющая человека наедине с его слишком человеческими переживаниями и порывами, которые принуждают его совершать действия, за которые он, по неведению своему, несет (не) заслуженную кару, становясь без вины виноватым, составляет ядро драматической жанровой ситуации в трагедии. Причащаясь к этому таинству, исполняемому на оркестре театра, человек выходит из своей субъективной и эгоистической замкнутости навстречу внешнему – нет, не богам, а такому же человеку, как и он сам, и проникается к нему эмпатией, прочувствовав и прожив чужое горе, как свое собственное, – это и есть суть пресловутого катарсиса, разработанного Аристотелем, но инициированного и полностью осмысленного уже Горгием.<sup>29</sup> Да, трагедия в известном смысле тоже суть обман (ἀπάτη), но это такой обман, посредством которого человек может понять себя совершенно исключительным образом, это обман эстетический, который есть высшая форма обмана, ибо подлинное искусство, будучи ложью *par excellence*<sup>30</sup>, есть единственный способ познания мира и самоосмысления человека в нем. Из всех видов лжи, в которой живет человек, только ложь искусства такова, что в ней «обманывающий справедливее (δικαιότερος) не обманываемого, а обманутый мудрее (σοφώτερος) не обманутого».<sup>31</sup> Мудрее он потому, что перестал быть бесчувственным (ἀναισθητός) и позволил войти в себя логосу, который раскрыл для него мир горестей другого – мир

---

<sup>26</sup> Cf. *Soph. Ant.* 332-375 (См. толкование этого места в: Хайдеггер 1998, 221-240).

<sup>27</sup> Трактат *О Не-бытии* был очень влиятелен во второй половине 5 в. – первой пол. 4 вв. до н.э. Причем аллюзии на трактат и полемика обнаруживаются не только у философов, как, скажем, Платона (*Prm.* 135 a), но и у комедиографов (*Ar. Thesm.* 5-13). Подробнее см. Hauss 1990; Clements 2014. Также у Аристофана в *Фесмофориадзусах* (13-18), помимо аллюзий на категориальный аргумент Горгия, кратко излагается теория космо и биогенеза, инспирированная Эмпедоклом (ср. A 49 DK; B 86, 87 DK). См. Sansone 1996.

<sup>28</sup> Cf. Rosenmeyer 1955, 235.

<sup>29</sup> Segal 1962, 132.

<sup>30</sup> Cf. *Plu. Sol.* 29.

<sup>31</sup> DK B 23. Нам, увы, неизвестно, из какого сочинения Горгия дошла эта цитата, не исключено, что, как считал Макс Поленц, это был какой-то поэтический трактат (Grethlein 2023, 154).

хоть и выдуманный, но позволяющей в некоторой мере приобщиться к опыту *Другого* и вырваться из уз собственной экзистенциальной замкнутости. Такое приобщение к опыту *Другого*, сам этот опыт, и есть *справедливость*, ибо как сказал когда-то Левинас: «справедливость начинается с *Другого*». <sup>32</sup> Тот, кто обманывает, – это поэт, задачей которого является надзор за общественной нравственностью, т.е. он должен при помощи своего обмана через действие, связанное с ритмической речью, проникнуть в сознание зрителя или читателя и вызвать в нем чувства, необходимые для очищения, т.е. сопереживания, которое и есть справедливость. <sup>33</sup> Вот это и есть единственный внятный способ познания, доступный человеку в мире сем. Итак, ничего нет, все вещи непознаваемы, а все высказывания и мнения – ложны, <sup>34</sup> но среди этих ложных мнений существует ложь искусства, которая, не претендуя на связь с реальностью и, следовательно, совершенно свободная от какой-либо моральной ответственности, <sup>35</sup> создает другую реальность – всецело вымышленную, основанную на иммерсивной вовлеченности в событие поэтического акта. Горгий в связи с этим отмечает, что в поэтическом логосе «на чужих делах и телах, на счастье их и несчастье собственным страданием страдает душа» (ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἢ ψυχῆ). <sup>36</sup> Это значит, что субъективный опыт другого, с феноменологической точки зрения, полностью воспроизводится в сознании зрителя или читателя, или, говоря иначе, зритель и актер или читатель, автор и герой, переживают абсолютно одно и то же состояние. <sup>37</sup> Как такое вообще возможно?

Для ответа на этот вопрос обратимся к данным вездесущих нейронаук и к братьям нашим меньшим, а именно к обезьянам. В начале 1990-х годов прошлого века ряд итальянских нейробиологов (во главе с Джакомо Риццолатти) <sup>38</sup> обнаружили в мозгах макак нейроны, которые активизировались не

---

<sup>32</sup> Левинас 2000.

<sup>33</sup> Горгий, как писал Чарльз Сигал, живет еще в то время, когда искусство, и в особенности трагедия, неразрывно связано с воспитанием индивидуальной нравственности гражданина и общественной морали полиса (Segal 1962, 131).

<sup>34</sup> Bett 1989.

<sup>35</sup> Проблема всякой лжи заключается в не в том, что говорится ложь, но в том, что ложь смешивается с правдой, т.е. с реальностью, и именно отсюда вырастает моральная ответственность и вина лгущего. Художник же «лжет» в абсолютном смысле, а это значит, что он просто создает новый мир, новую, эстетическую реальность со своими законами и онтологией.

<sup>36</sup> В 11.9 DK (Пер. С. Кондратьева).

<sup>37</sup> Grethlein 2023, 158, п. 24.

<sup>38</sup> см. Риццолатти, Синигалья 2012.

только тогда, когда действие переживалось самой обезьяной, но и в том случае, когда обезьяна видела, что действие переживается другой особью. Так были открыты т.н. зеркальные нейроны, одна из важнейших функций которых – это эмпатия и имитация (например, при обучении). Мрт диагностика ряда зон головного мозга человека выявила, что определенные зоны коры активируются не только при исполнении определенного действия, но и при его восприятии извне и даже при воображении.<sup>39</sup> Другими словами, с точки зрения физиологии мозга, нет никакой разницы, плохо ли тебе реально, или же ты лишь воображаешь себе это, или же созерцаешь страдание другого человека – причем не важно как, на сцене или в реальности. Мозгу, грубо говоря, все равно, а уж тем более все равно сознанию, где все эти вещи вообще функционируют как ноэмо-ноэтические акты, которые одним своим наличием, как было сказано, обладают полной самореферентностью. Как отмечает Йонас Гретхляйн, на которого я ориентируюсь здесь, «не только когда мы наблюдаем, как актер выполняет действие, но и когда мы слышим, как он говорит о действии, или когда мы читаем о действии, активизируются области мозга, которые также задействованы, когда мы выполняем это действие».<sup>40</sup>

\*\*\*

Платон, как известно, ненавидел риторику и, следовательно, он ненавидел драму как высшую ее форму. Он прогнал поэтов из своего сказочного государства,<sup>41</sup> потому что поэты, дескать, распалют страсти людей в угоду более низкой части души, а не разума. Уничтожая мужскую добродетель самообладания, поэты заставляют мужей плакать и стенать вместе с героем, а такое поведение, как известно, пристало лишь женщинам, и значит, поэзия делает из мужчин женщин, феминизируя их, потому что, по Платону, парни не плачут.

Когда поэта Симонида спросили, почему он не обманывает своим творчеством фессалийцев, тот ответил, что они для этого слишком глупы и невежественны.<sup>42</sup> Это значит, что они не умеют сострадать, а значит, они безнравственные, ибо для древнего грека эстетика и этика – тождественны. Думается, то же самое Симонид мог бы сказать и про жителей платоновского государства, с той лишь разницей, что его туда никогда бы и не позвали.

---

<sup>39</sup> Grethlein 2023, 158-159.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Pl. *Rep.* 605c – 607e.

<sup>42</sup> Plu. *De Poet. Aud.* 15 d.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Bett, R. (1989) "The Sophists and Relativism," *Phronesis* 34 (2), 139–169.
- Cassin, B. (2020) *Jacques the Sophist. Lacan, Logos, and Psychoanalysis*. Fordham University Press.
- Clements, A. (2014) *Aristophanes' Thesmophoriazousae: Philosophizing Theatre and the Politics of Perception in Late Fifth-Century Athens*. Cambridge Classical Studies.
- Curd, P. (2016) "Empedocles on Sensation, Perception, and Thought," *History of Philosophy & Logical Analysis* 19 (1), 38–57.
- Grethlein, J. (2023) "Gorgias' ἀπάτη, Sophocles' Electra, and Cognitive Criticism", in Felix Budelmann, and Ineke Sluiter (eds), *Minds on Stage: Greek Tragedy and Cognition*, 157–172. Oxford (online edition).
- Diels, H. (1884) "Gorgias und Empedokles," *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 343–68.
- Dillon, J., Gergel T., eds. (2003) *The Greek Sophists*. London.
- Guthrie, W.K.C. (1971) *The Sophists*. Cambridge.
- Gomperz, H. (1912) *Sophistik und Rhetorik: Das Bildungsideal des eu leigen in seinem Verhältnis zur Philosophie des V. Jahrhunderts*. Teubner Verlag.
- Harrison, E. L. (1964) "Was Gorgias a Sophist?" *Phoenix*, 18 (3), 183–192;
- Hays, S. (1990) "On the Skeptical Influence of Gorgias's On Non-Being," *Journal of the History of Philosophy* 28 (3), 327–337.
- Hill, K.E. (2002) "Changing Times in Composition Classes: Kairos, Resonance, and the Pythagorean Connection," in P. Sipiora and J.S. Baumlin (eds.), *Rhetoric and Kairos*. New York, 211–225.
- Long, A. (1966) "Thinking and Sense-Perception in Empedocles: Mysticism or Materialism," *The Classical Quarterly*, 16 (2) 256–276.
- Miller, B. A. (2011) *Rhetoric's Earthly Realm Heidegger, Sophistry, and the Gorgian Kairos*. Parlor Press.
- Mourelatos, A. P. D. (1987) "Gorgias on the Function of Language," *Philosophical Topics* 15 (2), 135–170.
- Perelman, C. (1968) "Rhetoric and Philosophy," *Philosophy & Rhetoric* 1 (1), 15–24.
- Poulakos, J. (2002) "Kairos in Gorgias Rhetorical Composition," in P. Sipiora and J.S. Baumlin (eds.), *Rhetoric and Kairos*. New York, 89–96.
- Rosenmeyer, T. G. (1955) "Gorgias, Aeschylus, and Apatē," *The American Journal of Philology*, 76(3), 225–260.
- Sansone, D. (1996) "Socrates' "Tragic" Definition of Color (Pl. Meno 76D-E)," *Classical Philology*, 91 (4), 339–345.
- Smith, J. E. (1969) "Time, Times, and the "Right Time"; 'Chronos' and 'Kairos.'" *The Monist*, 53(1), 1–13.
- Segal, C. P. (1962) "Gorgias and the Psychology of the Logos," *Harvard Studies in Classical Philology* 66, 99–155.
- Untersteiner, M. (1951) *The Sophists*. Oxford.
- Vitanza V. (1991) "Some more" notes, toward a "third" sophistic," *Argumentation*, 5 (2), 117–139.

- Альимова, Е. В. (2013) “Был ли Горгий софистом: Горгий, Платон, Доддс,” *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14 (3), 88-96.
- Афонасина, А. С. (2016) «Страсбургский папирус Эмпедокла. О реконструкции текста и задачах на будущее», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 214–226.
- Афонасина, А. (2021) *Страсбургский папирус Эмпедокла*. Новосибирск.
- Вольф, М. Н. (2019) “Порядок аргументов и их философское содержание в эпистемических разделах речи Горгия «о не-сущем» по двум версиям ее пересказа,” *Философский журнал* 12 (4), 112–127.
- Галанин, Р. (2016) *Риторика Протагора и Горгия*. Санкт-Петербург: Изд-во РХГА.
- Ельмслев, Л. (1960) “Пролегомены к теории языка” (пер. Ю.К. Лекомцева), *Новое в зарубежной лингвистике* 1, 264–389.
- Левинас, Э. (2000) *Избранное. Тотальность и Бесконечное*. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Лакан, Ж. (1995) *Функция и поле речи и языка в психоанализе*. Москва.
- Риццолатти, Дж., Синигалья, К. *Зеркала в мозге. О механизмах совместного действия и сопереживания*. Пер. с англ. О. А. Кураковой, М. В. Фаликман. Москва: Языки славянских культур.
- Хайдеггер, М. (1998) *Введение в метафизику*. Пер. с нем. О. Гучинской. Санкт-Петербург: НОУ «Высшая религиозно-философская школа».

*References in Russian:*

- Alymova, E. V. (2013) “Byl li Gorgij sofistom: Gorgij, Platon, Dodds,” *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii* 14 (3), 88-96.
- Afonasina, A. S. (2016) «Strasburgskij papirus Empedokla. O rekonstrukcii teksta i zadachah na budushchee», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 214–226.
- Afonasina, A. (2021) *Strasburgskij papirus Empedokla*. Novosibirsk.
- Vol’f, M. N. (2019) “Poryadok argumentov i ih filosofskoe sodержanie v epistemicheskikh razdelah rechi Gorgiya «o ne-sushchem» po dvum versiyam ee pereskaza,” *Filosofskij zhurnal* 12 (4), 112–127.
- Galanin, R. (2016) *Ritorika Protagora i Gorgiya*. Sankt-Peterburg: Izd-vo RHGA.
- El’mslev, L. (1960) “Prolegomeny k teorii yazyka” (per. YU.K. Lekomceva), *Novoe v zarubezhnoj lingvistike* 1, 264–389.
- Levinas, E. (2000) *Izbrannoe. Total’nost’ i Beskonechnoe*. Moskva, Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga.
- Lakan, ZH. (1995) *Funkciya i pole rechi i yazyka v psihoanalize*. Moskva.
- Riccolatti, Dzh., Sinigal’ya, K. *Zerkala v mozge. O mekhanizmah sovmestnogo dejstviya i sope-rezhivaniya*. Per. s angl. O. A. Kurakovej, M. V. Falikman. Moskva: YAzyki slavyanskikh kul’tur.
- Heidegger, M. (1998) *Vvedenie v metafiziku*. Per. s nem. O. Guchinskoj. Sankt-Peterburg: NOU «Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola».

БИБЛЕЙСКАЯ СОТЕРИОЛОГИЯ, УЧЕНИЕ М. ФИЧИНО  
О «ПИТАЮЩЕЙ ДУШЕ» В «ПЛАТОНОВСКОЙ ТЕОЛОГИИ»  
И СОНЕТ 146 ШЕКСПИРА

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ  
Санкт-Петербургский государственный университет  
i.tantlevsky@spbu.ru

---

IGOR TANTLEVSKIJ  
St. Petersburg State University (Russia)  
BIBLICAL SOTERIOLOGY, M. FICINO'S DOCTRINE OF THE "NUTRITIVE SOUL"  
IN "PLATO'S THEOLOGY" AND SHAKESPEARE'S SONNET 146

ABSTRACT. Sonnet 146 not only stands apart from Shakespeare's sonnets, but, in fact, is a complete philosophical and theological poetic pamphlet. As for the soteriological context of sonnet 146, which represents the idea of abandoning the concerns of the body and saving the soul by "feeding" it with the body, one could, first of all, note the New Testament passages from apostle Paul about "mortification" of the flesh and fleshly passions for the salvation of the soul: *Rom.* 8:13 (cf. also: 7:5; 8:7); *Col.* 3:5 (cf. further, e. g.: *1 Cor.* 3:1, 3); *Gal.* 5:24. But as for the allegory of the soul's salvation through its "feeding" on the flesh — instead of feeding the flesh, as it is usually done by the people that death "feeds" on — one can see here a reflection and a kind of "reverse" reinterpretation of M. Ficino's doctrine of the "nutritive/sc. feeding soul" (*anima nutritiva*), which he develops in his "Plato's Theology". Passages of "Plato's Theology" VII, 9; XIII, 5; VI, 12; XVIII, 9 are particularly representative in this regard. In XVIII, 9 Ficino writes: "If at present the life of the composite man is subject to the conditions of his decay-prone body, in the future it will follow the conditions of the immortal soul. As a result, death will give way to life in accord with the most perfect kind of natural beginnings. Death, which has lost its power, as the prophets tell us, will be swallowed up by life... There will arise... eternal bodies." By "prophets" here primarily Hosea (13:14), whom the apostle Paul quotes (*1 Cor.* 15:55 [cf. also: *1 Cor.* 15:26; *Rev.* 21:4]), and Isaiah (25:8 [cf. its reminiscence in *1 Cor.* 15:54]; cf. also, e.g.: *Isa.* 26:19, 41:14; *Dan.* 12:2, 13) are meant. The last line of sonnet 146 ("And death once dead, ther's no more dying then" [cf. also: sonnets 55, line 13; 60, line 13; 122, line 4]) correlates with *Rev.* 21:4, as well as with the passage from Ficino XVIII, 9.

KEYWORDS: Hebrew Bible, New Testament, Shakespeare's sonnet 146, Renaissance Neoplatonism, "Plato's Theology" by Ficino, *anima nutritiva*.

\* «Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 21-011-41005».  
«Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project № 21-011-41005».

Сонет 146 не просто стоит особняком в ряду сонетов Шекспира, но, по сути, является цельным и самостоятельным философско-теологическим поэтическим памфлетом. Данное произведение засвидетельствовано в первом лондонском издании сонетов Шекспира, осуществленном Томасом Торпом в 1609 году<sup>1</sup>:

Poor soul, the centre of my sinful earth,  
 [feeding<sup>2</sup>] these rebel powers that thee array,  
 Why dost thou pine within and suffer dearth,  
 Painting thy outward walls so costly gay?  
 Why so large cost, having so short a lease,  
 Dost thou upon thy fading mansion spend?  
 Shall worms, inheritors of this excess,  
 Eat up thy charge? Is this thy body's end?  
 Then soul, live thou upon thy servant's loss  
 And let that pine to aggravate thy store;  
 Buy terms divine in selling hours of dross;  
 Within be fed, without be rich no more.  
 So shalt thou feed on death, that feeds on men,  
 And death once dead, there's no more dying then.

Неоднократно отмечалось влияние на творчество Шекспира Библии<sup>3</sup>, платонизма<sup>4</sup> (с идеями Платона Шекспир мог быть знаком, скорее, не по латинским переводам<sup>5</sup> его трактатов, а по *compendia*<sup>6</sup> и в изложении своих коллег «университетских умов») и ренессансного неоплатонизма. Известно, например, что в пьесах Шекспира насчитывается около 1350 ссылок на Библию<sup>7</sup>, по

---

<sup>1</sup> Shake-speares sonnets 1609, l. 13 recto-verso. Текст сонета приводится в современной орфографии и пунктуации.

<sup>2</sup> В издании Т. Торпа начало второй строки повторяет окончание первой: *my sinful earth*. В результате этой явно дублетной печати здесь «выпало» слово, которое, исходя из центральной темы сонета, чаще всего восстанавливают как *feeding*.

<sup>3</sup> См., например: Southam 1960, 67–71; Huttar 1968, 355–365; Noble 1970, 69–76; Marx 2000.

<sup>4</sup> См., например: Cody 1969; Everett 2002, 13–15; Taylor 2004, 276–278; Gray 2007, 225–238; Quincy 2009, 103–120; Kambaskovic 2015, 17–28; Kaytor 2018, 102–117.

<sup>5</sup> Ср.: Stritmatter 2017, 9–44.

<sup>6</sup> Ср., например: Baldwin 1944.

<sup>7</sup> Bragg 2011, 142.

преимуществу Женевскую<sup>8</sup>, и даже прямых цитат. Отдельные библейские аллюзии и реминисценции встречаются и в сонетах. Например, засвидетельствованная в первой строке сонета 146 метафора тела человека как *my sinful earth* явно соотносится с метафорой кончины человека в псалме 146:4 (цитируется по Женевской Библии):

His breath departeth, and he returneth to his earth...

Пассаж сонета 146, 1 (“Poor soul, the centre of my sinful earth”) также можно соотнести с текстом *Кох. (Еккл.) 12:7*:

And dust returne to the earth as it was,  
and the spirit returne to God that gave it<sup>9</sup>  
(ср. далее: *Кох.* 3:20; ср. также, например: *Быт.* 2:7, 3:19, 6:3; *Иов* 34:15).

Любопытно, что последний пассаж из Кохелета (Екклесиаста) соотносится со строками 8–9 сонета 74

The earth can have but earth, which is his due;  
My spirit is thine, the better part of me.

При этом Шекспир святотатственно *деифицирует* своего Друга (как это он делает и в сонете 105<sup>10</sup>; ср., с другой стороны, сонет 121, строку 9<sup>11</sup> — о себе)<sup>12</sup>.

Что касается сотериологического контекста сонета 146, репрезентирующего идею об отказе от забот о теле и спасении души за счет ее «питания» телом:

Then soul, live thou upon thy servant's  
(i. e. “thy body's. — I. T.) loss...  
Buy terms divine in selling hours of dross;  
Within be fed, without be rich no more.

<sup>8</sup> Marx 2000, *passim*; Noble 1970, 69–76. Впервые опубликованная в 1560 году Женевская Библия стала самой популярной английской версией Библии на протяжении большей части следующего столетия (Hamlin 2013, 9, 12).

<sup>9</sup> Здесь Женевская Библия дает практически дословный (за исключением глагольных временных форм) перевод с оригинала:

И возвратится прах в землю, которою он и был,  
а дух возвратится к Богу, Который его дал.

Анализ данного пассажа в контексте античных параллелей см. в: Тантлевский 2023, 340–350.

<sup>10</sup> Ср.: сонет 108, строка 5.

<sup>11</sup> Ср.: *Исх.* 3:14.

<sup>12</sup> В сонете 59, строки 1–2 Шекспира содержится прямая реминисценция Книги Кохелета 1:9–10.

So shalt thou feed on death... —

то здесь в качестве параллелей можно было бы прежде всего отметить новозаветные пассажи из Посланий апостола Павла об «умерщвлении» плоти и плотских страстей во имя спасения души (цитируются по Женевской Библии в современной орфографии):

For if ye live after the flesh, ye shall die: but if ye mortify the deeds of the body by the Spirit, ye shall live (*Рим.* 8:13<sup>13</sup>; ср. также: *Рим.* 7:5; 8:7).

Mortify therefore your members which are on the earth (*Кол.* 3:5<sup>14</sup>; ср. далее, например: *1 Кор.* 3:1, 3).

For they that are Christ's, have crucified the flesh with the affections and the lusts (*Гал.* 5:24<sup>15</sup>).

Но вот что касается аллегории спасения души за счет ее «питания» плотью — вместо того, чтобы кормить плоть, как это обычно делают люди, которыми «кормится» смерть, — то здесь можно усмотреть рефлексию и своего рода «реверсное» переосмысление доктрины Марсилио Фичино о «питающей/кормящей душе» (*anima nutritiva*)<sup>16</sup>, которое тот развивает в своей «Платоновской теологии». Причем об этом учении автор сонета 146 мог узнать не непосредственно из трактата Фичино, а воспринять его, например, от знакомых ему «университетских умов», в изложении коллег и т. д. В частности, Фичино замечает<sup>17</sup>:

---

<sup>13</sup> Древнегреческий оригинальный текст: εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζητετέ μέλλετε ἀποθνήσκειν, εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε («Если по плоти живете, то готовитесь умирать, если же духом дела плотские умерщвляете, то живы будете»).

<sup>14</sup> Древнегреческий оригинальный текст: νεκρώω ὅν ὁ μέλος ὁ ἐπί ὁ γῆ ... («Умертвите всё, что есть в вас земного...»).

<sup>15</sup> Древнегреческий оригинальный текст: οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις («Кто (принадлежит) Христу, те распяли плоть (свою) со страстями (ее) и влечениями»).

<sup>16</sup> Понятие «питательной души» восходит в конечном счете к Аристотелю, который явился первым философом, предложившим (по преимуществу в трактате *De Anima*) систематическое описание питательной души, тремя основными жизненными функциями которой являются рост, самоподдержание и размножение. Аристотель полагал питательную душу наиболее распространенным и основным видом души, без которой ни одно живое существо не может иметь высших жизненных функций в земном мире. См. далее, например: Korobili, G. and R. Lo Presti (eds.) 2021.

<sup>17</sup> Тексты из «Платоновской теологии» приводятся по изданию: Фичино 2020.

Душа сама создает свое тело, сохраняет уже созданное тело и восстанавливает его, когда оно начинает приходить в упадок... С уходом души тело умирает, и невозможно удержать прежнего телесного соединения и вида. Таковой по необходимости является питающая душа. Питающая душа, в силу своей особенности, единственно способна создавать инструменты питания... Душа является субстанцией по той причине, что она есть создательница тела, а вовсе не его прислужница (VII, 9).

Мы со всей очевидностью видим, что процесс перемещения тела и управления телом порой может ослабевать и даже прерываться. Когда наша душа испытывает ущерб от чрезмерно возбужденной фантазии, обязанность питания и увеличения тела уменьшается по причине слишком интенсивных поисков, предпринимаемых нашим рациональным началом. Вот почему люди, занимающиеся философией, страдают плохим пищеварением... Когда под воздействием разума возникает столь значительное отвлечение души (*abstractio animi*) от тела, что в результате прекращают работать и фантазия, и природное рациональное начало, которые и сами имеют обыкновение ослаблять питание и управление членами тела, то, что в этом случае может воспрепятствовать прекращению питания и упадку тела? Итак, я полагаю, что тело полностью отвлеченного от него человека в то самое кратчайшее время, в которое наш дух становится ангельским духом, не движется, не поддерживается, и даже не удерживается в своем единстве с помощью прежде ставшего привычным качественного превосходства образа души (XIII, 5).

...В душе являют себя примеры таких телесных движений, как например рождение, когда душа присоединяется к божественным началам; порча (*corruptio*), когда душа льнет к смертным началам; возрастание (*augmentum*), когда душа вспоминает о божественном; убывание (*decrementum*), когда душа забывает о Боге (VI, 12).

Автор сонета 146 трижды употребляет глагол *to feed* (от староанглийского *fedan*) в отношении того, что душа должна «питаться» смертным телом, а не тело жить за счет души:

Within be fed, without be rich no more.  
So shalt thou feed on death, that feeds on men,  
And death once dead, there's no more dying then.

Этот глагол с четким значением «питать, кормить» наиболее часто используется Шекспиром в его произведениях для обозначения процесса питания. Конечно, с лингвистической точки зрения с понятием *nutritivus* (лат. «питательный», sc. «питающий») коррелирует глагол *nourish*, восходящий к латинскому *nutrire* (через старофранцузское *norriss-*, производное от *norrir* “to raise, bring up, nurture, foster; maintain, provide for”), который встречается у

Шекспира в значениях “to support, maintain” и т. д.<sup>18,19</sup>, однако автор сонета 146 — не лингвист, его цель — выразиться точнее *по сути, смыслу*; да и употребление форм правильного глагола nourish вместо встречающихся в сонете форм feed(s)/be fed нарушило бы метрику стиха.

В XVIII, 9 «Платоновской теологии» Фичино утверждает:

Если в настоящее время жизнь составного человека подчиняется условиям его подверженного разрушению тела, то в будущем она будет следовать условиям бессмертной души. В результате смерть уступит место жизни в согласии с совершеннейшим видом природных начал. Смерть, утратившая свою силу, как вещают пророки, будет поглощена жизнью... Восстанут... вечные тела.

Под «пророками» в данном пассаже у Марсилио Фичино подразумеваются, прежде всего, Осия (13:14) и Исайя (25:8a), пассажи которых, вполне вероятно, учитывал и автор сонета 146. Первый пассаж в Женевской Библии выглядит следующим образом:

“I will redeem them from the power of the grave: I will deliver them from death: O death, I will be thy death: O grave, I will be thy destruction (The Bishops’ Bible: ‘sting’. — *И. Т.*)...<sup>20</sup>”.

Релевантный фрагмент стиха Исайи 25:8a выглядит так:

He will destroy death forever...<sup>21</sup>

Реминисценции этих фрагментов засвидетельствованы у Павла в *1 Кор.*, причем в форме, наиболее близко коррелирующей с сотериологией шекспировского сонета 146. Так, завершая изложение своей доктрины об эсхатологическом воскресении мертвых, апостол Павел утверждает в 15:54–55:

<sup>18</sup> У Шекспира встречается термин *ill-nurtured* в значении “*ill-brought-up, ill-bred*” (Н6В I. 2. 42; Ven. 134). Как существительное *nurture* засвидетельствовано у Шекспира (Тр. IV. 2. 189; AYL. II. 7. 97) в значении “*culture, education and/or manners resulting from being well brought up*” (Culpeper, Hardie, Demmen 2023, 476).

<sup>19</sup> См.: Onion 1911, 150; ср.: Culpeper, Hardie, Demmen 2023, cv.

<sup>20</sup> Женевская Библия несколько отходит от слов оригинала. Дословно древнееврейский текст переводится так:

«От власти Шеоля Я искуплю их,  
от смерти избавлю их!  
Где мор (или: “жало”) твой, смерть?  
Где уничтожение твое, Шеоль?»

<sup>21</sup> Досл. с древнееврейского:

«Поглотит Он смерть навеки!»

So when this corruptible hath put on incorruption, and this mortal hath put on immortality, then shall be brought to pass the saying, that is written, Death is swallowed up into victory (ср.: Ис. 25:8а. — И. Т.).

O death where *is* thy sting? O grave where *is* thy victory (ср.: Ос. 13:14. — И. Т.)?<sup>22</sup>

С последней строкой сонета 146 —

And death once dead, ther's no more dying then —

практически прямо соотносится пассаж из *Откр.* 21:4 (цитируется по Женевской Библии):

*...and there shall be no more death...* (курсив наш)<sup>23</sup>,

а также приведенный выше фрагмент из «Платоновской теологии» Фичино (XVIII, 9).

Автор сонета 146 как бы провидит здесь актуализацию установки апостола Павла, зафиксированной в *1 Кор.* 15:26:

The last enemy that shall be destroyed, is death<sup>24</sup>.

Из, по сути, параллельного к строке 14 сонета 146 (“And death once dead, there's no more dying then”) пассажа в сонете 55, строка 14 — “So, till the Judgment that yourself arise...”, — а также засвидетельствованных в сонетах понятий “the ending boom” (сонет 55, 13), “times in hope” (сонет 60, 13), “beyond all date, even to eternity” (сонет 122, 4) становится очевидным, что в строке 14 сонета 146 подразумевается предсказанный библейскими пророками Конец дней, Страшный суд и вечная награда воскресшим из мертвых праведникам. В качестве возможных релевантных текстов, которые мог иметь в виду Шекспир в сонете 146 (а до него Фичино в «Платоновской теологии»), приведем еще три пассажа из Женевской Библии:

<sup>22</sup>“Οταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀθανασία, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος, Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος.

Ποῦ σου, Θάνατε, τὸ κέντρον; Ποῦ σου, Ἄιδη, τὸ νίκος;

(«И когда тленное это облечется в нетление и смертное это облечется в бессмертие, тогда исполнится слово написанное: “Поглощена смерть победой”»).

Где твое, Смерть, жало? Где твоя, Гадес, победа?»)

<sup>23</sup> Древнегреческий оригинальный текст: ...καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι... («...и смерти не будет уже...»).

<sup>24</sup> Древнегреческий оригинальный текст: ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος («последний враг истребится — смерть»).

Thy dead men shall live: *even* with my body shall they rise. Awake and sing, ye that dwell in dust: for thy dew *is* as the dew of herbs, and the earth shall cast out the dead (Ис. 26:19; ср. также: Ис. 41:14).

And many of them that sleep in the dust of the earth, shall awake, some to everlasting life, and some to shame and perpetual contempt.

And they that be wise, shall shine, as the brightness of the firmament: and they that turn many to righteousness, *shall shine* as the stars, forever and ever (Дан. 12:2–3).

But go thou thy way till the end *be*: for thou shalt rest and stand up in thy lot, at the end of the days (Дан. 12:13)<sup>25</sup>.

Итак, как представляется, именно идеи Марсилио Фичино, синтезировавшего библейскую и неоплатоническую сотериологии, — последние отчетливо отразились в сонете 146 — могли стать ближайшими источниками вдохновения Шекспира. С другой стороны, вряд ли автор сонета 146 обращался к платоновскому трактату «Федон», пафос которого, конечно, направлен на необходимость ухода от мирских чаяний и забот для освобождения от круга перевоплощений, но суть «сотериологии» которого *не эсхатологична*, а «спасение», по мысли его автора, доступно в итоге лишь небольшому числу философов.

\*\*\*

В заключение статьи позволим себе обратить внимание на любопытное совпадение (если это действительно совпадение!?), а именно: Джон Донн в период между февралем и августом 1609 года — т. е. года издания сонетов Шекспира (NB: издатель Томас Торп внес книгу в реестр для продаж 20 мая 1609 года) — написал сонет, известный под названием “Sonnet X”, или по начальным его словам — “Death Be Not Proud”<sup>26</sup>. Завершающие строки (13–14) сонета Донна, *по своей сути*, практически совпадают с завершающими строками (13–14) шекспировского сонета 146, а именно, у Джона Донна мы читаем<sup>27</sup>:

One short sleep past, we wake eternally,  
And death shall be no more; death, thou shalt die.

---

<sup>25</sup> Об эволюции концепции воскресения — от аллегорических и метафорических образов возрождения народа, возвращающегося из вавилонского плена в Иудею, к идее об индивидуальном телесном воскресении из мертвых — см., например: Tantlevskij 2020, 26–37.

<sup>26</sup> Опубликован он был уже по смерти Донна в 1633 году.

<sup>27</sup> Орфография современная.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Тантлевский, И. Р. (2023) “Мировоззренческий диалог или параллельное развитие мысли: античные параллели к Книге Кохелета 12:7”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 340–350.
- Фичино, М. (2020) *Платоновская теология о бессмертии души в XVIII книгах*, пер. с лат. А. Я. Тыжова, СПб.: Владимир Даль.
- Baldwin, T. W. (1944) *William Shakespeare's Small Latine & Lesse Greeke*, Urbana, Illinois, vols. 1–2.
- Bragg, M. (2011) *The Book of Books: The Radical Impact of the King James Bible 1611–2011*, Great Britain: Hodder & Stoughton.
- Cody, R. (1969) *The Landscape of the Mind: Pastoralism and Platonic Theory in Tasso's Aminta and Shakespeare's Early Comedies*. Oxford: Clarendon Press.
- Culpeper, J., Hardie, A., Demmen, J. (2023) *Arden Encyclopedia of Shakespeare's Language*, Bloomsbury Publishing.
- Everett, B. (2002) “Good and Bad Loves: Shakespeare, Plato and the Plotting of the Sonnets”, *Times Literary Supplement* 5179, 13–15.
- Ficino, M. (2020) *Plato's Theology on the Immortality of the Soul in Book XVIII*, trans. from Latin А. Я. Tyzhov, St. Petersburg: Vladimir Dal (in Russian).
- Gray, R. (2007) “Shakespeare's Sonnets, Plato's Symposium, Alchemy and Renaissance Neoplatonism”, *Shakespeare Survey 59: Editing Shakespeare*, 225–238.
- Hamlin, H. (2013) *The Bible in Shakespeare*, Oxford: Oxford University Press.
- Huttar, Ch. A. (1968) “The Christian Basis of Shakespeare's Sonnet 146”, *Shakespeare Quarterly* 19.4, 355–365.
- Kambaskovic, D. (2015) “‘Of comfort and despair’, Plato's Philosophy of Love and Shakespeare Sonnets”, *Shakespeare and Emotions. Inheritances, Enactments, Legacies*, ed. By R. S. While, M. Houlahan, K. O'Loughlin. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 17–28.
- Kaytor, D. (2018) On the Kinship of Shakespeare and Plato, *The Routledge Companion to Shakespeare and Philosophy*, London: Routledge, 102–117.
- Korobili, G. and R. Lo Presti (eds.) (2021) *Nutrition and Nutritive Soul in Aristotle and Aristotelianism*, Boston: Walter De Gruyter.
- Marx, S. (2000) *Shakespeare and the Bible*, Oxford: Oxford University Press.
- Noble, R. (1970) *Shakespeare's Biblical Knowledge and Use of The Book of Common Prayer as Exemplified in the Plays of the First Folio*, New York: Octagon Books.
- Onions, C.T. (1911) *A Shakespeare Glossary*. Oxford: Clarendon Press.
- Quincy, B. (2009) “Plato and Shakespeare on Love”, *History and Philosophy Quarter* 26.2, 103–120.
- Shake-speares sonnets* (1609). Neuer before Imprinted. At London, by G. Eld for T. T[horpe] and are to be solde by William Aspley.
- Southam, B. C. (1960) “Shakespeare's Christian Sonnet? Number 146”, *Shakespeare Quarterly* 11.1, 67–71.

- Stritmatter, R. (2017) “‘Small Latine and Lesse Greeke’. Anatomy of a Misquotation (Part 1: Setting the Stage), *The Oxfordian Volume* 19, 9–44.
- Tantlevskij, I. R. (2020) “The Babylonian Exile of the Judaeans and the Formation of the Doctrine of the Bodily Resurrection of the Dead: From the Naturalistic Allegory of the Collective Revival of the Jews upon Their Expected Return to Judaea through the Personified Image of the People’s Rising from the Dead to the Concept of an Individual Eschatological Resurrection in the Flesh”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.1, 26–37.
- Tantlevskij, I. R. (2023) “A Worldview Dialogue or Parallel Development of Thought: Ancient Parallels to the Book of Qoheleth 12:7”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 340–350 (in Russian).
- Taylor, A. B. (2004) “Plato’s *Symposium* and Titania’s Speech on the Universal Effect of her Quarrel with Oberon”, *Notes and Queries* 51.3, 276–278.

**«ГЕЛИОЦЕНТРИЗМ»  
ЮЛИАНА ОТСТУПНИКА**

Р. В. СВЕТЛОВ

Балтийский федеральный университет им. И. Канта  
spatha@mail.ru

Н. В. КУЗНЕЦОВ

Санкт-Петербургский государственный университет  
nikita2554@mail.ru

---

ROMAN SVETLOV

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia)

NIKITA V. KUZNETSOV

St Petersburg State University (Russia)

«HELIOCENTRISM» OF JULIAN THE APOSTATE

ABSTRACT. Heliocentrism played an important role in the formation of ancient theoretical astronomy. However, as we know, the geocentric theory won the competition. Nonetheless, in the writings of Julian the Apostate we can see the reminiscences if not of the heliocentrism of Aristarchus of Samos then elements of the cosmology of Heraclides Ponticus. The paper points out to what extent these “reminiscences” have a rhetorical character, emphasizing the influence of the heliolatry of the Chaldean Oracles on Julian. It also interprets to what extent the emperor-philosopher himself accepted “unorthodox” models of the universe. Perhaps the intuition that the cosmology of Neoplatonism of the Syrian and Pergamon school deviated from the traditional one for their epoch can be seen in Dmitri Merezhkovsky’s novel *The Death of the Gods* (Julian the Apostate).

KEYWORDS: Julian the Apostate, Chaldean Oracles, heliocentrism, astronomy and religion, Neoplatonism.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-41005. The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-41005.

---

Один из первых философских диалогов в романе Дмитрия Сергеевича Мережковского «Смерть богов. Юлиан Отступник» происходит между юным

Юлианом и Ямвлихом Халкидским («Ямвликом» в транслитерации Мережковского). Невозможный с исторической точки зрения, он, тем не менее, любопытен для понимания философского идейного горизонта, в котором писался роман, трактовки неоплатонической мудрости русскими интеллектуалами в конце XIX столетия. И может быть хорошим зачином к нашему материалу.

«Чему уподоблю мир, все эти солнца и звезды? Сети уподоблю их, закинутой в море. Бог объемлет вселенную, как вода объемлет сеть; сеть движется, но не может остановить воду; мир хочет и не может уловить Бога. Сеть движется, но Бог спокоен, как вода, в которую закинута сеть. Если бы мир не двигался, Бог не создавал бы ничего, не вышел бы из покоя, ибо зачем и куда ему стремиться? Там, в царстве вечных Матерей, в лоне Мировой Души, таятся семена, Идеи-Формы всего, что есть, и было, и будет: таится Логос-зародыш и кузнечика, и былинки, и олимпийского бога...» (Мережковский 1990, 68)

Мережковский вкладывает в уста «Ямвлика» слова почти адвайта-ведантистской концепции, где, правда, мир становится не игрой абсолюта, но взыскующей его природой, впрочем, не способной существовать вне этой нужды, вне отношения к тому, что он никак познать не в состоянии. Это, безусловно, отличается от известного нам учения Ямвлиха, где мир, напротив, выступает проявлением разнообразной божественной деятельности. Но нам важен другой момент – тезис о бесконечном покое бога подчеркивается Мережковским через метафору пространственной бесконечности Начала. «Все эти солнца и звезды», подобные сети – явный образ величия пространства и множественности миров. Мог ли он быть каким-то образом свойственен неоплатоникам в лице Ямвлиха и Юлиана Апостата?

Как представляется «имперский» вариант платонизма, господствовавший в Сирийской и Пергамской школах, ориентированный на единство создателя и его «инкарнаций» (от умопостигаемого Солнца до божественного императора), а также конгруэнтность замысла (эйдетического бытия сверхкосмической реальности) и воплощения (внутрикосмического мироздания) должны эту возможность отрицать. Доминирующий «научный» птолемеевский геоцентризм также в те времена уже стал «общим местом» и должен был бы блокировать противоречащие ему представления – по крайней мере именно он решающим образом повлиял на геоцентрическую трактовку библейского «Шестоднева» в раннехристианской мысли.

Тем не менее среди неоплатоников есть фигура, которая дает повод для подозрений, что в действительности их космология была более сложна, подтверждая интуицию Мережковского. Правда, это не Ямвлих Халкидский, а как раз его собеседник из вымышленного диалога – Юлиан Отступник.

«Гимн к царю Солнцу» императора-философа поражает своей принципиальной и последовательной гелиолатрией, которая может быть сопоставлена с идеями знаменитого восхваления Атона, принадлежащего фараону Эхнатону. Сходство некоторых идей недавно стало причиной попытки протестировать возможные исторические основания концептуальной близости этих солнцепоклоннических произведений (Lauritzen 2020/21). Но некоторые строки заставляют идти дальше, предполагая наличие у Юлиана скрытого гелиоцентризма. Наиболее показателен следующий фрагмент (Jl. Hel. 135b):

«Ибо планеты ведут вокруг него, как своего царя, хоровод в определенные промежутки времени, вращаясь по отношению к нему, и вращаются по кругу в совершенном согласии, делая определенные остановки и следуя по своей орбите и обратно; те, кто обрел знание в изучении движения сфер, называет все это видимыми движениями; а то, что свет луны прибывает и убывает пропорционально ее расстоянию от Солнца, думаю, ясно всем».

О хороводных танцах планет вокруг Солнца Юлиан говорит в том же гимне и ниже (146c–d), как и об управлении Солнцем движением небесных сфер (146b–c). Не менее интересен в данном контексте и следующий фрагмент:

«От вечности был устроен вокруг Гелиоса видимый космос и от вечности существует свет, которые объемлет космос» (145d).

Неудивительно, что некоторые исследователи видят в этих строках Юлиана влияние гелиоцентрической традиции как минимум в версии Гераклида Понтийского. Иногда полагают, будто данные слова прямо указывают на то, что Юлиан полагал Землю одной из планет, обращающихся вокруг Солнца (Theodossiou 2009, 136).

На это можно возразить следующим образом: срединность Гелиоса, подчеркиваемая его местом в небесной иерархии и явной координацией с ним движения планет (в число которых включается и Луна), означает также его центральное положение между вечной и неизменной надлунной сферой и Землей – областью становления, рождения и гибели. Эта срединность соответствует центральному месту «умопостигаемого Солнца» – рожденного Единым умного начала в отношении умных эйдосов и богов (151a). Все вокруг него и от него. Но в телесном мире срединностью оказывается не центр чувственного мироздания (Земля), а солнечная орбита, находящаяся между этим центром и периферией.

Впрочем, Юлиана, похоже, не очень устраивает эта картина из астрономии его времени. Он предполагает, что даже в пространственном смысле Гелиосу стоит приписывать более высокое положение. Так, он ссылается на

«некоторых» (имеется в виду Анаксимандр, хотя милетский мыслитель и не называется здесь по имени), когда говорит:

«некоторые утверждают, даже если не все согласятся с этим, что солнечный диск движется в беззвездном небе много выше области неподвижных звезд». (148a срв. описание космологии Анаксимандра у Ипполита: «выше всего находится Солнце, ниже всего – круги неподвижных звезд» Hipp. Refut., I, 6, 5).

Отсыл к Анаксимандру важен с той точки зрения, что он демонстрирует особенность теоретической оптики Юлиана: «новая» картина мира, созданная астрономами, механиками и математиками–геоцентриками, для него не являлась исключительным источником истины о физическом сущем. Мнения древних также обладали авторитетом, они в каком-то смысле трактовались как даже более значимые – и по поводу описания видимого, и по поводу объяснения смысла чувственно-телесной реальности. В связи с этим гелиолатрия Юлиана наверняка имела различные истоки, как теософские, так и астрономические. Мы думаем, что солнцепоклонничество императора-апостата имеет своей главной «теоретической» предпосылкой хорошо известные места из Платона, а также Халдейские оракулы (Nesselrath 2020). Едва ли определяющим фактором в формировании его взглядов был митраизм, упомянутое выше египетское наследие, или Финикия (О месте финикийского наследия в солнцепоклонничестве Юлиана см. Azize 2014) – при всей своей общности этих гипотез. Финикийцы, египтяне и митраисты (у последних Солнце-Гелиос, напомним, играло специфическую роль – оно, вместе с рядом других персонажей митраистской тео-мифологии, в какой-то момент выступало противником Митры и одолевалось последним) могли быть дополнительными факторами, подтверждающими интуиции императора, но не решающими аргументами.

Важным, на наш взгляд, является фрагмент из Юлиановых «Сатурналий», где император сообщает об источнике своих знаний о небесных порядках. Фрагмент этот выглядит следующим образом:

«и продемонстрировал нам его знаменитый иерофант Ямвлих... и мы, поскольку мы доверились Эмпедотиму и Пифагору, а также Гераклиду Понтийскому, который следовал им» (Wright 1923, 296).

Эмпедотим, вероятно, вымышленный персонаж, на которого ссылался Гераклид Понтийский, рассказывая о загробной судьбе душ. Однако само упоминание Гераклида может говорить о хорошем знакомстве Юлиана с его астрономическими представлениями (что неудивительно, т.к. Гераклида активно упоминал Ямвлих – см. «О душе», «О пифагорейском образе

жизни»). На тему последних имеется достаточно много разноречивых суждений, в первую очередь касающихся того, можем ли мы считать Гераклида первым гелиоцентристом, или же все-таки центральное положение в «нашем» мире у него занимает вращающаяся вокруг собственной оси Земля. Даже если перед нами геоцентризм, все равно указание на некоторые собственные движения планет трактуется им как движение как минимум части из них вокруг Солнца (обсуждение этой темы – Афонасин 2020, 21–26, 58–76). Это, очевидно, соотносится с указанными выше суждениями Юлиана о срединности Солнца и о хороводах, которые водят вокруг него планеты.

Но мы знаем, что Гераклид был также сторонником бесконечности Вселенной. Вот что пишет Евсевий Кесарийский:

«Гераклид и пифагорейцы считают каждую звезду космосом, который включает в себя эфир и расположен в беспредельном [небе]. Это мнение, как сообщается, содержится в некоторых орфических писаниях, которые также делают космосом каждую звезду» (Euseb. Прер. XV.30.8 – пер. Е.В. Афонасина).

И это лишь одно из целого ряда свидетельств (Афонасин 2020, 68–69). Здесь мы прикасаемся к важному аспекту античной космологии, где, скорее всего, соединялись и собственно астрономические, и теософско-антропологические представления, которые, правда, непросто свести к единому знаменателю. Гераклид обожествлял небесные тела, но вместе с тем говорил, что они – отдельные миры. Именно на небесах находятся истоки, откуда в мир спускаются похожие на сияние и простые по своей природе души, и там же лежат некие три тропы для их возвращения. Эта традиция однозначно сравнивается с орфической – и небезосновательно. Достаточно вспомнить «золотые таблички», где душа именуется плодом земли и звездного неба, но при этом уточняется, что род ее – небесный. Возможно, представления о беспредельности мироздания и о множественности миров-космосов мы видим в «папирусе из Дервени» (Афонасин 2023, 1073). Намеки на небесное странствие душ разбросаны в текстах Платона («иныя края» «Федона», где Сократ рассчитывает увидеть после смерти лучших людей и иных богов – 63b, «Тимей», где говорится о возведении душ на светила как на некие колесницы – 41d-e, «Федр» с летящими по небесам колесницами душ – 246a и далее). В дальнейшем это, вероятно орфико-пифагорейское представление закрепляется в культуре, свидетельством о чем является картина мироздания из Цицероновского «Сна Сципиона».

Бесконечность мироздания и множественность космосов, так хорошо звучащая цитате из Дм. Мерезковского, с которой мы начинали данный материал, конечно же не соответствует канонической неоплатонической модели

мира. Последняя, безусловно, центрирована: для Юлиана в физически-пространственном смысле такой центр – Земля, как самое нижнее и несовершенное место в чувственно-телесной Вселенной, в теолого-метафизическом – Солнце, как самое наилучшее. Впрочем, не следует забывать о том, что небесные области мыслились античной наукой, причем уже на ранних ее этапах, как имеющие фундаментальное превосходство в размерах над Землей и подлунным миром. Достаточно вспомнить Аристарха Самосского, утверждавшего, что объем Солнца многократно превышает земной. То, что Аристарх – гелиоцентрист, нас не должно смущать, его расчеты – не исключение, но правило. В геоцентрической астрономии огромные размеры Солнца и ряда планет в сравнении с Землей, а также чудовищные (по меркам тех времен) расстояния также принимались как нечто само собой разумеющееся. Достаточно почитать трактат «О кругообращениях небесных тел» стоика Клеомеда, который вполне «гелиоцентричен» (см. 9-ю главу его Первой книги), однако содержит такое высказывание:

«И не следует отрицать, что имеются некие звёзды, равновеликие с самим Солнцем или превосходящие его по величине. Ведь если помыслить Солнце удалённым отсюда столь далеко, чтобы оно представлялось нам имеющим звёздную величину, то и некая звезда, удалённая столь же далеко, будет равна Солнцу. А если она удалена ещё дальше, она будет больше в отношении высот. Что же касается высочайших звёзд на самом дальнем небосводе, то даже те из них, которые представляются нам меньшими одного дактиля, будут много больше Земли. Ведь Земля, точечная по отношению к высоте Солнца, вряд ли будет различима человеческим зрением с этой высоты, поскольку её величина много меньше величины звёзд. От сферы неподвижных звёзд её не будет видно, даже если предположить, что по яркости она будет равна Солнцу» (Cleom. Cael. II.3 – пер. А.И. Щетникова).

В новелле Лукиана «Правдивая история», содержащей в том числе описание небесных сфер и планет, являющейся пародией на истории про дальние странствия (возможно и на орфико-пифагорейское представление о небесных странствиях души), космическое пространство оказывается в каком-то смысле продолжением земного. Но находящиеся в нем звезды описываются как «земли», обладающие собственными обитателями, т.е. являющиеся особыми «ойкуменами».

Юлиан, смеем предполагать, был хотя бы в самых общих чертах осведомлен с астрономическими описаниями размеров вселенной. Строго говоря, они не противоречили одной из фундаментальных космических метафор для платонизма – образу пещеры из «Государства». Ведь надпещерная, внешняя,

область, куда выходит мудрец, радикально превышает пещерную, внутреннюю, в которой пребывают скованные узники. И правит в ней «умопостигаемое солнце».

Таким образом за гелиолатрией Юлиана Отступника стояло, вероятно, не только платоновское наследие, помноженное на халдаизм и солнцепоклоннические представления других, «традиционных» для Рима, религий, но также и астрономические представления, ведущие происхождение от гео-гелиоцентризма Гераклида Понтийского, а также орфико-пифагорейская антропо- и теософия, с ее учением о небесном мире как источнике наших душ и месте их странствий до и после рождения. Представления об огромных размерах мироздания, развивавшиеся в античной астрономии, даже в ее геоцентрическом варианте, не противоречили этим учениям, а гипотеза о том, что звезды – это отдельные миры, могла толковаться в том же антропософском духе орфиков.

Беседа Юлиана и «Ямвлика», описанная Дм. Мережковским, конечно, плод творческого воображения нашего замечательного писателя, а описание универсума у его явно несет отпечатки ньютоновского учения о пространстве и популярных в его эпоху идея, перекликавшихся с восточными традициями. Однако какие-то интуиции о подлинной «размерности» мироздания, которые мы встречаем в речи Юлиана в его речи «К царю Солнцу», как и в астрономических представлениях Поздней Античности, могут быть соотнесены с процитированным в начале статьи местом из «Смерти богов».

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Azize, J. (2014) *The Phoenician Solar Theology. An Investigation into the Phoenician Opinion of the Sun found in Julian's Hymn to King Helios*. Gorgias Press.
- Lauritzen, F. (2020/21) "Constantine the Great as Ra, the Egyptian Sun-King, in Julian's Hymn to Helios Basileus," *Revue des études Tardo-Antiques* 10, 169–191.
- Nesselrath, H-G. (2020) "Julian's Philosophical Writings," in *Companion to Julian the Apos-tate*. Leiden / Boston: Brill, 38–63.
- Theodossiou, E., Dacanalis, A., Dimitrijević, M., Mantarakis, P. (2009) "The heliocentric system from the Orphic Hymns and the Pythagoreans to emperor Julian," *Bulgarian Astronomical Journal* 11, 123–138.
- Wright, W.C., ed. (1923) *Julian, vol. 3*. Greek text and trans. W. C. Wright, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Афонасин, Е.В. (2020) *Гераклид Понтийский. Фрагменты и свидетельства*. Санкт-Петербург: РХГА.
- Афонасин, Е.В. (2023) «Другая Земля». Орфический мотив небесного путешествия в античной философии», *СХОЛН (Schole)* 17.2, 1072–1083.

Мережковский, Д. С. (1990) *Собр. Соч.* Москва. Т. 1.

Светлов, Р.В. (2022) «Религиозная экумена империи в воззрениях Юлиана Отступника в контексте проекта восстановления иерусалимского храма», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.1, 231–239.

*References in Russian:*

Afonasin, Eugeni (2020) *Geraklid Pontiyskiy. Fragmenty i svidetelstva*. [Transl.: *Heraclides of Pontus. Fragments and evidences*] Sankt-Petersburg.

Afonasin, Eugeni (2023) «Drugaya Zemlya». Orficheskiy motiv nebesnogo puteshestviya v antichnoj filosofii [Transl.: "Another Earth". Orphic motif of heavenly journey in ancient philosophy] *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.2, 1072–1083.

Merezhkovsky, R.V. (1990) *Sobraniye sochineniy [Collected Writings]*. Moscow. Vol. 1.

Svetlov, Roman (2022) *Religioznaya ekumena imperii v vozzreniyakh Yuliana Otstupnika v kontekste proyekta vosstanovleniya iyerusalimskogo khrama* [Transl.: Julian the Apostate's interpretation of the religious ecumene of the empire in the context of the project for the restoration of the Jerusalem temple]. *ΣΧΟΛΗ (Scholē). Ancient Philosophy and the Classical Tradition*] Vol. 16. № 1. С. 231–239.

# ПРЕДПОСЫЛКИ ИНДИВИДУАЛИЗМА (СТАТЬЯ ВТОРАЯ)

О.А. ДОНСКИХ

Новосибирский государственный университет  
Новосибирский государственный технический университет  
olegdonskikh@yandex.ru

---

OLEG DONSKIKH

Novosibirsk State University; Novosibirsk State Technical University (Russia)

THE EMERGENCE OF INDIVIDUALITY. PART TWO

**ABSTRACT.** This article discusses the question of how the personal element, which became the starting point of the movement toward individual thinking, manifested itself in the culture of ancient Israel and the culture of ancient India. The article attempts to describe the features of these cultures, which unlike the ancient Egyptian and Sumero-Akkadian, allowed to pass this way to the end. The process of formation of monotheism from the pre-state period to the great prophets is traced. It is noted that socio-political life, which determined with such force the status of man in a number of other Near Eastern cultures, in Israelite culture was subordinated to religious life, which otherwise determined the consciousness of man's status. In doing so, henotheism is gradually overcome. In the consciousness of the Israelite people the idea of complete dependence on God, who reveals himself through the prophets and establishes the requirement of a personal relationship to him, is established. At the same time, God, acting as a guarantor of justice, is revealed through the problem of theodicy, which can be posed only by a free personality. The movement of thought in ancient India turns out to be the opposite of what we see in ancient Israel: while the latter is affirmed through a long but persistent movement towards monotheism, Indian Brahmanism accepts the great diversity of divine reality and through the affirmation of its unity only multiplies the number of its components. The decisive period for the emergence of individual consciousness was the period of the Upanishads. At this time, the deepened comprehension of the texts of the Vedas leads to the fact that a philosophical knowledge is built over religious knowledge. The specificity of Indian consciousness is determined by the long period of its oral existence, when the sounding speech in ritual or in the process of meditation acquires the key importance in the realization of the unity of the world. Individual consciousness is manifested in the process of concentration, directed towards understanding rather than mere reproduction of ritual mantras. The practice of asceticism played a role here. Just like in some other cultures in India real authorship emerges in the Axial period as an important sign of awareness of individual creativity.

**KEYWORDS:** Ancient Israel, Ancient India, monotheism, Brahmanism, Upanishads, mantras, meditation, asceticism, authorship.

\* Работа выполнена при поддержке РФФИ (The research is funded by the Russian Scientific Foundation) № 22-18-00025. <https://rscf.ru/project/22-18-00025/>.

---

*Слушайте слово Господне, сыны Израилевы;*

*ибо суд у Господа с жителями сей земли, потому  
что нет ни истины, ни милосердия,  
ни Богопознания на земле.*

Ос.4:1

*Ибо Я милости хочу, а не жертвы,  
и Боговедения более, нежели всежожжений.*

Ос. 6:6

*Индусы пришли к монизму существенно отличным от других стран путем. Монотеизм был достигнут в Египте посредством механического отождествления различных местных богов, в Палестине – запрещением других богов и жестокими гонениями на тех, кто им поклонялся, с целью возвеличения национального бога – Иеговы. В Индии пришли к монизму, хотя и не к монотеизму, по более философскому пути, проникнув сквозь покров множественности к лежащему в ее основе единству.*

П. Дойссен

В предшествующей статье (ΣΧΟΛΗ 17.2, 703–735) мы исследовали предпосылки появления индивидуального сознания в египетской и шумеро-аккадской мысли в осевое время. Было показано, что как в Месопотамии, как и в древнем Египте культура (в первую очередь литература) достигла такого уровня, который позволял ей выражать любые идеи, занимая при этом разные рефлексивные позиции. Но самовыражение индивида было ограничено двумя аспектами: 1) сознанием абсолютной зависимости от богов, которые могли, если хотели, но не были обязаны открывать человеку его судьбу, и 2) жесткой связью каждого человека с его общественным положением. В то же время в Греции, Израиле, Индии, Иране и Китае индивидуальное сознание появляется, и отдельные мыслители уже не связаны в своем сознании ни с высшими силами, ни с социальным статусом. В данной статье мы обратимся к духовному опыту Израиля, Индии и Ирана и посмотрим, как получилось, что в этих культурах возникает названный феномен.

### **Литература Древнего Израиля в до-осевое время**

Начнем с Израиля. С самого начала следует отметить, что тексты, которые мы сейчас знаем как «Ветхий Завет», складываются в 5–2 веках до н.э. в среде писцов, составлявших грамотную элиту. «Мы можем определить их среду как среду писцовой элиты, и именно она является ключом к истокам Библии. Более узко ее можно обозначить как цех писцов Второго храма, действовавший

в период между 500 и 200 гг. до н.э. Распространение книг, которые должны были составить Библию, связано с этим же институтом» (Karel van der Toorn 2007, 2.). Однако эти тексты появляются существенно раньше, по крайней мере на 4–5 веков, во времена расцвета израильского государства. В свою очередь, тексты рубежа второго и первого тысячелетий до н.э. содержат ссылки на более ранние письменные источники. К ним относятся поэтические тексты (по-видимому, победные песни) не дошедшей до нас «Книги праведного», на которые есть несколько ссылок в классических текстах Ветхого Завета, «Книга браней Господних» упомянутая в «Числах», а также песня Деборы, включенная в Книгу Судей. Ряд ссылок в Ветхом Завете свидетельствует о том, что существовали исторические книги, повествовавшие в летописной форме об истории Израиля и Иудеи (Vriezen, Van der Woude 2005, 3–8). То, что в письменном виде в Древнем Израиле циркулировали легенды о пророках, также не вызывает серьезных сомнений. В частности, повествования об Илии и Елисее, сохранившиеся в 3–4 Царств, по крайней мере частично заимствованы из такой литературы (Vriezen, Van der Woude 2005, 7). Так что можно достаточно уверенно говорить о письменной традиции, существовавшей примерно с середины второго тысячелетия до н.э. до появления государственности, о чем также свидетельствует появление письменных текстов на древне-ханаанском<sup>1</sup>. А это, в свою очередь, говорит о том, что появляется группа чиновников-писцов достаточно высокого ранга, отвечавших за создание и сохранение разнообразных текстов – от экономических и исторических до литературных. Так что «литература Древнего Израиля была гораздо более обширной, чем та, которая сохранилась в еврейской Библии. Более того, само предположение, что литература, переданная в Библии, создавалась и пополнялась в основном иудейскими авторами, а также иерусалимскими учеными, жрецами и мудрецами, также может быть подвержена серьезному сомнению. Помимо Иерусалимского храма, период царей дает еще два таких центра древнеизраильской литературы, как государственные святилища в Северном царстве (Вефиль и Дан), где, без сомнения, на протяжении нескольких столетий создавалась литература. Если учесть, что литература создавалась еще и при царском дворе, а также в других местах, то можно представить себе истинные масштабы литературных сокровищ Древнего Израиля и то, что многое из этого не дошло до нас» (Vriezen, Van der Woude 2005, 7-8). Для нас важен факт наличия разнообразных текстов, демонстрирующих

---

<sup>1</sup> Образцы надписей на этом языке, в своем развитии приведших к появлению алфавитного письма, относятся к 1550–1450 гг. до н.э. (Rollston 2010, 12–13).

возможность смотреть на мир с разных позиций, т.е. осуществлять определенные виды рефлексии. Это было характерно также как для Месопотамии, так и для Египта.

Вопрос, на который мы пытаемся ответить в настоящей статье: что отличает литературу Древнего Израиля в аспекте возможного появления индивидуального сознания? Здесь мы неизбежно должны начать с монотеизма как наиболее яркого выражения специфики сознания израильского народа. Когда он появляется и как он меняет отношения между народом и Богом и, соответственно, как возникает место для отношений между Богом и отдельной личностью? Самая известная и точная формулировка монотеизма появляется у Второисаии (Ис 44, 45), а это – 6-й век до н.э. Наиболее ранние эпиграфические надписи и отдельные фрагменты ветхозаветных текстов, относящиеся ко времени до первого храма, показывают, что религия Израильского народа на своих ранних стадиях не была монотеистической. Исследования показывают, что «уникальный монотеизм Израиля, окончательно сформировавшийся после вавилонского плена, был спроецирован на жизнь Моисея и народа Израиля в качестве принятой нормы. Этот теологический взгляд был заимствован иудаизмом, христианством и исламом из раннего иудаизма периода Второго Храма» (Dijkstra 2001, 81). Монотеизм появляется на более поздней стадии развития, уже в эпоху Второго храма, а до этого есть свидетельства о том, что Яхве выступает как один из ряда богов, как глава пантеона богов, как бог своего народа (Rollston 2010, 71–72). Т.е. речь идет о генотеизме, который характеризует религию израильского народа на протяжении многих веков вплоть, видимо, до второго века до н.э. (Sérandour 2004, 33–45). Если принять такой взгляд, то строгий монотеизм возникает позже, чем устанавливаются индивидуальные отношения между Богом и отдельным человеком. Следовательно, причину такого отношения нужно искать в чем-то другом.

Мартин Нот пишет, что «в Давидов и особенно в Соломонов период в духовной жизни Израиля пробудились новые силы. Мы наблюдаем это прежде всего в сфере литературы... Только со времен Давида и Соломона нам известны письменные произведения, которые можно считать литературой в собственном смысле этого слова, так как они созданы в виду определенной, обдуманной композиции авторов-литераторов, в частности, речь идет об исторических трудах, о представлениях на основе череды событий» (Нот 2014, 247). Именно в этот период, и это для нас особенно важно, меняется отношение к Богу, что проявляется в характере и содержании текстов – Бог не вмешивается непосредственно в ход событий, а действуют люди, которых Бог ведет к определенной им и желаемой для людей цели. А изображается в данной

литературе не ход событий как таковой, а «понимание намерения Бога в происхождении» (Нот 2014, 249). М. Нот пишет о том, что момент, который принципиально отличает израильское отношение к институту царской власти от этого отношения в месопотамских империях и в Египте, – его историческое становление, а не от века существующий порядок. Поэтому, в частности, принадлежность к роду Давида приобретает особое значение. Нафан словами Господа говорит про Давида: «Но милости моей не отниму от него, как я отнял от Саула, которого я отверг пред лицом твоим» (2 Цар 7:15).

В результате социально-политическая жизнь, которая определяла с такой силой статус человека, принадлежавшего к месопотамской и египетской культурам, оказалась подчиненной жизни религиозной, т.е. зависимость от отношения к Богу превозмогала социальное положение. «Решающий шаг Израиля состоял в том, что справедливость была перемещена из социальной и политической в теологическую сферу и подчинена непосредственной воле Бога» (Ассман 2022, 104). Ян Ассман пишет: «Во время государственной фазы формула [«Яхве есть царь»] получает значение репрезентации. Царство Яхве проявляется в царстве земном. В периоды анти и субгосударственных фаз формула получает значение идентитарной теократии. Царство Яхве не допускает никакого земного царя подле себя» (Ассман 2022, 115–116). И тогда, именно в период государственности, когда отношения Бога и Израиля принимают политическую форму посредством заключения завета, возникает почва для гнева Божьего. Этот гнев является специфически политическим аффектом. ... Это – гнев судьи, вмешивающегося, чтобы спасти, и гнев правителя, настигающего отступившегося вассала. Идолопоклонство и угнетение вызывают этот гнев Божий, и оба они являются нарушениями завета, заключенного с Богом. Идолопоклонство значит измену в пользу иных господ и нарушение договорного характера завета, угнетение значит отречение от освобождающего закона и отступление от божественного законодательства» (Ассман 2022, 128-129).

Произошло то, что Ассман называет «сакрализацией этики», когда «справедливые мысли и поступки способствуют не только успехам и сплочению общества, но и Божьей близости» (Ассман 2022, 108). К этому времени, начиная со второй половины 9 века, уже формируется представление об Израиле как о родственной группе, о едином народе. «Концептуализация Израиля как родственной группы, проживающей к северу и югу от Иерусалима, – это та концепция, которую приписывали населению региона книжники, обслуживавшие правящую династию в Иерусалиме с ее постоянной потребностью в формировании политически и социально единой структуры под централизо-

ванным управлением» (Omer 2020, 82–83). Это происходит в несколько этапов: «(Этап 1) Традиции, лежащие в основе повествования о Сауле-Давиде, возможно, берут свое начало в конце 10 века, когда эти два одноименных персонажа, предположительно, были главами соперничавших между собой городов Гибеон/Гибей и Иерусалим. (Этап 2) Впервые эта совокупность традиций могла обрести четкие очертания в эпоху ранней монархии, в частности, при Асе Иудейском в начале 9 века. С этого времени данная тема стала частью династической самоконцепции Иуды (и Вениамина). (Этап 3) Вероятно, этот материал был записан после прекращения существования Северного царства в конце 8 века. Даже если предположить, что он был написан раньше, все равно можно предположить, что цезура 722 г. до н.э. оставила свои следы в материале. (Этап 4). С этого времени повествование о Сауле-Давиде стало основой для нескольких видов переработок: оно было расширено в «Повествовании о преемственности», включено в «Второзаконие» и частично переписано в «Хрониках» (Wolfgang 2020, 107).

#### Вызов Богопознания

Отношения с Богом переживаются в личной сфере, и это демонстрируется семейными метафорами – Бог выступает как муж и как отец израильского народа, говоря «обручу тебя Мне навек, и обручу тебя Мне в правде и суде, в благости и милосердии (Осия 2:19) и «Я любил его и из Египта вызвал сына Моего» (Осия 11:1). При этом первая метафора впервые встречается именно у Осии, и это (особенно если учесть содержание текста, когда Бог требует, чтобы пророк женился на блуднице) в значительной степени усиливает личный момент в отношениях Бога и представителей Его народа. Ради спасения своего народа Бог готов разрушить даже созданное этим народом государство – «Бог уничтожает в первую очередь не Израиль как таковой (который сам себя уничтожает), а созданные им институты и обычаи, ставшие орудием неверности и несправедности» (Ward 1969, 406). Таким образом, *личное отношение к Богу превосходит любые социальные позиции*, и это коренным образом отличается от того, что мы имеем в египетской культуре с ее ориентацией на социальный статус. В то же время Осия обращается не к отдельным людям, но именно к народу в целом<sup>2</sup>. Но услышать это и осознать должен каждый индивидуально.

У Амоса звучит тот же мотив, что и у Осии: главное – это следовать божественной правде, и тогда народ будет спасен. Единственная опора надежды – это Бог. «Ищите добра, а не зла, чтобы вам остаться в живых, – и тогда Господь

<sup>2</sup> См. напр., Emerson 1984, 134, 155.

Бог Саваоф будет с вами, как вы говорите. Возненавидьте зло и возлюбите добро, и восстановите у ворот правосудие; может быть, Господь Бог Саваоф помилует остаток Иосифов. ... Пусть, как вода, течет суд, и правда – как сильный поток! (Амос 5: 14 – 15, 24)<sup>3</sup>. Та же тема «правды» (в значении «справедливого суда Божия»<sup>4</sup>) занимает значительное место в пророчествах великих пророков, в частности Исаяи – «Тот, кто ходит в правде и говорит истину; кто презирает корысть от притеснения, удерживает руки свои от взяток, затыкает уши свои, чтобы не слышать о кровопролитии, и закрывает глаза свои, чтобы не видеть зла; тот будет обитать на высотах; убежище его – неприступные скалы; хлеб будет дан ему; вода у него не иссякнет (Ис 33: 15, 16). Это обращение к отдельному человеку предполагает ответственность как человека по отношению к Богу, так и Бога по отношению к человеку. И это отличает данные тексты от более ранней ситуации, когда при заключении Завета ответственное отношение устанавливалось между Богом и народом.

У Амоса появляется еще один момент, который в конечном итоге приводит к преодолению генотеизма и формированию веры в единого Бога – универсализм Яхве. «Не таковы ли, как сыны Ефиоплян, и вы для Меня, сыны Израилевы? – говорит Господь. Не Я ли вывел Израиля из земли Египетской и Филистимлян – из Кафтора, и Арамлян – из Кира?» (Амос 9:7). Коллинз пишет, что «здесь Амос как бы стирает всякое различие между историей Израиля и историей других народов. Должны ли мы сделать вывод о том, что никакого различия никогда не было, или просто о том, что это различие больше не актуально? Я полагаю, что последний вывод более прост. Яхве действовал в истории нескольких народов, но Амос вряд ли мог утверждать, что он «знал» их в смысле открывал им Себя» (Collins 1974, 126). Можно согласиться с Коллинзом: Амос в первую очередь подчеркивает ту мысль, что избрание не дает Израилю некоего безусловного статуса, гарантирующего спасение. Спасение – это дар, который дается лишь в ответ на безусловное послушание. В любом случае, нельзя не отметить момент, что наряду с обращением к индивиду как части определенного народа появляется и универсализм, который в конечном итоге приводит к представлению о человечестве. «Если традиция утверждала, что Бог избрал Израиль в качестве инструмента для

---

<sup>3</sup> По поводу принадлежности всего текста книги Амосу существует серьезная полемика, однако все авторы сходятся во мнении, что Амосу принадлежит идея о том, что лишь вера в Яхве может спасти народ и что отношение к Яхве должно строиться на правде и справедливости (см. Thompson 1992, 71–76).

<sup>4</sup> В этом значении словосочетание «правда Божия» используется и в псалмах (см. Бирюлина 2007).

реализации своего божественного замысла о мире, то, по-видимому, он отказался от своего первоначального плана в 8–71 вв. до н.э. Если же традиция просто утверждала, что Бог поставил перед Израилем выбор и накажет или благословит его в соответствии с его выбором, то мы действительно можем утверждать, что традиция не была нарушена» (Collins 1974, 127). Итак, в сознании израильского народа утверждается мысль о полной зависимости от Бога, который открывает себя через пророков и устанавливает требование личного отношения к нему, и это отношение гарантирует спасение. Здесь исчезает тот абсолютный произвол, который характерен для отношений египтян и представителей аккадской культуры и их личных богов. Думается, что это ощущение зависимости от своего Бога усилилась во время пленения, поскольку в новой ситуации социальная структура оказалась заведомо чуждой. Так, «ассирийское и вавилонское вторжения в Израиль и Иудею привели к столь серьезной ломке социальной организации этих сообществ, что это привело к усилению чувства индивидуализма» (Hernández 2022, 18). Не случайно, что именно в период вавилонского плена выдвигается идея индивидуальной ответственности (Иез. 18:7, 16; Ис. 58: 6,10). В то же время комментаторы в основном согласны с тем, что «Ис. 56–66 предполагает наличие глубоко конфликтной ситуации, нуждающейся именно во внутриобщинном исцелении» (Gray 2006, 86). Тем самым, как и в других древних обществах, обращение к индивиду в любом случае предполагает первичность общины.

#### Индивидуальная ответственность и проблема теодицеи

Теперь мы можем перейти к анализу второй причины, по которой египетская и аккадская культуры не приходят к индивидуальному сознанию – полной зависимости от прихоти богов, в том числе личных, – то отношения между Богом и любым представителем избранного народа были иными. Бог ставит эти отношения в зависимость от степени богопознания, т.е. *человек может благодаря своему стремлению к познанию правды Бога о мире и о человеке повлиять на свою судьбу*. Эти идеи уже в полной мере выражены в книге Исаяи и в книге Иова. Долгое время существовало мнение, которое устанавливало зависимость Иова от Исаяи, однако ряд авторов предполагают что либо эти тексты складывались независимо друг от друга, либо Исаяя опирается на книгу Иова (Pfeiffer 1927). В любом случае, как было замечено выше, только взаимответственность Бога и человека демонстрирует проявление индивидуального сознания. Подобное можно встретить и у другого великого пророка – у Иеремии, когда он говорит: «Наказывай меня, Господи, но по правде, не во гневе Твоем, чтобы не умалить меня» (Иер 10:24). Эти слова можно вполне поставить эпиграфом к книге Иова.

В восточной литературе, в частности, в так называемой «литературе мудрости» включая египетскую, аккадскую и израильскую, обсуждается исключительно важный мотив общественной несправедливости, которая проявляется в страданиях невинных и благоденствии неправедных. Этот мотив выводит нас на проблему теодицеи, сформулированную и исследованную Лейбницем в рамках христианского сознания, но имеющую принципиальное значение и для древних цивилизаций.

В постановке проблемы теодицеи обсуждаются три ключевые понятия – справедливость, зло и свобода, которые пересекаются, когда речь идет о Боге и человеке в отношении ко злу. В формулировке Лейбница это выглядит так: «Все связанные с этим затруднения можно разделить на два класса. Одни возникают из человеческой свободы, которая представляется несовместимой с природой Бога; и тем не менее свобода мыслится необходимой, чтобы человек мог быть признан виновным и наказуемым. Другие касаются действий Бога, которые, по видимости, слишком способствуют злу, хотя человек свободен и со своей стороны тоже принимает в этом участие. А подобное управление представляется противоположным благости, святости и справедливости Бога, ...» (Лейбниц 2020, 71). Тем самым очевидно, что лишь свободный человек, т.е. субъект морального действия, может поставить вопрос о вине Бога, но в этом случае он так или иначе ставит себя в определенном отношении на уровень Бога по признаку свободы мысли<sup>5</sup>.

Говоря о рождении индивидуальности, нельзя не отметить исключительную важность самого факта появления возможности диалога между Богом и человеком, который наиболее ярко выражен в книге Иова при обсуждении

---

<sup>5</sup> Разные варианты определения теодицеи дает, например, со ссылкой на Роналда М. Грина Карл Йохан Илман в своем очерке «Теодицея книги Иова» с оговоркой, что хотя обычно теодицея обсуждается в связи с монотеистическими представлениями, но это не является обязательным условием для теодицеи: «(1) Теодицея свободной воли, которая считает способность человека свободно принимать решения выбирая между добром и злом в соответствии со всеми принципиальными критериями; (2) просветительская теодицея, согласно которой страдания играют воспитательную роль в жизни людей; (3) эсхатологическая (или возмездная) теодицея, откладывающая воздаяние до эсхатона; (4) теодицея отсрочки: тайна страдания, которая отказывается от объяснений в пользу заявления о том, что справедливость Бога в чем-то отличается от справедливости человека; и (5) теодицея общения, которая еще больше откладывает вынесение решения, но утешается общением между верующими и представлением о том, что Бог страдает вместе с людьми» (Илман 2003, 302). Для нас же в первую очередь важны аспекты теодицеи, связанные с понятием свободы личности как условия индивидуализма.

проблемы божественной справедливости. И, кроме того, здесь в полной мере звучит мотив теодицеи, который придает ситуации новый смысл. Парадокс этой ситуации состоит в том, что сознание какой бы то ни было сопоставимости, соразмерности человека и Бога при осознании Бога как единого творца и правителя неба и земли немедленно означает осознание абсолютной несоразмерности человека и Бога. (Пфейффер показывает, что в книге Иова можно наблюдать смещение от Бога силы к Богу милости и справедливости, тогда как у Исаяи эти две стороны божественной сущности слиты в образе единого Бога (Pfeiffer 1927, 206). Проблема справедливости, как им связанная с ней проблема зла была поставлена еще в книгах мудрости в египетской и аккадской литературе, однако в случае с Иовом мы наблюдаем серьезный сдвиг в понимании этой проблемы.

В египетской литературной традиции Антонио Лоприено обнаруживает четыре наиболее характерных позиции в отношениях человека и бога: «В первом случае бог-создатель, «Владыка всего», утверждает, что он не несет никакой ответственности за существование зла, которое объясняется исключительно человеческими ошибками. Мудрец Ипувер в своих сетованиях косвенно соглашается с этой теорией, но тем не менее обвиняет «бога» в том, что он пренебрегает своими обязанностями распорядителя человечества, якобы позволяя злу оставаться безнаказанным, а самим «богам» – участвовать в этом. Синухе, литературный герой бегства за границу, которое в современном ему египетском мировоззрении равносильно преступлению, возлагает ответственность за злодеяния на непостижимый замысел бога, в котором он видит себя в некотором роде predetermined жертвой. Наконец, предполагаемый отец (и наставник) царя Мерикара отстаивает оптимистический взгляд на взаимоотношения между богом и его творениями и утверждает не только то, что зло – какого бы происхождения оно ни было – неизменно наказывается, но и утверждает, что человеку дана «магия» ... для защиты от его опасных проявлений, подразумевая, по крайней мере, что в его распоряжении есть все необходимое для устранения беспорядка, вызванного вмешательством зла в мир» (Loprieno 2003, 30). Таким образом, общая тенденция осознания отношений между богом (богами) и человеком состоит в том, что «постепенно смещается фокус теодицеи с космических и политических аспектов дихотомии между добром и злом, которая в конечном счете коренится в самом акте божественного творения, к проблемам индивидуального опыта зла, измеряемого на фоне надлежащего религиозного поведения» (Loprieno 2003, 56). Тем не менее, общее понимание отношений не выходит на уровень диалога, поскольку любое решение проблемы определяется исключительно самим богом, дающим человеку магию для защиты от зла.

То же наблюдается и в аккадской литературе: речь идет «об обоснованности модели возмездия и подразумеваемого ею представления о божественном. Согласно распространенной в наше время концепции, сосуществование моральной целостности и страдания исключает божественное провидение или вообще существование Бога; по мнению древних, незаслуженное страдание ставило под сомнение обоснованность предпосылок, лежащих в основе доктрины возмездия.» (Karel van der Toorn 2003, 59). В наиболее древнем тексте 17 века до н.э. «Человек и его бог» человек не сомневается в божественной справедливости и, вопрошая бога, лишь сетует на то, что не знает, за что ему послано страдание. Если же обратиться к «Вавилонской теодицее», то можно согласиться с Карлом ван дер Торном, что уже само диалогическое ее построение позволяет более свободно осуществлять критическую рефлексию. В конечном итоге акцент делается на «неведении человеком планов и целей богов. Теодицея представляет дело так, что незнание является следствием божественной трансцендентности. Небеса и подземный мир, обычные места обитания богов, недоступны для человека, но они также непостижимы его уму. Боги, с этой точки зрения, удалены от человека не только физически, но и интеллектуально» (Karel van der Toorn 2003, 73). Новым в этой теодицее автор считает мотив сущностной непредсказуемости богов, тогда как в более ранние времена боги мыслились как подобные людям. Заканчивается она просьбой о милости: «Боги, что бросили меня, да подадут [мне] помощь. Богиня, что [бежала], да возымеет милость. Пастырь, солнце людей, как бог, упасет [человеков!]

Важно отметить, что в любом случае, даже в случае обвинения бога в неправде или наличия магии, в египетской или аккадской мысли человек не является активным субъектом в отношениях с богами и не может отстаивать свою позицию. Он может лишь принимать ее и пытаться объяснить ее для себя.

В библейской традиции проблема зла обсуждается весьма широко еще до книги Иова. Очень ярко это представлено в «псалмах мудрости»: «И вот, эти нечестивые благоденствуют в веке сем, умножают богатство. [И я сказал:] так

не напрасно ли я очищал сердце мое и омывал в невинности руки мои, и подвергал себя ранам всякий день и обличениям всякое утро? (Пс 72: 12–14). И, тем не менее, поэт делает вывод о том, что нечестивые не обретут славу Божию, и необходимо приближать себя к Богу – «Ибо вот, удаляющие себя от Тебя гибнут; Ты истребляешь всякого отступающего от Тебя. А мне благо приближаться к Богу! На Господа Бога я возложил упование мое, чтобы возвещать все дела Твои (Пс. 72: 27–28). Но на уровень Иова авторы псалмов все же не выходят, и «самое глубокое выражение экзистенциального измерения страдания в Псалтири все же не нашло своего выражения» (Lindström 2003, 302). Итак, в «Книге Иова» появляется то, что относится к экзистенциальному измерению в отношениях Бога и человека. Здесь нужно заметить, что в тексте представлены два разных образа великого страдальца – образ Пролога и Эпилога, и образ человека, который возвысился над сугубо рациональным пониманием Бога у остальных. «Первый» Иов – это «праведник, человек, который подвергается суровым испытаниям, но, несмотря ни на что, не произносит ни одного слова критики в адрес Бога» (Шман 2003, 313). Именно за это он и вознагражден. «Второй Иов в диалоге с друзьями задает ряд вопросов о справедливости управления миром и об отношении Бога к его творению, которые выводят его на другой уровень рефлексии над собой и миром, управляемым Богом-творцом. «Иов из Пролога/Эпилога и Иов из диалога совершенно по-разному относятся к Богу. Один выражает мнение, что Бог имеет право делать со своим творением все, что ему заблагорассудится, другой подвергает Бога резкой критике именно за то, что Бог делает со своим творением все, что ему угодно. Та гармония, которая существует между Иовом и Богом в прологе и эпилоге, в диалоге исчезает» (Шман 2003, 314). Разница между Иовом и его собеседниками в том, что, по их мнению, действия Бога человеку понять невозможно, они находятся за пределами добра и зла. Иов же считает, что подобное непонимание недостойно ни человека, ни его создателя. «Первый» Иов вполне сходен с праведными страдальцами египетских и аккадских книг мудрости, тогда как «второй» приобретает новое качество, которое можно обозначить как *человеческое достоинство*. Это означает 1) сознание внутренней свободы и 2) право на ее защиту от произвола, даже если этот произвол исходит от Бога. Таким образом, здесь устанавливается экзистенциальная связь между человеком и Богом, где человек становится субъектом, а не объектом взаимодействия.

Таким образом, здесь уже можно говорить об индивидуализме, который позже находит свое выражение в христианстве и, может быть, наиболее рез-

кое выражение которого можно найти в «Путешествии пилигрима в грядущий мир»<sup>6</sup> Дж. Буньяна, где герой, удрученный проблемой спасения, ощутив экзистенциальное одиночество, бросает все, убегает из семьи, лишь бы обеспечить себе будущую жизнь.

В связи с фигурой Иова нужно иметь в виду еще один принципиально важный момент: если в предшествующей традиции в особые отношения с Богом вступали герои и пророки, которые получали особую власть от Бога для определенных Богом целей, то в случае с Иовом ситуация другая – он лишь отстаивает свое благочестие. Он не наделен никакой особой сверхъестественной силой, не считая собственной силы духа. Поэтому его отношения с Богом не опираются на избранность, как это было, например, в случае с Моисеем. Силу спорить с Богом Иов находит только в себе. Именно это он ощущает как свое достоинство, как право быть личностью.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что в сознании израильского народа произошел важный сдвиг, когда принадлежность к государству, фиксированное общественное положение потеряли свою значимость. Соответственно, более важное значение приобрели отношения с Богом (национальным (монолатрия) или абсолютно единственным не имеет в данном случае принципиального значения). Это в известном смысле приблизило людей к Богу и при дальнейшем развитии в период пленения и строительства Второго храма привело к рождению индивидуального сознания, проявляющегося в сознании человеческого достоинства.

### Этапы религиозной мысли в Древней Индии

В известном смысле движение мысли в Древней Индии оказывается противоположным тому, что мы видим в Древнем Израиле: если второй утверждается через длительное, но упорное движение к монотеизму, то индийский брахманизм принимает огромное многообразие божественной реальности и через утверждение ее единства только умножает количество ее составляющих. Колоссальная сложность восприятия ведических текстов состоит не в последнюю очередь в том, что образы-понятия перетекают одно в другое, в единстве просвечивает множество, а во множестве отсвечивает единство. И это существенно другая логика развития религиозно-общественной мысли.

---

<sup>6</sup> В русском переводе «Путешествие пилигрима в небесную страну». Начало книги А.С. Пушкин представил в известном стихотворении 1835 года «Странник» – «Однажды странствуя среди долины дикой...»

Наш анализ ориентируется на изменение характера отношений человека с высшими силами, определяемых его положением в обществе и государстве. Если это положение позволяет человеку отстаивать свое личное достоинство и осознавать важнейшие концепты, которые формируют его личные отношения с божественным началом (как это произошло с иудеями), то можно говорить о возникновении индивидуализма. Посмотрим, как это происходило в Индии.

В истории общества и, соответственно, религиозной мысли Древней Индии фиксируется несколько этапов. Культура Индской (Хараппской) цивилизации, существовавшей с середины третьего тысячелетия до н.э. переживает упадок в первой половине второго тысячелетия до н.э., на что указывает уход жителей из городских поселений в сельскую местность. (В данной статье нет смысла вдаваться в споры по поводу происхождения ведийских текстов, ставших важнейшим центром религиозной жизни индийских обществ, начиная с середины второго тысячелетия до н.э.<sup>7</sup>) Мы примем, что наиболее правдоподобное предположение делает Уолтер С. Фэрсервис: «Ранний период указывает на то, что черты, которые регулярно приписываются ранней ведической культуре, вероятно, уже были под рукой и действительно были разработаны в Западной Индии до прибытия арийцев, описанных в Ригведе. Таким образом, археологические исследования позволяют предположить, что создание ранней ведической культуры на самом деле было интеграцией между хараппским культурным стилем и пришельцами, которые поклонялись Индре, но нашли в Западной Индии *ritu*, которая объединила скотоводство с земледелием, что позволило построить ведическое государство» (Fairervis 1997, 67).

В любом случае нельзя отрицать тот факт, что религиозные представления, содержащиеся в Ригведе, говорят о том, что их создатели вели кочевую жизнь. Они считали, что вселенная подчиняется определенному порядку. Р.Н. Дандекар утверждает: «Арии осознали – и это осознание стало эпохальным в развитии человеческой мысли, – что вселенная или природа со всей ее огромностью не есть нечто неуправляемое и беспорядочное, а подчиняется

---

<sup>7</sup> Эти споры подробно и тщательно анализируются в книге Эдвина Брайента (Bryant 2001), который приводит в своей книге аргументы как сторонников теории арийского происхождения религии, представленной в Ведах, так и аргументы сторонников идеи, что Веда были созданы в рамках цивилизации долины Инда. Решающим аргументом в пользу той или иной позиции могла бы стать расшифровка хараппских текстов (либо это индоевропейский язык, либо нет), но пока это сделать не удается.

какому-то определенному закону. Другими словами, вселенная не хаос, а космос. Представления о таком космическом законе (*рита* вед и *аша* Авесты) и охранителе этого закона (космический маг Асура Варуна и соответственно Ахура Мазда) – арийские по происхождению – составляют значительную часть основного содержания той мифологии, которую унаследовали и древневедийские, и древнеиранские арии» (Дандекар 2002, 31). Эти представления, являющиеся содержанием ведических гимнов, с началом оседлости перестают быть принадлежностью общины и становятся принадлежностью определенных родов ведийских поэтов. Эти позже обожествленные поэты-риши осуществили первую рефлексию, упорядочив форму и содержание ведических текстов.

После «битвы десяти царей», состоявшейся в 14 веке до н.э. начинается формирование ведийского культа жертвоприношений, «который постепенно вытеснил идеи космической религии, религии героя и проч. ... древние культовые обряды были преобразованы в своего рода систему жреческой власти» (Дандекар 2002, 37). Складывается литературный свод, который включает, кроме Ригведы и Атхарваведы еще и Самаведу и Яджурведу и брахманы (вместе составляющих самхиты). Это третий период в истории ведийской литературы, который в известном смысле является второй рефлексией по отношению к самхитам.

Особенностью, которая существенно затрудняет анализ этапов движения индийской мысли, является анти-историзм индийской интеллектуальной традиции. «Поскольку весь материал, как уже говорилось, представляет для нас лишь строительный камень для истории индийской философии, но сам по себе далек от какой-либо самой истории. Кроме того, развитие в широком масштабе с его организацией и внутренними связями, не может быть прослежено» (Frauwallner 1973, 5). Тем не менее, можно говорить о том, что в этом многоветвистом и содержательно переплетенном движении мысли определенные шаги могут быть зафиксированы достаточно уверенно.

Для нас достаточно отметить тот факт, что ведические ритуалы складывались поэтапно и, по-видимому, в зависимости от регионов продвижения ведической культуры. Приход в Пенджаб ознаменовался «переходом от спонтанной поэзии, направленной на то, чтобы впечатлить богов, к использованию уже известных текстов в практиках Яджурведы» (Falk 1997, 87). Т.е. постепенно более творческое начало уступает место рациональной организации ритуала. И этот уже этап связан с упанишадами, которые появляются сначала как отдельные разделы брахман, а потом и в качестве самостоятельных текстов.

### Упанишады как реакция на рациональную организацию ритуала

С точки зрения становления индивидуалистического мышления именно упанишады явились результатом реакции группы мыслителей на ригоризм брахман и безусловное принятие духовного и, главное, ритуально-практического господства брахманов-риши. «Позиция безропотного принятия постепенно уступила место вопрошанию. Было поднято знамя свободомыслия, поощрялось желание людей думать и задавать вопросы» (Дандекар 2002, 40). Принимая эту ситуацию как данность, необходимо понять, как изменилось положение мыслящего человека в обществе и что позволило ему выйти на такой высокий уровень рефлексии по отношению к духовному миру, представленному в самхитах, что явилось стимулом к вопрошанию. Почему это произошло? Чем был инспирирован процесс движения к индивидуализму?

Для ответа на этот вопрос, по-видимому, недостаточно указания на то, что предшествующая слишком упорядоченная и фиксированная религиозная практика, ориентированная на исключительно точное следование ритуалам, приводила к утрате живого религиозного чувства (хотя и важность этого никак нельзя отрицать). Это остро ощущали отдельные представители из среды брахманов. «Возникновение антибрахманистских течений стало возможным благодаря альтернативности (прямо выразившейся в дискуссиях) в самой брахманистской культуре, когда ситуация плюрализма вышла за ее рамки, а деятельность первых философов-брахманистов – благодаря уже этой новой альтернативности, порожденной на сей раз древнеиндийскими “диссидентами”, которые вызвали попытку ответа на нее, не выходя за рамки традиционализма» (Шохин 1994, 67). Очевидно, что обострилась борьба за влияние внутри жреческой среды.

Джемисон и Витцель указывают на то, что первым, кто подчеркивает значение индивидуального выбора между добром и злом для определения судьбы отдельного человека на страшном суде, был Зороастр. При этом они не исключают определенного влияния идей зороастризма на индийских брахманов, учитывая миграцию саков. В начале 6 века до н.э. в Северо-Западной Индии (в королевствах Косала и Видеха) происходило смешение племен и соответствующих культур – «В этом районе происходило смешение местного народа мунда, более древних восточно-индоарийских поселенцев и различных иммигрантов; здесь также наблюдалось смешение более древней, пара-ведической индоарийской религии Востока с ортодоксальностью и ортопраксией новой иммиграции миссионеров Куру-Панкалы и браминов с запада, прибывших по приглашению таких царей, как Махокосала и Джанака из Видехи... Это место и время стали идеальной средой для встречи идей и развития новых концепций. Подобно тому, как распад старого племенного

общества Ригведы привел к поразительным изменениям в развитии ритуала и появлению брахманической донаучной науки гомологий, новое стратифицированное и частично аристократическое, частично олигархическое общество ... оказывается свидетелем появления многих идей, типичных для упанишад» (Jamison & Witzel 1992, 79). В этом регионе появляется и Яджурведа, жестко фиксирующая способы проведения ритуальных жертвоприношений, поскольку была необходимость защиты своей религиозной практики от множества влияний.

Конечно, большинство населения в это время, как и раньше, продолжало жизнь небольших сплоченных общин, которые сложились при переходе от полукочевого к сельскому образу жизни. Им было присуще то коллективистское сознание, которое в принципе исключало появление индивидуального начала. Даже когда города начали появляться в 6 веке до н.э. и стали играть все большую роль в качестве центров управления и торговли, сельская этика сохранилась и даже укрепилась с утверждением кастовой системы» (Scharfe 2002, 5). А «сельская этика» – это, безусловно, этика общинная, коллективистская. Священные тексты *шрути* были им принципиально недоступны. Ни о каком выражении индивидуальных мнений здесь говорить не приходится. Ситуация же с тремя высшими варнами была иной, поскольку их представители получали образование и приобретали привычку к интеллектуальной работе.

В любом случае, что важно с точки зрения движения к индивидуализму, – смешение культур приводило к появлению возможности выражения разнообразных мнений, которые могли существенно расходиться со сложившейся традицией. В этот период складываются тексты упанишад. Как пишет В.Г. Эрман: «Главное отличие в содержании Упанишад от Брахман заключается в том, что Упанишад посвящены уже в основном не толкованию внешней обрядности, но отвлеченным от нее и более глубоким проблемам мироздания и человеческого бытия. Магия и мистика Брахман сменяются здесь началами подлинно философской мысли» (Эрман 1980, 171). Предположительно в это время появляется индивидуальное авторство и свободная рефлексивная позиция в отношении самхит и, соответственно, ритуальной практики, зафиксированной в первую очередь в Яджурведе. Возникает ситуация, при которой отдельные мыслители, не получая прямого ответа в постоянно воспроизводимых текстах, пытаются самостоятельно находить эти ответы.

Центром духовной жизни явились Веды, которые стали ключевым предметом в системе образования. «Обязанностью каждого “дваждырожденного”, то есть представителя трех высших слоев общества, было продолжение традиции *ариев*, и, в особенности, браминов – преподавать “то, что дошло до нас”

(*āgama*), как звено этой “передачи” (*sampradāyd*) священных текстов и обычаев. ... Усвоение этой традиции шло по определенному плану, который отражен в ведических, буддийских и индуистских текстах. Яджнавалкья сказал своей жене Майтрейе: “моё Я, дорогая, должно быть увидено, услышано, рассмотрено и подвергнуто медитации”. Эти слова фактически определяют восхождение по интеллектуальным ступеням: “Видение может относиться к видению *риши*, слушание – к словам учителя или традиции в целом, рассмотрение включает рациональное освоение в собственном сознании и в обсуждении с другими, медитация – интеллектуальное и эмоциональное усвоение” (Scharfe 2002, 6)». Таким образом, к этому времени уже сложилась вполне определенная система образования. Она ориентировалась на изучение ведических текстов плюс некоторые дополнительные дисциплины. Так, в возможно самой ранней из упанишад, «Чхандогья Упанишаде», учитель просит Нараду перечислить то, что он знает, чтобы сказать ему то, что есть сверх этого. И Нарада отвечает: «Почтенный, я знаю *Ригведу*, *Яджурведу*, *Самаведу*, *Атхарвану* – четвертую [веду], *итихасу* и *пураны* – пятую, веду вед, правила почитания предков, науку чисел, искусство предсказаний, хронологию, логику, правила поведения, этимологию, науку о священном знании, науку о демонах, военную науку, астрономию, науку о змеях и низших божествах. Вот что, почтенный, я знаю» (Чхандогья Упанишада 1991, 119). Но, перечислив все это, Нарада говорит, что знает во всем этом лишь слова, лишь имена, и не знает Атмана. Тогда учитель говорит ему, что речь – большее, чем имя, разум – большее, чем речь, воля – большее, чем разум, и т.д., счастье в бесконечности – «Где не видят ничего другого, не слышат ничего другого, не познают ничего другого – это бесконечное ... Это [бесконечное] – внизу, оно наверху, оно позади, оно спереди, оно справа, оно слева, оно – весь этот [мир]. А теперь наставление о самом себе: я внизу, я наверху, я позади, я спереди, я справа, я слева, я – весь этот [мир]» (Чхандогья Упанишада 1991, 119). Это и есть Атман (всеобщее сознание и мн. др.)

Джемисон и Витцель обращают внимание на то, что возникает сознание некоей неопределенности: «Ранние Упанишады с их диалоговой формой, печатью личности учителя, вопросами и признаниями невинности – или претензий на знание – со стороны учеников, кажется, вновь вносят некоторую неопределенность в поздние тексты Ригведы, дают ощущение, что идеи действительно являются спекуляциями, различными попытками сформулировать решения реальных проблем» (Jamison & Witzel 1992, 75–76). Появляется индивидуальный поиск, хотя его и довольно трудно четко зафиксировать, поскольку сами средневедические тексты ориентированы

исключительно на ритуал. Джемисон и Витцель, анализируя проблески индивидуально-личного поиска, отмечают, что признаки личного религиозного опыта в этих текстах встречаются очень редко. Это лишь выражение определенных личных желаний, ориентация на некоторые личные цели, где выполнение ритуала имеет вспомогательную роль, жрец также может тайно менять часть ритуала при завершении жертвоприношения. Они также подчеркивают, что вроде бы очевидные «личные» черты упанишад во многих случаях могут быть интерпретированы как литературные приемы, используемые для того, чтобы обозначить определенную точку зрения (Jamison & Witzel 1992, 82).

При этом, наряду с сознанием неопределенности необходимо отметить и моменты рефлексии, когда в упанишадах описывается мышление о процессе мышления. В той же «Чхандогья-упанишаде» мы встречаем следующий текст: «Поистине, когда мыслят, то познают. Не мысля, не познают, – лишь мысля, познают. Но следует стремиться к постижению именно мысли». – «Почтенный, я стремлюсь к постижению мысли» (Чхандогья Упанишада 1991, 128). А в «Мундака-упанишаде» встречается различение высшего и низшего знания, где низшее – это знание вед и веданг, а высшее знание – «невидимое, неосязаемое, не имеющее ни рода, ни варны, ни зрения, ни слуха, ни рук, ни ног, вечное, всепроникающее, вездесущее, тончайшее – все это есть непреходящее, в коем мудрецы видят источник [всех] существ» (Древнеиндийская философия 1972, 239). Получается, что углубленное осмысление текстов вед приводит к *рефлексивному знанию* другого уровня. Над религиозным знанием надстраивается отличное от него, философское.

В любом случае, важно отметить простой, но принципиальный факт: известная свобода мысли привела к тому, что параллельно ритуалу возникают как новые практики, включающие уход от мира, так и новые тексты, в которых осмысливается прежняя религиозно-литературная традиция. «...Упор, который наставники эпохи упанишад делали на абстрактные метафизические рассуждения и идеал отречения, привел к полнейшему пренебрежению практической стороной духовной жизни народа. Другими словами, упанишады дали людям немного философии, но не религию» (Дандекар 2002, 41). Подобную оценку появления философии дает и В.К. Шохин: «Первые опыты, с которых начинается реальная индийская философия, можно отнести на основании источников, коими мы к настоящему времени располагаем, приблизительно к рубежу VI—V вв. до н.э. – раннешраманскому периоду» (Шохин 1994, 32).

Теперь необходимо понять, что в ритуальной практике заставляло жрецов менять традиционные задачи или наполнять существующие новым содержанием.

Во-первых, проведение ритуала требовало определенного психического состояния. Так, при приготовлении к ритуалу Агникаяна следуют длинные заклинания, обращенные к богу солнца Савите<sup>8</sup>:

1. *В начале, овладев разумом, Савита,  
Творя мысли и воспринимая свет,  
Вызвала Агни из земли.*
2. *Овладев разумом богов,  
Тех, кто мыслью устремляется к небу, к небесам,  
Савита побуждает тех, кто создаст великий свет.*
3. *Овладев разумом, мы побуждаемся богом Савитой  
К силе, чтобы идти на небо.*
4. *Жрецы возвышенного мудрого жреца запрягают свой разум,  
запрягают свои мысли  
Тот единственный, кто один обладает знанием,  
распределяет обязанности священникам:  
Велика хвала богу Савите  
(Taaittiriya Samhita, цит. по: Staal 2009, 125).*

Как следует из этого текста, само проведение ритуала требует не просто глубокой сосредоточенности, но полного подчинения разума божественному источнику ведения. Он сопровождается заклинаниями, мантрами, которые вводят жреца в специфическое состояние сознания.

### **Божественная Речь, мантры и медитативные практики**

Подобная сосредоточенность для отдельных представителей жреческого сословия становится ценностью сама по себе, и появляются аскеты, жизнь которых полностью подчиняется устремленности к божественному единству сущего.

В результате ряд выдающихся мыслителей уходит от любого общественного служения и начинает практиковать йогу. Каутса, грамматик, живший примерно в 5–4 вв. до н.э., когда уже активно проявляется многообразие направлений, формулирует тезис, согласно которому мантры, в отличие от

---

<sup>8</sup> В отличие от Сурьи (Солнца) Савита – это источник движения Солнца, поэтому к нему могут обращаться до восхода Солнца.

языка, не имеют семантического значения<sup>9</sup>. Фриц Стааль считает, что отсутствие значения – это ключевая особенность мантр. При этом они функционально абсолютно необходимы для ритуала, и, в отличие от ведического языка или санскрита, мантра не может быть заменена синонимическим выражением, именно потому, что она важна не с точки зрения семантики, а с точки зрения места в ритуале. Но является ли такое понимание мантр единственно возможным? По-видимому, прав А. Паду, когда пишет, что «тема мантр настолько обширна, что о ней можно написать гораздо больше, хотя и с риском сделать предмет не менее, а более туманным. Много еще можно было бы сказать, например, об индийских теориях о природе мантр, как они как они были разработаны в тантрический период, в Кашмире или в других местах. Или о некоторых практиках (начиная от рецитации ведических мантр и их использования, описанного в «Брахманах», до более поздних явлений...» (Padoux 1989, 295).

Так, Д. Фроли считает, что языковые значения в ряде случаев сохраняются, но они сознаются по-другому: «Для органической логики интуитивного разума слова – это не просто произвольные обозначения различных объектов, где звучание и значение соответствуют друг другу только благодаря обычаям и привычкам. Скорее, звучание проецирует смысл, приобщается к нему и не отделено от объекта, который оно называет. Такие названия – не просто слова, заслоняющие существо или сущность вещей ассоциациями памяти внешне направленного ума» (Frawley 1992, 43). В любом случае важно отметить, что значение мантр уникально для каждой конкретной ситуации, для каждого ритуала, в котором она произносится. «Традиция, напротив, считает само собой разумеющимся, что мантры не являются чем-то произвольным и взаимозаменяемым. Каждая из них понимается как отточенный инструмент для осуществления власти, инструмент, предназначенный для выполнения определенной задачи, который достигает определенной цели тогда и только тогда, когда он используется определенным образом. Мантры, согласно этой точке зрения, отличаются друг от друга так же, как молоток от отвертки» (Alper 1989, 6). Можно полагать, что поскольку практика использования мантр сохраняется в индийской культуре по крайней мере с ведических времен, это означает, что в этой культуре сохраняется то отношение к речи, которое характерно для всех древнейших цивилизаций. При этом можно согласиться с А. Паду, который считает, что само существование мантр на протяжении тысячелетий «может быть правильно объяснено и понято

---

<sup>9</sup> Он приводит пять аргументов в защиту этого тезиса (Staal 2009, 135).

только в рамках индийской традиции, с ее метафизическими и мифическими представлениями о речи» (Padoux 1989, 296-297). Возможно, это произошло потому, что в других развитых культурах сакральная функция речи была существенно потеснена письменностью, тогда как в Индии долгое время безусловно господствовала устная культура. И здесь обожествление Речи (Вач) приобретает космическое значение:

*5. Я ведь сама глаголю то,  
(Что) радует богов и людей.  
Кого возлюблю, того делаю могучим,  
Того – брахманом, того – риши, того – мудрым.*

*6. Я натягиваю лук для Рудры,  
Чтобы (его) стрела убила ненавистника священного слова.  
Я вызываю состязание среди народа.  
Я пропитала (собой) небо и землю  
(Ригведа. Мандалы IX–X 1999. 949).*

Если вспомнить платоновского «Кратила», то нельзя не согласиться, что слова для греков также осознавались как единство звука и значения, и иная позиция была ранее невозможна. Но уже сама фиксация произвольности означала, что появляется сомнение, и это заставляло формулировать иной взгляд. Это рефлексия по отношению к внутренней оправданности звука по отношению к значению. Тем не менее, даже критическое отношение к связи звука и значения никак не тормозило пышного расцвета этимологизирования, которому посвящались в античное время сотни и сотни сочинений.

Иными словами, особенностью индийской культуры с ее удивительной устной традицией и непрерывной практикой произнесения мантр является тот факт, что если мы берем конкретное слово, то в разных контекстах оно будет иметь совершенно разные значения. Однако, поскольку план выражения у этих значений совпадает, то и значения оказываются осознанно или неосознанно пересекающимися. И это может до определенной степени объяснить специфически индийские представления о богах, когда любое определение кого-либо из богов является лишь очередным аспектом его очень приблизительно сознаваемой сущности, и количество этих аспектов не может быть ограничено. Так, «Агни, которого называют богом огня, не является огнем в том смысле, в котором мы обычно используем это слово. Он – энергия трансформации, которая по сути является энергией сознания. Он – это все, что с силой врывается, проникает, воспринимает, трудится, создает, воображает, желает, стремится и возносится. ... Как принцип света и энергии в

целом, Агни – это Солнце днем, Луна ночью, огонь в доме, звезды на небе, ветер в атмосфере или молния в облаках. Как проявление силы, мощи и духа, он – героический мужчина, стремительный жеребец, сильный бык или парящий орел. С точки зрения наших способностей, он – это бодрствующая осознанность и внимательность, воля к истине, сознание, состояние видения, Я, душа, интеллект, слушание, воспевание, голос и так далее. Короче говоря, Агни – это все, что проявляет в нас сущностный свет и силу Божественного, которое есть сознание и творческое бытие. И он есть все Боги в соответствии со временем, в соответствии с качеством» (Frawley 1992, 37). Таким образом, через сознание аспектности приходит сознание единства.

Возвращаясь к Каутсе, необходимо отметить, что им уже вполне осознано различие между сосредоточенностью, связанной с правильным исполнением ритуальных действий, и сосредоточенностью, связанной с устремлением к пониманию. Ведь второе требует совершенно иного внутреннего состояния и, соответственно, осознания смысла действий. Для нас принципиальным моментом является здесь тот факт, что Каутса демонстрирует *рефлексивную позицию* в отношении ритуальной и медитативной практики. Стремление понимать абсолют, являющееся главной целью медитации, четко описано в своде Законов Ману. В 6-й части, посвященной жизни аскета, главная цель его жизни определяется следующим образом: «Отдавая свои добрые дела тем, кто ему нравится, а свои злые дела и злые поступки людям, которые ему не нравятся, он достигает вечного Брахмана через практику медитации. Когда он освобождается от привязанности к любому объекту страсти, то обретает вечное счастье как здесь, так и в будущем. Когда он постепенно отказывается от всех привязанностей, освобождаясь таким образом от всех пар противоположностей, он приходит к покою в одном лишь Брахмане» (Olivelle 2005, 152). Сам текст законов Ману относится к 2–1 вв. до н.э., но он, безусловно, отражает более раннюю традицию. В «Брихадараньяка упанишаде», которую обычно датируют 7 в. до н.э., говорится о том, что мудрец Яджнавалкья, характеризует разные аспекты «Я» и описывает его как «ни то, ни это», а затем, «сказав это, уходит в лес»<sup>10</sup>. Таким образом, аскетизм восходит по времени, как минимум, к старшим упанишадам. Этот факт является исключительно важным в контексте настоящей работы: безусловно не является случайностью появление аскетизма одновременно с появлением упанишад, точнее, наоборот: *появление упанишад определяется появлением аскетизма.*

---

<sup>10</sup> Брихадараньяка упанишада 4.5.15. (Jamison & Witzel 1992, 78).

Таким образом, с упанишадами мы переходим в новую эпоху, которую Фриц Стааль удачно сравнивает с эпохой Возрождения. «Возрождение периода упанишад – часть более глубокого и широкого процесса брожения в культуре и обществе. Его значение переоценивают, но несомненно, что он представляет собой один из основных когнитивных и интеллектуальных переломов в истории человечества и в этом смысле является кульминацией ведического периода» (Staal 2009, 152). Для нашего исследования это означает, что у отдельных представителей высших варн появляется возможность и амбиция самостоятельного осмысления духовной реальности.

При этом очевидно, что техника медитации первоначально возникает как часть ритуала. «Ведическая медитация – это результат длительного процесса интериоризации. Он начался с того, что огненный ритуал, Агнихотра, был интериоризирован путем выполнения его через дыхание. Другие ритуалы стали выполняться мысленно. В ритуале Сомы есть «ментальная (манаса) чаша». Мысленное исполнение ведических ритуалов позволило грамматисту Патанджали заявить, что ритуал, как и язык, не имеет конца» (Staal 2009, 152). Ежедневному тщательному исполнению детальнейшим образом прописанных ритуалов начинает противостоять формирующаяся в это время практика йоги. Ритуалы, относящиеся к разным аспектам жизни, требуют осознания множества различных сил, управляющих этой жизнью. В свою очередь йога устремляет сознание к единству, стоящему за разнообразием явленной реальности. Именно йога ведет к высшему знанию, а высшим знанием, шрути, является знание, полученное риши благодаря непосредственному восприятию абсолютной реальности. «Индийские духовные учителя всегда были убеждены в необходимости переживания той конечной реальности, которая является основой и сущностью всего существования, эмпирического и абсолютного. Они не ставили под сомнение возможность вхождения человека в сознание Абсолюта, потому что именно это сознание является сущностью их собственного сознания и существования. Опыт абсолютного сознания, то есть индивидуального «Я», как единого с универсальным и конечным Я, является, таким образом, высшим знанием» (Gonda 1963, 18). Примеров того, как йога устремляет сознание к единому, множество, приведем лишь два.

10. Когда пять [источников] знаний успокаиваются вместе с разумом  
И не действует способность постижения, – это зовут высшим путем.
11. Твердое владение чувствами – это считают йогой.  
Тогда [человек] становится неотвлеченным, ибо йога приходит и уходит.

12. *Нельзя достичь его ни речью, ни разумом, ни глазом; Как постичь его иначе, нежели говоря: «Он есть?»*

(Катха-Упанишада, Упанишады 1991, 111).

*«Следовавшие размышлению и йоге видели силу божественной сущности, скрытую [ее] собственными свойствами, Что одна правит всеми этими причинами, связанными с временем и Атманом»*

(Шветашватара упанишада I.3., Упанишады 1991, 115).

Благодаря практике йоги происходит переход от служения рите-порядку, зафиксированному в ритуале, и множеству божественных сил, к напряженному поиску Атмана. Если первоначально ведическая традиция ориентировалась на понятие космического порядка (риты), то на определенном этапе эта старая космология была отодвинута на второй план в некоторых упанишадах, где представлена мудрость «Я» и абсолюта (брахмана). «Поздние упанишады вновь подтверждают, что каста и ритуал являются ступеньками в поисках знания о себе (*átма-видья*). Эти тексты относятся к тому времени, когда *рита* как центральная концепция была заменена *дхармой* «функциональной идентичностью» или «социальной уместностью», которая еще позже была дополнена *бхакти* «преданностью» и вновь определенной *дхармой* «парадигмой правильного поведения» (Scharfe 2002, 49–50). Не только всё окружающее оказывается лишь многообразными аспектами единого, но и все способности человека – это проявления одной способности. «Все существа (*bhütäni*) становятся единым целым с высшей функцией, называемой *prañä* «знающая мудрость», или высшее сознание. Речь, дыхание, зрение и т. д. являются лишь «частями, взятыми из *prañä*», а имя, запах, форма и т. д. являясь их внешне соотнесенными экзистенциальными элементами (*parastät prativihitā bhütamātra*); *manah* также является «одной частью, взятой из нее», а *dhih*, *vijnätavyam*, *kāmāh* его внешне соотнесенные экзистенциальные элементы» (Gonda 1963, 245). Здесь уже не разум, а сердце выходит на первый план. Сердце является центром духовной жизни, но только у тех, кто практикует эту высшую духовную жизнь. Иными словами, «сердечный центр не является, как таковой и по своей природе, обителью интуиции, источником интуитивного мышления, местом контакта человека с божественной силой. Он принимает этот характер только у тех, кто осознает свою высшую функцию. высшую функцию, по мнению йогов, через сознательную трансформацию своих функций» (Gonda 1963, 245). Составители-авторы упанишад убеждены в том, что реальность не может быть адекватно познанной нашими несовершенными способностями. Разум человека – это лишь зеркало, в кото-

ром отражается внешняя реальность, тогда как настоящая реальность оказывается скрытой. Эту мысль мы находим и в начале греческой философии – «тайная гармония лучше явной».

### Сознание личного отношения и духовное многообразие

Еще на один важный аспект обращает внимание Фриц Стааль, когда пишет, что ранние упанишады отражают традицию публичных дебатов, которые проходили при дворе царя. Это шаг в направлении того, что сегодня называется общественным достоянием (Staal 2009, 150). «Очевидно, что во времена Упанишад понятие “брахман” не было еще жестко определенным. Оно не имело ни родового содержания, ни фиксированного места в забетонированной системе классов, не говоря уже о кастах» (Staal 2009, 155). Дискуссии безусловно могут происходить только в том случае, когда существует свобода мнений. В принципе можно представить, что эта свобода ограничивается лишь деталями ритуала, как это часто происходило в рамках схоластики. Но, с другой стороны, публичность дискуссий говорит о том, что они ориентируются не на сугубо профессиональные вопросы, и в них могут участвовать все, получившие соответствующее образование. «Упанишады учат, что люди связаны ритуалом и освобождены знанием. Смущение по поводу мантр и ритуала, с которым мы столкнулись в предыдущей главе, в Упанишадах уступает место радикальному отрицанию ритуала и страстной мольбе о чистом знании, что подтверждает их ведическую природу и стало бы украшением любого высшего учебного заведения» (Staal 2009, 161). В подобной атмосфере привычка к умственной и духовной сосредоточенности направляет мысль к единому началу, и макрокосм открывается через микрокосм. «Упанишады доказывают, что из всех конечных объектов индивидуальное Я обладает высшей реальностью. Оно наиболее приближается к природе абсолюта, хотя и не является абсолютom. Имеются высказывания, где конечное я рассматривается как отражение вселенной. Весь мир – это процесс стремления конечного стать бесконечным, и эта тенденция обнаруживается в индивидуальном я» (Радхакришнан 2020, 130). Ту же идею Фриц Стааль выражает следующим образом: «Простой способ сформулировать основное тождество, которому учат Упанишады, звучит так: «Я есть Брахман» («ахам брахмасми»). Это понимание можно получить только от учителя, и его устная передача идет от человека к человеку, а не от индивидуума к группе. Его нельзя получить, слушая лекцию, не говоря уже о чтении. Оно не передается, потому что возникает в ученике изнутри». Медитирующий утверждает себя как мельчайшего и как истину – «То, что является этой мельчайшей крохотностью, то, что весь мир имеет как свое Я. Это и есть истина. Это и есть самость. Тат твам аси»

(Staal 2009, 164–165). Таким образом, главное открытие авторов Упанишад – это понимание того, что знания являются проводником к истинной реальности, которая отличается от видимости, и эту реальность можно познать с помощью углубления в собственное Я.

Движение к определенной свободе от ритуала определяется еще и практическими потребностями. Здесь стоит обратить внимание на «Атхарваведу», в которой представлены различного рода заклинания и медицинская практика («Аюрведа» – наиболее известный древнеиндийский медицинский текст – примыкает в качестве дополнения именно к «Атхарваведе»). Традиция долгое время рассматривает «Атхарваведу» как произведение низшего порядка, поскольку она посвящена такому сомнительному и опасному предмету, как колдовство. «Атхарваведа» своим содержанием связана не только с медициной, но и с астрологией; между тем в древнеиндийских книгах законов – дхармашастрах ... врачи и астрологи объявлялись нечистыми, запрещалось как колдовство употребление корней целебных растений, а за колдовство вообще назначалась суровая кара» (Эрман 1980, 113). Атхарваведа у некоторых представителей высших варн не пользовалась таким же признанием как три другие Веды, и брахманы, изучавшие четвертую веда, иногда считались низшими, причем настолько, что трайвидьи (брахманы, занимавшиеся тремя первыми ведами) не вступали с ними в брачные союзы (Gupta 1983, 158–160). В то же время наличие подобного направления мысли, уходящего корнями в ведический период, является показательным в том смысле, что традиция не была совершенно непроницаемой, и параллельно существовали разные как практические, так и духовно-теоретические направления.

Были люди, которые вместе с ритуальной практикой занимались белой и черной магией и лечением больных. Позже формируются веданги – фонетика, грамматика, этимология, метрика, календарная астрономия и даже геометрия, которая включена в кальпу – ритуальную технику. Эти дисциплины несут печать анти-секулярности, поскольку жрецы так или иначе заинтересованы в мистификации природы. Но этим дисциплинам противостоит медицина, которая «несмотря на свое исторически неизбежное скромное начало – уже в античный период делает судьбоносный шаг от магико-религиозной терапии к рациональной терапевтике, т.е. в терминологии самих медиков...» (Chattopadhyaya 1977, 4). Не случайно на содержащую медицинские тексты (хотя и наряду с другими) Атхарваведу «смотрят со сдержанным презрением – презрением, которое иногда выражается в довольно грубой форме в более поздней юридической литературе» (Chattopadhyaya 1977, 6). Медицина имела длинную научную традицию, не опирающуюся непосредственно на ведические учения. Она, например, сильно повлияла на Готаму Будду. Он

знал не только учения упанишад о перерождении, но и «хорошо разработанную медицинскую теорию, которая уже существовала в 6 веке до н.э. В соответствии с ней сначала спрашивали о болезни, затем о ее причине, затем о возможности уничтожить эту причину и, наконец, о лекарстве. Просветление Готама в значительной степени заключалось в аналитическом освоении существовавшей ранее мысли» (Schumann 2004, 57). И уже на этом рефлексивном основании он строит собственную систему просветления и освобождения, так называемую «бодхи».

Для нас важно то, что по крайней мере пять наиболее старых упанишад почти несомненно возникают в добуддийскую эпоху.

Таем не менее, именно наиболее очевидным выражением индивидуалистического сознания является учение Гаутама Будды. Оно учение появляется в период неорганизованного, но мощного религиозного движения, возникшего как реакция на чересчур усложненный и формализованный культ, созданный и поддерживаемый брахманами. Шуманн называет четыре типа искателей спасения – 1) аупанишады, те, кто нетрадиционно толковали упанишады; 2) материалисты; 3) самоистязатели; 4) бродячие монахи. Таким образом, речь идет о религиозном движении, возникшем в 7 веке до н.э. и получившем свое мощное развитие в веке следующем (Schumann 2004, 57).

Буддийский монах Ашва-гхоша «представляет учение Будды, дхарму, открывшуюся в результате его Пробуждения, как завершение брахманической религии. Для него история брахманической традиции – это подготовка к приходу Будды; Брахманизм предвосхищает Будду, а буддизм является завершенным воплощением брахманизма» (Ásvaghoṣa 2008, xxvi).

Безусловно, важным признаком появления индивидуального сознания становится индивидуальное авторство, которое фиксируется в 7–6 вв. до н.э. «В позднейшей литературе приведены имена родоначальников: для II книги – Гритсамада, III – Вишвамитра, IV – Вамадева, V – Атри, VI – Бхарадваджа, VII книги – Васиштха. Эти легендарные имена не означают авторов соответствующих книг – они упоминаются в гимнах самой «Ригведы» как имена героев преданий далекой старины. Предполагается, что это лишь имена предков тех певцов, которые передавали гимны из поколения в поколение в своем роду. В составленных позднее «указателях» (анукрамани) к «Ригведе» названы имена «авторов» для каждого гимна в I, IX и X книгах (любопытно, что среди них встречаются и женские имена), но в действительности это тоже не авторы в нашем понимании; имена древних поэтов, создавших «Ригведу», нам неизвестны» (Эрман 1980, 47). Таким образом, хотя уже в ведический период к текстам часто прилагаются списки учителей, которые передавали эти тексты, но «..хотя гимны Ригведы приписываются отдельным

поэтам, которые действительно часто говорят от первого лица, а иногда и по имени, личность поэта в таких случаях обычно представляет собой обобщенную фигуру» (Jamison & Witzel 1992, 80). Аналогичную ситуацию мы рассматривали применительно к литературе Месопотамии.

А в период, когда появляются упанишады, мы находим конкретные сведения об их создателях, их учениках и выдающихся главах школ. Это уже относится к Санкхье, самой древней из систем (Frauwallner 1973, 4). Фриц Стааль пишет о «Брихадараньяке упанишаде»: «Мое впечатление от примерно шестидесяти пяти имен в конце четвертой главы, начиная с Паутимасьи и заканчивая Брахманом, таково: почти половина из них – неиндоевропейские. Многие выглядят индоевропейскими, но могут таковыми не являться» (Staal 2009, 152). Это явная манифестация появления самостоятельных авторов с их правом говорить от своего имени.

Таким образом, можно заключить, что в индийской культуре для того, чтобы произошел этот поворот к свободной мысли, оказался необходим период жесткой обрядности и опирающийся на него социальный порядок, который привел, с одной стороны, к консолидации жрецов в отдельную варну, а вместе с этим и закреплению двух других высших варн. Но в процессе исполнения ритуалов, в которые были включены медитации и все более осознаваемая рефлексивно обусловленная устремленность к единству, к Абсолюту в виде Атмана и Брахмана, возникает параллельная обрядовым практикам аскетическая практика йоги. И здесь не играет существенной роли ни статус человека, но в первую очередь его собственные усилия по достижению знания, в чем он может сравниться с богами. Эти особенности немислимы ни в древнеегипетской ни в шумеро-аккадской культурах. Та же ситуация в древнем Израиле, где общественное положение не имело для пророков того значения, которое имело для них отношение с Богом.

Как в Израиле, так и в Индии огромную роль играет устремленность в Единому, хотя в первом это означает последовательное освобождение от других богов, а во втором это сознание всеединства при свободном признании языческого пантеона. Интересно и то, что как в Израиле, так и в Древней Индии мы не находим личных богов, которые есть в Египте и Месопотамии. Но лишь прямые отношения с Богом и с Абсолютом. И стоит подчеркнуть – никак не зависящие от социального положения, т.е. не опосредованные обществом и государством.

Таким образом, Ясперс прав, когда говорит о появлении в Осевое время личного отношения человека к Единому, что открывает перед человеком интуитивно ощущаемую, но неосознаваемую и очень неуютную бесконечность, с которой ему теперь приходится сосуществовать, причем находя для этого

силы лишь в самом себе. «По своей настроенности и по содержанию веры ... пути к спасению сильно отличаются друг от друга, но общее здесь то, что человек выходит за пределы своего индивидуального существования, сознавая свое место в целостности бытия, что он вступает на путь, пройти который он должен в качестве данной индивидуальности».<sup>11</sup>

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Ассман, Ян. (2022) *Политическая теология между Египтом и Израилем*. Санкт-Петербург: «Владимир Даль».
- Бирюлина, Т. (2007) «Значение понятия «правда Божия» в ветхозаветной традиции», *Труды по иудаике, славистике, ориенталистике-2007*, 40–54.
- Вавилонская теодицея, пер. И. С. Ключкова. *Biblical Studies. Русские страницы*. URL <https://www.biblicalstudy.ru/Lib/Epigraph/12.html> Дата обращения: 4.11.2023
- Дандекар, Р.Н. (2002) *От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология*. Москва: Восточная литература.
- Древнеиндийская философия (1972) Начальный период. Второе изд. Москва: Мысль.
- Лейбниц, Г. В. (2020) *Теодицея*. Перевод К. Истомина. Москва: Изд-во Юрайт.
- Нот, М. (2014) *История Древнего Израиля*. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.
- Радхакришнан, С. (2020) *Индийская философия*. Москва: Академический Проект.
- Ригведа. Мандалы IX-X (1999). Пер. Т.Я. Елизаренковой. Москва: Наука.
- Чхандогья Упанишада (1991) Памятники письменности Востока. VI. Пер. А.Я. Сыркина. Москва: Наука.
- Шохин, В.К. (1994) *Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды*. Москва: «Восточная литература».
- Эрман, В.Г. (1980) *Очерк истории ведийской литературы*. Москва: «Наука».
- Ясперс, К. (1991) *Смысл и назначение истории*. Москва: Политиздат.
- Alper, Harvey P. (1989) "Introduction," *Understanding Mantras*. State University of New York Press, 1–14.
- Aśvaghōṣa (2008) *Life of the Buddha*. NY University Press.
- Bryant, E. (2001) *The Quest for the Origins of Vedic Culture*. The Indo-Aryan Migration Debate. Oxford University Press.
- Chattopadhyaya, Debiprasad (1977) *Science and society in Ancient India*. Calcutta: Research India Publications.
- Collins, J. J. (1974) "History and Tradition in the Prophet Amos," *Irish Theological Quarterly* 41.2, 120–133.

---

<sup>11</sup> Ясперс 1991, 34.

- Dijkstra, Meindert (2001) "El, the God of Israel—Israel, the people of Yhwh: on the origins of ancient Israelite yahwism," Bob Becking et al. *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*. London / New York: Sheffield Academic Press, 81–126.
- Emmerson, Grace I. (1984) *Hosea. An Izraelite prophet in Judean perspective*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 28.
- Fairservis, Walter S. (1997) "The Harappan Civilisation and the Rigveda," *Inside the texts, beyond the texts. New approaches to the study of the Vedas*. Edited by M. Witzel. Cambridge, 61–69.
- Falk, Harry (1997) "The Purpose of Rigvedic Ritual," *Inside the texts, beyond the texts. New approaches to the study of the Vedas*. Edited by M. Witzel. Cambridge, 69–88.
- Frauwallner, Erich (1973) *History of Indian Philosophy*. V.1. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Frawley, David (1992) *Wisdom of the Ancient Seers. Mantras of the Rig Veda*. Salt Lake City: Passage Press.
- Gonda, J. (1963) *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague: Mouton & Co.
- Gray, Mark (2006) *Rhetoric and social justice in Isaiah*. New York / London: T & T Clark International.
- Gupta, C. (1983) *The Brahmanas of India*. Delhi.
- Hernández, Dominick S. (2022) *The Prosperity of the Wicked*. Gorgias Press.
- Illman, Karl-Johan (2002) "Theodicy in Job," *Theodicy in the World of the Bible*. Leiden / Boston: Brill, 304–333.
- Jamison, W. & Witzel, M. (1992) *Vedic Hinduism*. Washington State University Press.
- Lindström, F. (2003) "Theodicy in the Psalms," *Theodicy in the world of the Bible*. Leiden / Boston: Brill, 256–303.
- Loprieno, Antonio (2003) "Theodicy in Ancient Egyptian Texts," *Theodicy in the world of the Bible*. Leiden / Boston: Brill, 27–56.
- Olivelle, Patrick (2005) *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Manava-Dharmasastra*. Oxford University Press.
- Omer Sergi (2020) "Saul, David, and the Formation of the Israelite Monarchy: Revisiting the Historical and Literary Context of 1 Samuel 9–2 Samuel 5," *Saul, Benjamin, and the emergence of monarchy in Israel*. Biblical and archaeological perspectives. SBL Press, 57–92.
- Oswald, Wolfgang (2020) "Possible Historical Settings of the Saul-David Narrative," *Saul, Benjamin, and the emergence of monarchy in Israel*. Biblical and archaeological perspectives. SBL Press.
- Padoux, André (1989) "Mantras. What Are They?" *Understanding Mantras*. State University of New York Press, 295–318.
- Pfeiffer, Robert H. (1927) "The Dual Origin of Hebrew Monotheism," *Journal of Biblical Literature* 46, 193–206.
- Rollston, Christopher A. (2010) *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Sérandour, Arnaud (2004) "On the Appearance of a Monotheism in the Religion of Israel (3rd Century BC or Later?)" *Diogenes* 205, 33–45.

- Scharfe, Hartmut (2002) *Education in Ancient India*. Leiden: Brill.
- Schumann, H.W. (2004) *The Historical Buddha. The Times, Life and Teachings of the Founder of Buddhism*. Transl. from German by M.O.C. Waishe. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Staal, Frits (2009) *Discovering the Vedas: Origins, Mantras, Rituals, Insights*. Penguin Global.
- Thompson, Michael E. W. (1992) "Amos – A Prophet of Hope?" *The Expository Times* 104, 71–76.
- van der Toorn, Karel (2007) *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Harvard University Press.
- van der Toorn, Karel (2003) "Theodicy in Akkadian Literature," *Theodicy in the world of the Bible*. Leiden / Boston: Brill, 57–89.
- Vriezen, T.C., Van der Woude, A.S. (2005) *Ancient Israelite and Early Jewish Literature*. Leiden / Boston: Brill.
- Ward, James M. (1969) "The Message of the Prophet Hosea," *Interpretation. A Journal of Bible and Theology* 23, 387–407.

*References in Russian:*

- Assman, Yan. Politicheskaya teologiya mezhdru Egiptom i Izrailem. [Political Theology between Egypt and Israel]. SPb.: «Vladimir Dal'», 2022.
- Biryulina T. Znachenie ponyatiya «pravda Bozhiya» v vethozavetnoj tradicii [The Meaning of the Concept of "God's Truth" in the Old Testament Tradition] // TIRO. Trudy po iudaikie, slavistike, orientalistike. 2007. S. 40-54.
- Vavilonskaya teodiceya, [Babylonian Theodicy] per. Klochkova I. S. // Viblical Studies. Russkie stranicy. URL <https://www.biblicalstudy.ru/Lib/Epigraph/12.html> Data obrashcheniya: 4.11.2023
- Dandekar R.N. Kul'turnyj fon vedijskoj literatury [Cultural background of vedic literature] // Dandekar R.N. Ot ved k induizmu. Evolyucioniruyushchaya mifologiya [From Vedas to Hinduism. Evolving Mythology]. M.: Vostochnaya literatura, 2002. C. 25-44.
- Drevneindijskaya filosofiya. Nachal'nyj period. [Ancient Indian Philosophy. The Initial Period] Vtoroe izd. M.: Mysl', 1972.
- Lejbnic, G. V. Teodiceya. [Theodicy] Per. K. Istomina. Moskva: Izd-vo Yurajt, 2020.
- Not M. Istoriya Drevnego Izrailya. [History of Ancient Israel] SPb.: Dmitrij Bulanin, 2014.
- Radhakrishnan S. Indijskaya filosofiya. [Indian Philosophy] M.: Akademicheskij Proekt, 2020.
- Rigveda. Mandaly IX-X. [Rigveda. Mandalas IX-X.]. Per. T.Ya. Elizarenkovoj. M.: Nauka, 1999.
- Chkhandog'ya Upanishada. Pamyatniki pis'mennosti Vostoka. [Documents of the Oriental Writings] VI. Per. A.Ya. Syrkina. M.: Nauka, 1991.
- Shohin V.K. Brahmanistskaya filosofiya. Nachal'nyj i ranneklassicheskij periody. [Brahmanist Philosophy. Initial and Early Classical Periods]. M.: Izd. firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1994.
- Erman V.G. Ocherk istorii vedijskoj literatury. [Sketch of the History of Vedic Literature] M.: «Nauka», gl. red. vostochnoj literatury, 1980.
- Yaspers K. Smysl i naznachenie istorii [The Meaning and Purpose of History]. M.: Politizdat, 1991.

# ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

## ОРФИКА II:

### ТЕОГОНИЯ ИЕРОНИМА

Е. В. АФОНАСИН

Балтийский федеральный университет им. И. Канта

afonasin@gmail.com

---

EUGENE AFONASIN

Immanuel Kant Baltic Federal University (Russia)

ORPHICA II. THE HIERONYMAN THEOGONY

**ABSTRACT.** The Orphic “theogony of Hieronymus and Hellanicus” is known thanks to Athenagoras (2nd century) and Damascius (6th century) and our informants approach the text of the theogony in very different ways. Athenagoras reads it literally, thus seeking to show all the immorality of Orphicism, whereas Damascus, in typical Neoplatonic fashion, understands it allegorically and uses it to illustrate his own theological position. We do not know who Hieronymus and Hellanicus are, but the theogony told in their name is remarkable, unique in many respects, and appears as a kind of transitional type between the early Orphic theogony and the later Rhapsodic theogony. This is achieved, above all, by expanding the number of entities involved in the story. Whereas the early theogonies usually began with the figures of Night and Oceanus with Tethys, they are now preceded by Chronos. In addition, in Hieronymus and Hellanicus (if Athenagoras uses only one source) and then in the Rhapsodies, Dionysus appears in the theogony, completing the genealogy of the gods: having copulated in the form of a serpent with Demeter, Zeus gives birth to Persephone, who, also in union with Zeus, becomes the mother of Dionysus. In this article we offer the reader an analytical reading of the extant fragments of this version of Orphic theogony, providing them with a detailed commentary.

**KEYWORDS:** Orphic theogony, ancient sources, myth, interpretation, Chronos, Phanes.

\* Работа выполнена при поддержке РНФ (The research is funded by the Russian Scientific Foundation) № 22-18-00025. <https://rscf.ru/project/22-18-00025/>

## ПРЕДИСЛОВИЕ

О «теогонии Иеронима и/или Гелланика» сообщают лишь Афинагор (II в.) и Дамаский (VI в.). Кудовольствию исследователя наши информанты очень поразному подходят к тексту теогонии. Афинагор прочитывает его буквально, стремясь таким образом показать всю аморальность орфики, тогда как Дамаский, в типичной неоплатонической манере, понимает его аллегорически и использует для иллюстрации собственной теологической позиции. Мы не знаем, кто такие Иероним и Гелланик,<sup>1</sup> однако рассказанная от их имени теогония примечательна, во многом уникальна и выглядит как своего рода переходный тип между ранними орфическими теогониями и поздней рапсодической. Достигается это, прежде всего расширением количества вовлеченных в рассказ сущностей. Если ранние теогонии обычно начинались с фигур Ночи и Океана с Тефией,<sup>2</sup> то теперь им предшествует Хронос. И хотя Ночи в рапсодиях по-прежнему отводится определенная роль, но все же первой из воды и ила (у Иеронима и Гелланика) или неупорядоченной массы первоэлементов (в рапсодиях) появляется персонификация Времени. Кроме того, у Иеронима и Гелланика (если Афинагор пользуется лишь одним источником<sup>3</sup>) и затем в рапсодиях в теогонии появляется Дионис, завершающий генеалогию богов: совокупившись в образе змея с Деметрой, Зевс порождает Персефону, которая, также в союзе с Зевсом, становится матерью Диониса.

---

<sup>1</sup> Версии авторства подробно разбирает еще Мартин Уэст (West 1983, 176–178). С тех пор мало что изменилось. В настоящее время большинство исследователей сходится во мнении, что, по самым консервативным оценкам, этот вариант теогонии датируется эллинистическим периодом. Именно поэтому в данном случае так важно понять, не обусловлена ли оригинальность этого текста, например, влиянием стоического пантеизма? (Meisner 2018, 123).

<sup>2</sup> См. свидетельство о «теогонии Евдема» у Дамаския (*О началах* 124) и, разумеется, теогонию Папируса из Дервени (Афонасин 2008).

<sup>3</sup> Истолковав орфические первые принципы в неоплатоническом ключе, Дамаский считает свою задачу выполненной и не продолжает изложение теогонии. О Персефоне и Дионисе мы узнаем лишь от Афинагора, который, однако, никак не комментирует происхождение текста, просто называя его орфическим. Поэтому некоторые исследователи резонно сомневаются в том, что в распоряжении Афинагора был последовательный рассказ о событиях от возникновения Нестареющего Времени до рождения Диониса от Персефоны и Зевса. Не исключено, что христианский апологет использует два разных текста, и это затруднение, учитывая состояние наших источников, не может быть разрешено.

Как и другие апологеты христианства, Афинагор обращается к Орфею как наиболее яркому представителю античной культуры. Наиболее отчетливо эта методология проявляется у его современника Климента Александрийского, который говорит, что все античные поэты, Орфей, Лин, Мусей, Гесиод и Гомер (именно в такой последовательности), не только научились «теологии» у пророков, но и намеренно утаивают высшую мудрость от толпы, «дабы через постижение скрытого смысла ищущий сам мог прийти до уяснения истины» (*Строматы* 5.24.1). Заметим, что Орфей неизменно оказывается древнейшим из поэтов, предшественником Гесиода и Гомера. Например, Афинагор цитирует в подтверждение этого «орфическую» строку о том, что «Океан всем прародитель» (*В защиту христиан* 18.3), а Климент говорит, что Орфей «еще до Гомера» изрек «О сын великого Зевса, отец эгидоносного Зевса» (*Строматы* 5.116.2).<sup>4</sup>

Как и Климент с Афинагором, неоплатоники также считали, что платоническая философия находится в полном согласии с песнями Орфея и учением Пифагора. К ним впоследствии в качестве важного источника добавились и *Халдейские оракулы*. Особенно подробно эту идею развил Прокл, основываясь на сформулированной его учителем Сирианом теории о том, что древние поэтические откровения грекам раскрыл легендарный персонаж по имени Аглаофам, который и посвятил Пифагора во фракийские мистерии, учрежденные Орфеем.<sup>5</sup>

Согласно Дамаскию, друг его учителя Исидора Серапион

---

<sup>4</sup> Подробнее об этой традиции см. Ridings 1995 и Афонасин 2022. Идею о мудрости древних, передаваемой из поколения в поколение, можно возвести по крайней мере к Аристотелю, который, рассуждая о происхождении пословиц и всевозможных мудрых изречений, назвал их «следами (ἐγκαταλείμματα), оставшимися, благодаря своей краткости и разумности, после того, как вся древняя философия погибла во вселенской катастрофе» (фр. 8 Ross). Согласно Клименту, носителем этой «мудрости» стал народ иудей. При этом в качестве источника христианский апологет ссылается на эллинистических иудейских философов Аристубула и Филона. Кроме того, по свидетельству того же Климента, эта мысль встречается и у историка Мегасфена, который в сочинении *Об индусах* пишет следующее: «Все, сказанное древними о природе, было уже ранее высказано неэллиническими философами, отчасти индийскими брахманами, отчасти так называемыми сирийскими евреями» (*Строматы* 1.72.4).

<sup>5</sup> Прокл, *Платоновская теология* 1.5.25–26; подробнее см. Brisson 1995, 43–54; Edmonds 2013, 39–42.

«...не держал у себя никаких книг и не читал ничего, кроме Орфея, задавая, когда это было необходимо, вопросы Исидору, обладавшему совершенными, так сказать, познаниями в теоретических вопросах. Ведь лишь его он считал близким себе человеком и принимал у себя дома. В нем, как ему казалось, он видел воплощение мифического [золотого] века Кроноса. На протяжении всей жизни ничему иному он не посвящал свои дела и слова, кроме как [изучению] внутреннего и неделимого».<sup>6</sup>

Не достались ли орфические книги Дамаскию в наследство от его учителя?

К Иерониму и Гелланику<sup>7</sup> Дамаский переходит сразу после рассказа о Кроносе и Фанесе в рапсодической теогонии, причем интересуется его, как и в данной цитате, внутреннее и неделимое, нечто, с его точки зрения совершенно невыразимое (ἀπόρητον), хотя и проявляющееся в этом мире при посредстве знаменитых неоплатонических триад, и божества орфической теогонии, по мысли неоплатоника, точно соответствуют различным началам (ἀρχαί) этого прихотливого умопостигаемого универсума.

Три высших уровня метафизической системы Дамаския состоят из трех триад умопостигаемых божеств, причем, в контексте комментируемой орфической теогонии, вода и ил в качестве двух начал первой триады должны быть дополнены «невыразимым» первым началом – единым, порождающим многое. Именно его, по мысли неоплатоника, Орфей оставляет неназванным по причине непостижимости и невыразимости. Первая триада формируется тогда, когда из воды и ила появляется нестареющее Время (Хронос), «третье первое начало (ἀρχή)», которое, в свою очередь, порождает вторую триаду – Эфир, Хаос и Эрб. Следом он порождает мировое яйцо из которого выходит Фанес, двуполое существо, что позволяет неоплатонику завершить третью

---

<sup>6</sup> «Публичная известность его не привлекала, так что в городе никто не знал даже его имени. Никто и не вспомнил бы о нем впоследствии, если бы некий бог не пожелал явить человечеству образец жизни, достойной века Кроноса, дабы рассказ о нем не превратился окончательно в миф, никак не подкрепленный историческими свидетельствами. Ведь *так называемый* Хирон, как полагают, стоял на меже, разделяющей века правления Кроноса и Зевса, в силу двойственности своей природы. Таков был Серапион, которого знал философ, так мы о нем и напишем. Не имея родственников, своим наследником он назначил Исидора, полагая, что никто более не достоин получить его имущество, те самые две или три книги» (Дамаский, *Философская история*, фр. 11 Athanassiadi).

<sup>7</sup> «...если это не одно и то же лицо...» – *О началах* 123 bis.

триаду.<sup>8</sup> Говоря о мировом яйце Дамаский полностью игнорирует картину, изображаемую Афинагором, по сообщению которого мировое яйцо, расколовшись, образует небо и землю. Скорее всего, неоплатоник посчитал эту часть космогонии лишней.

Примечательно, что неоплатоническое толкование рапсодической теогонии первым началом делает Хроноса, а мировое яйцо, Эфир и Хаос первой триадой. Дамаский специально поясняет свою позицию, замечая тут же, что в рапсодиях первые два начала, а также предшествующее им невыразимое единое не упоминаются потому, что доступным человеческому разумению и соразмерным ему (ῥητόν . . . καὶ σύμμετρον) считается лишь третье начало в этом ряду, то есть Время – начало, «весьма почитаемое в рапсодиях». Действительно, все вневременное заведомо находится за пределами человеческого разума.

В целом, следует заметить, что теогония Иеронима и Гелланика лучше «раскладывается» на неоплатонические триады, нежели рапсодическая. Ведь, согласно Проклу и Дамаскию (*О началах* 123), умопостигаемым триадам «бытия», «жизни» и «ума» в рапсодиях соответствуют: (1) яйцо, Эфир и Хаос (которые происходят от Хроноса), (2) яйцо оплодотворенное (τὸ κοούμενον), яйцо, породившее бога (τὸ χύον τὸν θεόν), и «сияющее одеяние» (ἀργῆτα χιτῶνα, фр. 121 Vernabé [56+60 Kern]) (возможно, земля, небо и облака), и (3) Фанес, Эрикпей и Метис (три имени одного муже-женского божества, в ипостасях, соответственно, отца, потенции и ума: фр. 139 Vernabé [60+65 Kern]), что делает вторую триаду проблематичной, так как мировое яйцо присутствует сразу на двух уровнях универсума. Напротив, у Иеронима и Гелланика из наполняющего «умопостигаемым бытием» воду и ил нестареющего Времени возникает триада «умопостигаемой жизни» в виде «влажного» Эфира, «беспредельного» Хаоса и «мрачного» (или «облачного») Эреба (то есть, собственно, все тех же земли, неба и облаков), которая, наконец, завершается, яйцом и двуполым богом Фанесом, умным началом, при посредстве которого жизнь далее распространяется на низшие уровни метафизической системы (Brisson 1995, 172–174).

Прежде чем перейти к тексту, заметим, что слова Дамаския о том, что в теогонии Зевс называется «строителем всего мира, благодаря чему он также

---

<sup>8</sup> Первая неоплатоническая триада, вода, ил и Хронос, называется «отеческой» (πατρική), вторая, состоящая из Эфира, Хаоса и Эреба, – «силовой» (δυναμική). Дамаский, *О первых началах* 123 bis (3.160–162 Westerink). Подробнее см. Brisson 1995, 70–71, 168–171, 195–201.

именуется Всем (Паном)» (фр. 86, ниже), могут, как считают некоторые исследователи, в том числе издатель фрагментов А. Бернабэ, указывать на известный еще из теогонии Папируса из Дервени эпизод о том, что Зевс проглотил и затем воссоздал весь мир. Именно таков, видимо, смысл слов Афинагора, по сообщению которого Фанес «был проглочен Зевсом, чтобы Зевс стал неотделим от него» (фр. 85). Если это так, то перед нами первая версия полной орфической теогонии, аналогичная рапсодической и включающая полную последовательность богов: Хронос – Фанес – Уран – Кронос – Зевс – Дионис.

#### РЕКОНСТРУКЦИЯ ТЕОГОНИИ ИЕРОНИМА И ГЕЛЛАНИКА (Перевод и комментарий)

75 [Bernabé] (54 + 57 [Kem])

(I) Дамаский, *О началах* 123 bis (III 160,17 Westerink) Согласно Иерониму и Гелланику он [Орфей] говорит, что вода (ὕδωρ) была в начале и ил (ἰλύς), из которых сформировалась земля...<sup>9</sup> Единое начало, предшествующее этим двум, он не упоминает...<sup>10</sup> [... фр. 76 I]

(II) Афинагор, *В защиту христиан* 18, 3 (128 Pouderon) Согласно Орфею, началом всех вещей была вода, а из воды сформировался ил [... фр. 76 II].<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> В рукописи стоит ὕλη, «материя». Не исключено, что Дамаский именно так понимает эту космогонию, однако большинство исследователей считают разумным исправить «материю» (ὕλη) на «ил» (ἰλύς), тем самым приводя этот текст в соответствие с сообщением Афинагора, а также Зенона Китийского (SVF 1.104), который пишет, что Хаос Гесиода (*Теогония* 116 сл.) – это вода потому, что, ступившись, она образует ил, из которого затем, в результате дальнейшего уплотнения, формируется земля.

<sup>10</sup> Далее Дамаский продолжает: «...по причине его неизреченности (ἄρρητον); ведь не говорить о нем – значит показать его невыразимую природу». Подробнее об этом см. Предисловие.

<sup>11</sup> Древние теогонии обычно начинаются с имен первых богов (как, например, теогонии Гомера, Гесиода, Ферекида или вавилонский эпос о творении «Энума Элиш», см. Schibli 1990, 15; Dalley 1989, 228 sq.). Однако истории возникновения первых существ из неживой материи также встречаются. Например, эллинистический историк Берос, автор «Вавилонской истории», пишет, что первыми началами были тьма и вода (фр. 1, Синкелл, *Извлечения из Хронографии* 52). По мнению исследователей, «тьма» представляет собой в данном случае позднейшее христианское добавление (см. Verbrugge, Wickersham 1996, 45). (К слову сказать, Дамаский также цитирует Бероса, хотя и по другому поводу.) Матерью неба и земли была шумерская

76 (54 + 57 К.)

(I) Дамаский, *О началах* 123 bis (III 161, 3 Westerink) [фр. 75 I ...] Что же касается третьего начала, следующего за этими двумя, то оно произошло из них, – я имею в виду воду и землю, – и оказалось змеем (δράκων), причем между произрастающими на нем головами быка и льва располагался лик бога; на плечах у него [змея] росли крылья, а звали его нестареющим Временем (Хроносом, Χρόνον ἀγήραον) и Гераклом [... фр. 77].<sup>12</sup>

(II) Афинагор, *В защиту христиан* 18, 4 (128 Pouderon) [фр. 75 II...] ... из них же [воды и ила] вышло чудовище (ζώιον), змей с растущей на нем головой льва (и другой – быка), между которыми располагался лик бога, именуемого Гераклом и Временем (Хроносом) [... фр. 79 II].<sup>13</sup>

богиня Намму, которая также представляла собой массу воды; в вышеупомянутом «Энума Элиш» первоначальный водный хаос состоял из Апсу (пресных вод), Тиамат (соленых вод) и Мунну (облака и тумана), а из него возникли два бога Лахму и Лахаму, то есть ил, образующийся в реках (Франкфорт и др. 1984, 160); а финикийское божество Мот, по сообщению Филона из Библа (*FGrH* 790 F2, Евсевий, *Приготовление к евангелию* 1.10.1), представляет собой сгущение водной субстанции, из которой затем возникли неразумные и разумные существа, а также солнце, луна и планеты, причем творение имело форму яйца; несколько ниже в нашем тексте Дамаский (*О первых началах* 124) приводит еще одну (из других источников неизвестную) версию финикийской космогонии, согласно которой «умопостигаемый бог» Улом (Οὐλωμός) возник из эфира и воздуха и затем посредством партеногенеза породил мировое яйцо. Для первобытного «холма творения» в египетском языке есть специальный иероглиф; именно на этом холме посреди первобытных вод Нун (м.р.) возник Рэ-Атум (Франкфорт и др. 1984, 30, 62), причем в одной из версий его породили четыре лягушки и четыре змеи (Нун и Наунет – первобытный Океан и первобытная материя, Хух и Хахухет – беспредельное и безграничное, Кук и Каукет – Тьма и Мрак, и Амун и Аманет – Тайное и Сокрытое); на нечто подобное указывает также «безвидная и пустая земля» книги *Бытия*, да и сам Дамаский, ниже в своем труде, со ссылкой на александрийского платоника Гераиска (подробнее о котором см. Дамаский, *Философская история*, фр. 72 Athanassiadi и др.), пишет, что даже в его время египтяне полагали, что мир возник из воды и песка при посредстве невыразимого начала (*О первых началах* 124, III 167). Мартин Уэст (West 1989, 187–190) приводит еще целый ряд релевантных параллелей.

<sup>12</sup> Образ напоминает видение херувимов Иезекииля (*Иезек.* 1.6–10). «Нестареющим» Время называют многие, от Анаксимандра (A 11 DK) до автора Атхарваведы (19.53.1). Ср. на мой взгляд удачную художественную интерпретацию этого образа выше в этом выпуске журнала (Junyan Song 2023).

<sup>13</sup> Вслед за М. Уэстом отметим параллель с египетской мифологией. Именно, древние египтяне считали, что первичная субстанция была темной водной природы. Она называлась Нун и продолжала окружать мир даже после творения, представляя

(III) Афинагор, *В защиту христиан* 20, 1 (134 Pouderon) ... боги возникли из воды... и они [язычники] так описали их тела: Геракл<sup>14</sup> – это бог, имеющий вид извивающегося змея, других они назвали Сторукими (ср. фр. 82,1).<sup>15</sup>

77 (54 К.)

Дамаский, *О началах* 123 bis (III 161, 8 Westerink) [фр. 76 I...] ...с ним была соединена Ананке (Необходимость), общей с ним природы, или Адрастея,

---

собой истоки Нила. В ней как в матке или яйце находился «самородный» бог, Атум, который вышел наружу сразу, как только обрел способность ощущать. Творение представляло собой процесс дифференциации единого в многое, и этот процесс включал в себя, по мысли египтян, множество богов. В данном контексте примечательно, что Атум «явил» себя в качестве солярного божества Рэ, бога вечности («Египетская книга мертвых», 17), а также то, что первичные божества, как мужские, так и женские, имели форму рептилий (Pinch 2002, 56 sq.; Lucarelli, Stadler 2023, 421 sq.; Франкфорт 1984, 64). В целом, хотелось бы верить в то, что теология Иеронима и Гелланика представляет собой вариант древней истории сотворения мира божеством, воплощающим время и возникшем из первоначальных вод, будь то Океан или Нун, и ее совершенно необязательно считать позднейшей стоической адаптацией орфики или даже неоплатонической интерпретацией митраизма, как полагают некоторые исследователи. Стоические элементы в ней, безусловно, присутствуют, однако они носят, как мы увидим, вспомогательный характер и не мешают оценивать ее в качестве продукта досократической религиозно-философской мысли.

<sup>14</sup> Идентификацию Хроноса с Гераклом лучше всего, как мне кажется, объясняет гипотеза М. Уэста (West 1983, 192), согласно которой перед нами случай стоического аллегорического толкования древней космогонии. Действительно, по словам Сенеки сила Геркулеса «непреодолима» и «иссякнет» лишь тогда, когда он свершит все свои дела, обратив мир в огонь (*О благодеяниях* 4.8.1). Речь идет о стоическом «воспламенении» мира в конце времен, по завершении Великого года, и ответствен за это событие Геракл как бог Времени. Аллегория, согласно Уэсту, восходит еще к Клеанфу. Аналогичная идея, к слову сказать, содержится и в египетской мифологии, в частности, в «Египетской книге мертвых», где говорится, что через миллионы лет Атум разрушит мир и возвратит его в состояние первобытной влаги (подробнее см. Pinch 2002, 58 sq.). Хроноса с Гераклом отождествляет также и Порфирий (*Об изваяниях* 8.23). Люк Бриссон (Brisson 1995, 2912–2914) обращает внимание на то, что иллюстрацией к этой идее может служить известный митраистский рельеф II в. н. э. из музея Модены (Италия), на котором Зурван Акарана изображен в виде человеческой фигуры, окруженной знаками зодиака. Сходство, однако, не полное, так как он выходит из яйца, а значит больше похож на Фанеса.

<sup>15</sup> Ср. *Схолии к Григорию Назианзину* (Schol. Gregor. Naz. 15 Or. 31 c. 16, ed. Norden, *Hermes* 27, 1892, 614s.). Это сообщение явным образом зависит от Афинагора.

бестелесная, и длани ее простирались через весь космос и касались его пределов.<sup>16</sup>

78 (54 К.)

Дамаский, *О началах* 123 bis (III 161,19 Westerink) ...Согласно же этой теологии<sup>17</sup> Время (Хронос) в виде змея порождает тройное потомство: Эфир, именуемый влажным (υοτερόν), беспредельный (ἄπειρον) Хаос и, третий после них, мрачный (ὀμίχλωδες) Эреб.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Если Время определяет мировой порядок, то вполне логично предположить, что Необходимость обеспечивает неуклонное осуществление этого порядка. Женская половина для бога-творца предполагается и в древних космогониях. Например, в египетской мифологии женским порождающим аспектом Нун было «великое истечение», Мехед-Верд (Pinch 2002, 59). Ананке, которая удерживает весь космос в его границах, описывается еще Парменидом (фр. 8.29–31 DK). За крайние пределы космоса помещают Ананке и пифагорейцы (*Теологумены арифметики* 61). Антропоморфное описание Ананке делает гипотезу Уэста о том, что она также змееподобна и переплетается с Хроносом наподобие Ехидны и Тифона, не очень привлекательной, хотя и возможной, особенно учитывая последующую историю о Зевсе, Деметре и Персефоне (см. West 1983, 194).

<sup>17</sup> Непосредственно перед этим Дамаский сравнивает эту теогонию с рапсодической и пишет: «Нестареющее Время (Хронос) [в «Рапсодиях»] – это отец Эфира и Хаоса». Подробнее об этом см. Предисловие. Заметим, что по свидетельству того же Дамаския (*О первых началах* 124) Акусилаи в качестве первоначала постулировал Хроноса, а его потомками сделал Ночь и Эреба.

<sup>18</sup> Несмотря на наличие Ананке, «Нестареющее Время» (Хронос) остается единственным творцом мира, подобно другим «богам времени» традиционных мифологий, таких как иранский Зурван, индийский Кала или египетский Рэ-Атум. У Ферекида Хронос также творит мир единолично. См. Schibli 1990, 32 sq., который сравнивает в этом контексте Сиросского философа с Анаксимандром. Примечательно также, что в нашей космогонии Хронос породил три сравнительно бесформенных начала, характеризующихся как влажное, мрачное и беспредельное, подобно тому как в аналогичной ситуации у Ферекида потомками Хроноса стали первые элементы – вода, огонь и ветер. По свидетельству того же Дамаския (*О первых началах* 124) в древнем Сидоне пользовалась известностью теогония, согласно которой первоэлементы (воздух и ветер) породили Мука и Мгла, сосуществовавшие со временем. Аналогию с египетской мифологией здесь также можно продолжить, так как, согласно «Текстам пирамид» (1248), Рэ-Атум также создал Шу (ветер) и Тефнут (влагу) из своего семени (ср. также «Тексты пирамид» (1652–1653) где эти боги были извергнуты изо рта бога-творца, Франкфорт и др. 1984, 64). Другие аналогии, в особенности иранские и финикийские, приводит West 1989, 199 sq.

79 (54 + 57 К.)

Дамаский, *О началах* 123 bis (III 162,1 Westerink). Среди них Время (Хронос) произвело яйцо (ᾠόν), ведь эта традиция делает яйцо потомком Времени (Хроноса).<sup>19</sup>

(II) Афинагор, *В защиту христиан* 18, 5 (130 Pouderon) [фр. 76 II...] Геракл этот породил яйцо огромных размеров [...фр. 80 II]<sup>20</sup>

80 (54 + 57 К.)

(I) Дамаский, *О началах* 123 bis (III 162, 5 Westerink). Двоица в нем [яйце] отражает двойственность его природы, мужскую и женскую, тогда как разнообразные семена в его сердцевине ответственны за многообразие, третьим же за ними следует двухтельный (δισώματων) бог, с золотыми крыльями за спиной, бычьими головами, выросшими по бокам, с головой чудовищного змея, воплощения всех животных форм... [как и «Рапсодии»] эта теология также называет Перворожденного (Πρωτόγονον) [...фр. 86].

(II) Афинагор, *В защиту христиан* 18, 5 (130 Pouderon) [фр. 79 II...] ...которое, полностью заполнившись, силою своего творца разделилось надвое. Верхняя часть его заключила в себя Небо (Урана, Οὐρανός), нижняя вместила в себя Землю (Гею, Γῆ), третьим вышел (προῆλθε) двухтельный бог [...фр. 82 I].

(III) Афинагор, *В защиту христиан* 20, 4 (138 Pouderon) [фр. 81...] ...и бог Фанес (Φάνης), Перворожденный, так как первым вышел из яйца, телом и обликом напоминал змея [...фр. 85].<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> В течение следующей стадии космогонического процесса бесформенные элементы превращаются в некое шарообразное скопление, напоминающее по форме яйцо. Должно быть поэтому Дамаский говорит, что Хронос произвел его, а не породил как первоначальную триаду. Аналогичный процесс описывается в целом ряде древних космогоний. Например, в *Авесте* Ахура Мазда пребывает в бесконечном свете, который на второй стадии творения оформляется в светящееся яйцо, причем внутреннее состояние этого яйца описывается как влажное и подобное семени (West 1983, 201). Из него затем он создает мир. В египетской мифологии Солнце появляется из мирового яйца, которое снесла гигантская птица или, реже, крокодил или змея (Pinch 2002, 60).

<sup>20</sup> Ср. также зависящее от Афинагора место из *Схолии к Григорию Назианзину* (Schol. Gregor. Naz. 15 Or. 31 с. 16, ed. Norden, *Hermes* 27, 1892, 614s.).

<sup>21</sup> Дополнительно см. место из *Схолии к Григорию Назианзину* (Schol. Gregor. Naz. 15 Or. 31 с. 16, ed. Norden, *Hermes* 27, 1892, 614s.), а также свид. Апиона у Климента Римского, *Гомилии* 6,5 «...муже-женское существо, которое Орфей называет Фанесом...» и Руфина в *Clem. recogn.* 10. 17 и 30. Пояснения к этому фрагменту см. в Предисловии.

81 (58 К.)

И другое ужасное существо породил Фанес, –  
 Вышедшую из священного чрева, жуткую видом Ехидну,  
 Чьи волосы, ниспадающие с головы, и чье лицо были прекрасны  
 На вид, тогда как остальные части тела были членами жуткого змея  
 От самой шеи.<sup>22</sup>

82 (57 + 58 К.)

(I) Афинагор, *В защиту христиан* 18, 6 (130 Pouderon) [фр. 80 II...] Небо (Уран) совокупилось с Землей (Геей) и произвело дочерей – Клото, Лахесис и Атропос (Κλωθὴ Λάχεσις Ἀτροπον), и сыновей – Сторуких (Ἐχάτογχεiras) Котга, Гига и Бриарея (Κόττων Γύγην Βριάρεων), а также киклопов Бронга, Стеропа и Арга (Βρόντην Στερόπην Ἀργήν). Сковав, он [Уран] низверг их в Тартар, узнав, что его собственные отпрыски лишат его власти [...фр. 83].

(II) Афинагор, *В защиту христиан* 20, 2 (134 Pouderon) ...других они назвали Сторуками (cf. фр. 76 III) [...фр. 88].

83 (57 К.)

Госпожа Земля (Гея) породила Небесных юношей («Уранидов»),  
 Которых также именуют Титанами,  
 Так как они отомстили огромному звездному Небу (Урану).<sup>23</sup>

84 (58 К.)

Афинагор, *В защиту христиан* 20, 3 (136 Pouderon) [фр. 88 ...] Дела же их, как им кажется, они описали в точности – и как Кронос отсек половой член своего отца и сбросил его с колесницы,<sup>24</sup> и как стал детоубийцей, поглощая

---

<sup>22</sup> Источник: Афинагор, *В защиту христиан* 20, 4 (136 Pouderon). Ясно, что потомки Перворожденного перестали быть двуполыми, хотя продолжали походить на него внешне. О других его порождениях мы не знаем, но среди них мог, например, быть Тифон, в традиционной мифологии супруг Ехидны. В рапсодической теогонии подробно описывается сотворение и упорядочивание мира Фанесом при помощи Ночи. Мы не знаем, является ли это позднейшим развитием сюжета или уже присутствовало в нашей теогонии.

<sup>23</sup> Источник: Афинагор, *В защиту христиан* 18, 6 (130 Pouderon). Как отмечалось в Предисловии, мы не знаем, цитирует ли Афинагор все тот же источник или же пересказывает стандартную Гесиодову теогонию с небольшими вариациями.

<sup>24</sup> Как резонно замечает Мартин Уэст (West 1983, 216), должно быть ошибка Афинагора или переписчика, так как Уран (Небо) не может сам находиться на той небесной колеснице, которую он воплощает. Должно быть, имеется в виду не колесница (ἄρμα), а трон (θρόνος, что одновременно может означать и колесницу), с которого Кронос низверг своего отца согласно традиционному рассказу. Вполне вероятно,

своих детей мужского пола, и как Зевс, сковав своего отца, низверг его в Тартар, подобно тому, как Уран своих сыновей, и как боролся за власть с Титанами. [... фр. 87 I].

85 (58 К.)

Афинагор, *В защиту христиан* 20, 4 (138 Pouderon) [фр. 80 III ...] ...и [Фанес] был проглочен Зевсом, чтобы Зевс стал неотделим от него...<sup>25</sup>

86 (54 К.)

Дамаский, *О началах* 123 bis (III 162, 15 Westerink) [фр. 80 I ...] ...и она [теогония] называет его [Фанеса] Зевсом и устройтелем (διατάχτορα) всего мира, благодаря чему он также именуется Всем (Паном).<sup>26</sup>

87 (58 + 59 К.)

(I) Афинагор, *В защиту христиан* 20, 3 (136 Pouderon) [фр. 84 ...] ...и как [Зевс] преследовал свою мать Рею, не позволяющую вступить с ней в сексуальную связь, и когда она превратилась в змею, то и сам тут же стал змеем и, связав ее так называемым «гераклейским узлом», совокупился с ней. Символом такого вида совокупления является жезл Гермеса. [... фр. 89 I].

(II) Афинагор, *В защиту христиан* 32, 1 (192 Pouderon) ... Зевс, который имел детей как от своей матери Реи, так и от своей дочери Кору, а сестру свою сделал женой... [cf. фр. 89 II]<sup>27</sup>

---

что история о рождении Афродиты и других божеств из члена Урана также была частью этой теогонии. Мифологические параллели широко известны. Например, весьма архаичный хурритский миф об Ану. В нем рассказывается, что Ану (бог неба) низверг изначально сущего бога Алалу (бога злаков) и начал править всем миром. Ану, в свою очередь, сверг бог Кумарве, который, в ходе сражения откусил у Ану детородный член. Ану улетел птицей на небо, оставив Кумарве беременным рекой Тигром, богом Тасмисом и богом-громовержцем Тешшубом, причем рождение последнего далось Ану с большим трудом: выплюнуть его Ану не удалось, и он вышел через его череп (Дьяконов 1990, 139).

<sup>25</sup> Проглотив по совету Ночи Первородного Зевс становится «всем» – началом, концом и серединой, муже-женской природой, огнем и воздухом – и воссоздает мир из себя самого, осуществляя новое творение. Этот мотив впервые встречается в Папирусе из Девени (Кол. XVII, подробнее см. Афонасин 2023, 100–103). Очевидно, он был и в данной версии космогонии, и его совершенно необязательно объяснять стоическим влиянием, хотя, конечно, параллели с *Гимном Зевсу* Клеанфа (SVF 1.537) и стоическими аллегориями очевидны.

<sup>26</sup> В этом замечании Дамаския Бернабе резонно усматривает параллель с сообщением Афинагора (фр. 85), поэтому выделяет его как отдельный фрагмент.

<sup>27</sup> В шумерском повествовании «Энки и Нинхурсанг» бог Энки последовательно оплодотворяет несколько поколений женских богинь, а также землю, что привело к

88 (58 К.)

Афинагор, *В защиту христиан* 20, 1 (134 Pouderon) [фр. 82 II ...] ... и дочь Зевса, рожденная от его матери Реи или Деметры, имеет два нормальных глаза, и еще два на лбу, и другое лицо на затылке, и, кроме того, рога, из-за чего Рея, испугавшись уродства собственного ребенка, бежала прочь, не накормив его грудью (θηλήν). Поэтому мистически она зовется Атела (Ἀθηλά), а общедоступно – Персефона и Кора [... фр. 84].

89 (58 + 59 К.)

(I) Афинагор, *В защиту христиан* 20, 3 (136 Pouderon) [фр. 87 I ...] ... и как совокупился он со своей дочерью Персефой (Ферсефой, Φερσεφόνη), силой овладев ею в образе змея, что привело к рождению Диониса...

(II) Афинагор, *В защиту христиан* 32, 1 (194 Pouderon) [ср. фр. 87 II] ... Зевс, который имел детей... от своей дочери Кору...

(III) Татиан, *Слово к эллинам* 8, 6 (21 Marc.) От Зевса ... забеременела его собственная дочь [... фр. 74]

(IV) Татиан, *Слово к эллинам* 10, 1 (24 Marc.) Боги у вас также меняют форму, как Зевс, который стал змеем ради Персефоны.

---

появлению растительности и различных божеств. Затем он поглощает то, что породил, вызвав тем самым проклятие богини Нинхурсанг, и затем в муках воспроизводит мир заново (Дьяконов 1990, 119). В зороастрийской традиции дочь Ахура Мазды Спандармат (Земля) называется «небесной царицей и матерью творения». Когда же их сын Гайомарт был погублен Ангра Майнью, то часть его семени попала в землю (то есть в его мать Спандармат) и из него появились люди и первоэлементы. Эта история напоминает и египетский миф об Изиде, зачавшей от мертвого Озириса. В мандейской традиции (*Правая Гинза* 94) Ур вступил в союз со своей матерью Рухой и она родила семь планет. Затем она снова соблазнила его, теперь уже как сестра, и породила двенадцать знаков зодиака. Наконец, совокупившись с ним в качестве дочери она произвела на свет пять чудовищ (West 1983, 208). Особое внимание вопросу о связи Зевса, последовательно, со своими матерью, сестрой и дочерью уделяет комментатор орфической теогонии в Папирусе из Дервени (кол. XXVI). Очевидно, Афинагора прежде всего интересует не только сам факт кровосмесительного брака Зевса (для первородных существ это характерно), сколько то, что это произошло насильственно и, кроме того, боги совокупались в форме рептилий. К слову сказать, это также типичный мифологический мотив: угаритский бог Баал стал отцом божественного теленка, совокупившись со своей сестрой богиней-девой Анат в образе быка (Дьяконов 1990, 156); а когда брат Зевса Посейдон преследовал их общую сестру Деметру, она превратилась в кобылицу, а он в жеребца (Павсаний, *Описание Эллады* 8.15.3–10).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ / REFERENCES

- Ahbel-Rappe, S., tr. (2010) *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Athanassiadi, P. ed. (1999) *Damascius. The Philosophical History*. Athens.
- Baltzly, D and Harold, T., eds. (2017–2022) *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bernabé, A., ed. (2004–2007) *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta*. Pars. II. Fasc. 1 (2004), 2 (2005), 3 (2007). Stuttgart / Leipzig.
- Brisson, L. (1995) *Orphée et l'orphisme dans l'antiquité gréco-romaine*. Aldershot, Hampshire: Variorum.
- Dalley, S. (1989) *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*. Oxford.
- Edmonds, R. (2013) *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*. Cambridge.
- Festugière, A. J., ed. (1970) *Proclus: Commentaire sur la République, in 3 vols*. Paris: Vrin.
- Golitsis, P. (2023) *Damascius' philosophy of time*. Berlin / Boston: De Gruyter.
- Guthrie, W. K. C. (1952) *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*, 2nd ed. London: Methuen.
- Junyan Song (2024) "Is lion-headed man Orphic Chronos?" *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 18.1, 56–63.
- Kern, O., ed. (1922) *Orphicorum fragmenta*. Berlin, 1922 (1963, Dublin–Zürich, 1972).
- Lucarelli, R., Stadler, M. A. (2023) *The Oxford Handbook of the Egyptian Book of the Dead*. Oxford.
- Marcovich, M., ed. (1990) *Athenagoras. Legatio Pro Christians*. Berlin: De Gruyter.
- Meisner, D. (2018) *Orphic Tradition and the Birth of Gods*. Oxford.
- Pinch, G. (2002) *Handbook of Egyptian Mythology*. Oxford.
- Radcliffe, G. (2018) "Deviant Origins: Hesiod's *Theogony* and the Orphica," in Alexander, C. L. and Stephen, S., eds. *The Oxford Handbook of Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 225–242.
- Ridings, D. (1995) *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*. Goteborg.
- Schibli, H. (1990) *Pherekydes of Syros*. Oxford.
- Verbrugghe, G., Wickersham, J. (1996) *Berosos and Manetho, Introduced and Translated*. Ann Arbor.
- West, M. (1983) *The Orphic Poems*. Oxford.
- Westerink, L. G. and Combès, J., eds. (1986–1991) *Damascius. Traité Des Premiers Principes*, in 3 vols. Paris: Les Belles Lettres.
- Афонасин, Е. В. (2008) «Папирус из Дервени», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 2.2, 309–336.
- Афонасин, Е. В. (2022) «Moses Attikidzon: философия и религиозная политика в античной Александрии», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.1, 276–294.
- Афонасин, Е. В. (2023) «Орфика I: от Папируса из Дервени до орфических золотых табличек», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17.1, 87–119.

Дамаский Диадокх (2000) *О первых началах*. Комментарий к «Пармениду». Пер. Л. Ю. Лукомского, ст. и комм. Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского. Санкт-Петербург: Издательство РХГИ.

Дьяконов, И. М. (1990) *Архаические мифы Востока и Запада*. Москва.

Франкфорт, Г., Франкфорт, Г. А., Уилсон, Дж., Якобсен, Т. (1984) *В преддверии философии. Духовные искания древнего человека*. Москва. [Frankfort H. and H.A., J. Wilson, Jacobsen, Th. (1967) *Before philosophy. The intellectual adventure of ancient man*. Baltimore–Maryland.]

*References in Russian:*

Afonasin, E. V. (2008) «Papyrus iz Derveni [The Derveny Papyrus]», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2.2, 309–336.

Afonasin, E. V. (2022) «Moses Attikidzon: filosofiya i religioznaya politika v antichnoj Aleksandrii [Moses Attikidzon: philosophy and religious politics in Ancient Alexandria]», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.1, 276–294.

Afonasin, E. V. (2023) «Orfika I: ot Papirusa iz Derveni do orficheskikh zolotykh tablichek [Orphica I: from the Derveny Papyrus to the Orphic Golden Tablets]», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 87–119.

Damaskij Diadokh. O pervykh nachalah [Damascius. On the first principles]. Kommentarij k «Parmenidu». Per. L. YU. Lukomskogo, st. i komm. R. V. Svetlova i L. YU. Lukomskogo. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RHGI. 2000.

D'yakonov, I. M. (1990) *Arhaicheskie mify Vostoka i Zapada [Archaic Myths of East and West]*. Moskva.

Frankfort, G., Frankfort, G. A., Uilson, Dzh., Yakobsen, T. (1984) *V preddverii filosofii. Duhovnye iskaniya drevnego cheloveka*. Moskva. [Frankfort H. and H.A., J. Wilson, Jacobsen, Th. (1967) *Before philosophy. The intellectual adventure of ancient man*. Baltimore–Maryland.]

«КАКИЕ МНЕНИЯ О ДЕМОНАХ У ЭЛИНОВ» МИХАИЛА ПСЕЛЛА  
(ТЕКСТ, ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ)

А. В. ГАРАДЖА

Российский государственный гуманитарный университет  
agaradja@yandex.ru

---

ALEXEI GARADJA

Russian State University for the Humanities (Moscow)

Michael Psellus' *WHAT ARE THE HELLENES' OPINIONS OF DEMONS*  
(Text, Translation, and Notes)

**ABSTRACT:** The publication presents a commented Russian translation of a short compilation entitled *Τίνα περί δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνας* ("What are the Hellenes' Opinions of Demons", Latin *Graecorum opiniones de daemonibus*) attributed to Michael Psellus (1018 – ca. 1078). The text is a compact overview of religious and adjacent practices of the "Hellenes", meaning the pagan Greeks, from the Neoplatonic perspective, which goes back, eventually, to the *Chaldaic Oracles*, the "Bible of Neoplatonists" as Franz Cumont has named that fragmentarily extant collection of the 2nd century AD. Indubitably Michael Psellus has been strongly influenced by the *Oracles*, as well as by the lost commentary on this work by Proclus. Nevertheless, the attribution to Michael Psellus of the *Opinions*, as well as of the dialogue *Timotheus, or On demons* (Τιμόθεος ἢ περί δαιμόνων), another, somewhat more extensive essay on the same topics (demonology, sacrifices, mysteries, sorcery, magic, divination), seems to be definitively unconvincing, judging by purely formal (lingual) criteria. It would be much more plausible to attribute these writings to some students or followers of this prominent representative of Byzantine proto-Humanism, conveniently designating these anonymous authors as "Pseudo-Psellus". The text of the *Opinions* allows to promptly identify many cross-references not only to Proclus, but also to other Neoplatonists (Porphyry, Iamblichus, Synesius), and the section on the mysteries almost literally borrows (though not without blatant distortions) from Clement of Alexandria's *Protrepticus*. The Russian translation is based on Paul Gautier's edition (1988), which is itself based on the oldest manuscript, *Vaticanus gr. 1411* (fin. s. xiv), containing the text of the compilation (ff. 33r–34v).

**KEYWORDS:** Michael Psellus, Neoplatonism, theurgy, demonology.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971/>.

Михаил Пселл (1018 – ок. 1078) известен прежде всего благодаря своей «Хронографии», описывающей события и действующих лиц столетнего периода истории Византии (976–1075). Однако Пселл был необыкновенно разносторонним ученым энциклопедического толка, выдающимся представителем византийского предгуманизма, автором многочисленных философских, богословских, риторических и поэтических сочинений. Большую проблему для исследователя представляет то, что во многих случаях речь идет о достаточно коротких текстах (какие-то сохранились в виде писем, какие-то — просто разрозненных рукописных отрывков), которые следует не только надежно атрибутировать, но и систематизировать, свести в корпус, с которым можно было бы затем работать. Пока что эта задача еще далека от своего решения, хотя прогресс за последние десятилетия безусловно налицо — в качестве примера назовем тейбнеровский двухтомник «малых философских сочинений» (*philosophica minora*) Пселла (O'Meara 1989 и Duffy 1992).

Известность среди европейских ученых-гуманистов Михаил Пселл получил прежде всего благодаря диалогу «Тимофей, или О демонах» (Τιμόθεος ἢ περὶ δαιμόνων, традиционное латинское название — *De operatione daemonum*), который был частично переведен на латынь Марсилио Фичино (перевод впервые опубликован в Венеции в 1497) и соседствовал в собраниях трудов последнего с переводами из Ямвлиха, Прокла, Синезия и других неоплатоников. Тематически с этим сочинением перекликаются два других текста: позднейшая версия или переложение диалога «О демонах» (Bidez 1928, 119–131) и отдельная работа, озаглавленная «Какие мнения о демонах у эллинов» (Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνες, лат. *Graecorum opiniones de daemonibus*), которая представлена в настоящей публикации. Все три эти произведения, однако, с большой долей вероятности написаны не самим Михаилом Пселлом, а какими-то его учениками либо последователями, то есть условным «Псевдо-Пселлом». Но это обстоятельство не умаляет их ценности для исследователя — в том числе и потому, что здесь мы находим пример поздней рецепции и разработки античной демонологии, то есть учения о посреднических инстанциях между земным человеком и высшим миром, в начале уже второго тысячелетия христианства. Борьба последнего с «эллинством», то есть античным язычеством, приводит не только к разложению такого рода посредников на «правильных» и «неправильных», «добрых» и «злых», ангелов и бесов, но и к постепенному перемещению этих прежде вынесенных вовне инстанций внутрь человеческого субъекта, в результате чего в эпоху Возрождения античности и особенно в Новое время создаются предпосылки для формирования субъективности нового типа.

Демонология как наука о вдохновляющих философов, поэтов и пророков сущностях всегда была важной составной частью античных философских учений, в том числе платонизма и особенно неоплатонизма. «Библией неоплатоников», по выражению Франца Кюмона (Seng 2016, 19), было собрание «Халдейских оракулов» (Χαλδαϊκὰ λόγια) — памятник II века н.э., который внимательно изучался и комментировался учеными данного направления от Порфирия и Ямвлиха до Прокла и Дамаския: собственно, благодаря их интересу и сохранились фрагменты этого столь влиятельного некогда сочинения. Немалая заслуга здесь принадлежит и Михаилу Пселлу, занимавшемуся «Оракулами» прежде всего по утраченному комментарию Прокла, и его анонимным подражателям — «Псевдо-Пселлу». Надежно определить подлинного автора того или иного текста помогает и анализ языка памятника — при том, что «настоящий» Михаил Пселл славился своим «неизменно блестящим стилем» (Hunger 1978, 2.240), — и его включенность в некоторые несомненно «пселловские» рукописи (например, *Vaticanus gr.* 672).

По своему содержанию текст «Мнений» распадается на восемь четко выделяемых разделов или главок. В первой намечены общие положения науки о демонах; вторая посвящена практикам жертвоприношений (представляя собой выдержку из текста «подлинного» Пселла); третья — «эллинским» мистериям (почти полностью списана из «Увещания язычникам» Климента Александрийского, хотя с явными искажениями); четвертая — колдовству (γοητεία); пятая — магии; шестая — вызыванию демонов; седьмая — «леканомантии», одной из распространенных дивинаторных практик; восьмая — практике «Халдейского завета», имеющей целью опять-таки призыв посторонних сил.

Первое критическое издание «Мнений» осуществил Ж.Ф. Буассонад (Voissonade 1838, 36–43), взявший за основу рукопись *Parisinus gr.* 2109 (s. xvi); Троса Ререира 2022 приводит этот греческий текст — со множеством неточностей и параллельным португальским переводом. В настоящей публикации представлены сверенный с рукописным оригиналом греческий текст по изданию Поля Готье (Gautier 1988), основанному на старейшей рукописи, *Vaticanus gr.* 1411 (fin. s. xiv), где записано данное сочинение (ff. 33r–34v), и русский перевод, сопровождаемый краткими комментариями.

Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνες – *Какие мнения о δαίμοναх у эллинов*

|33r| (1.) Ὁ μὲν ἡμέτερος λόγος, προαιρέσεις καὶ τοῖς ἀγγέλοις διδοὺς καὶ πρὸς τὴν κρείττονα μὲν τούτους ἀπευθύνων ῥοπήν, μὴ μέντοι γε καὶ τῆς χειρόνος ἀνεπιδέχτους οἰόμενος, ἐντεῦθεν ἐκπεσεῖν τοὺς δαίμονας τῆς ἀγγελικῆς τάξεως ἀποφαίνεται καὶ κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἐκάστου ἀξίας ἢ τάξεως τὴν πτώσιν ὑπομεμενηκέναι. Ὁ δὲ Ἕλληνικός, ἀναιρῶν τὴν τοιαύτην ῥοπήν ἐπὶ τῶν ἀπολελυμένων τοῦ σώματος φύσεων, μετὰ τὸν ἀγγελικὸν διάκοσμον τὰς δαιμονίας τάξεις ὑφίστησι, καὶ τὰς μὲν αὐτῶν νοεράς τίθεται, τὰς δὲ κατὰ νοῦν ἢ λόγον οὐσιώσθαι, τὰς δὲ κατὰ λόγον μόνως, ταῖς δὲ πρὸς τῷ λόγῳ συγκατακληροῖ καὶ τὸ ἄλογον, τοὺς δὲ ἐσχάτους τῶν δαιμόνων εἰς ἀλογίαν μόνην ἀπορρίπτει, οὓς δὴ καὶ ὑλαίους καὶ ποιναίους κατονομάζει· ἐπιδιαίρει δὲ αὐτοῖς τὴν κτίσιν, ἵνα παρ' ἐκείνων ζωπυρήται καὶ ἐμπνέηται, καὶ τοῖς μὲν τὸ πῦρ, τοῖς δὲ τὸν ἀέρα, τοῖς δὲ τὸ ὕδωρ, τοῖς δὲ τὴν γῆν ὑποτίθησιν, ἐνίοις δὲ καὶ κλιματάρχας ποιεῖται, καὶ σωμάτων ἐτέρους προστάτας καὶ ὕλης φύλακας. Ἐμπίπτειν δὲ τούτους φασὶ ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς οὐ διὰ μισανθρωπίαν τε καὶ δυσμένειαν, ἀλλ' ὡς κολαστὰς ὧν ἡμαρτήκασι, καὶ κατασπᾶν πρὸς τὴν ὕλην, οὐ λογισμὸν ἔχοντας ταύτας κακοῦν, ἀλλ' ἵνα τὸ αἶσχος ἐκείνων μορφοῖτο διὰ τῆς τούτων πρὸς αὐτὴν σχέσεως. Τὸν δὲ θυμὸν τούτοις καὶ τὴν ἀναίδειαν κατὰ φύσιν διδόασιν ὡς ταῖς παρδάλεσι καὶ τοῖς λέουσι, καὶ σώμασι δὴ τούτους ἐνδεδεσμοῦσι λεπτοῖς καὶ ἀερίοις καὶ ἔλαττον ἀντιτύποις, οὐ περιφερέσι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπιμήκεσιν, ἔλαττον μὲν φωτὸς, πλεόν δὲ τοῦ γεώδους σκότους μετέχουσι. Τὴν δὲ γνῶσιν αὐτοῖς καὶ τῶν μελλόντων τὴν πρόγνωσιν ἐκ πολλῶν μὲν καὶ ἄλλων ἐπιμαρτυροῦσι, μάλιστα δὲ ἐκ τῶν περὶ τοὺς ἀστέρας σχημάτων. Ταῦτα δὲ Πορφύριοι φασὶ καὶ Ἰάμβλιχοι.

|33r| (1. *Демоны.*) По нашему учению, и ангелы наделены свободой выбора: они хотя и тяготеют к лучшему, не вовсе лишены при этом, как полагают, и восприимчивости к худшему. По этой-то причине, объявляется, и выпали из ангельских порядков демоны, и каждый испытал падение в меру достоинства и положения своих. Учение же эллинов, такую склонность у природ, от тела отрешенных, отрицая, ставит порядки демонов за строем ангельским и среди них каких-то полагает умными, каких-то — сущностно определенными умом и разумом, каких-то — только разумом; есть также и такие, кому на долю выпало и неразумие вдобавок к разуму; последним же из демонов приписывают только неразумность и их обозначают как материальных, а также мстительных. Они распределяют между ними мироздание, чтобы от демонов всё жаром жизни наполнялось и дышало, и ставят над огнем одних, других — над воздухом, каких-то — над водою, каких-то — над землей; иных определяют даже стран владыками, еще других — предстателями тел и стражами материи. И говорят, что демоны на наши души напускаются не в силу ненависти или неприязни к людям, но чтобы наказать их за грехи, и тянут их к материи

не с целью причинить им зло, но чтобы проявить их непотребство через их сопряженность с нею. Гнев и природное бесстыдство приписывают демонам, точно у пардов или львов; считается, что связаны они тончайшими, воздушными, не слишком стойкими телами, не только круглыми, но и продолговатыми, которые меньше причастны свету, а больше — тьме земной. Свидетельствуют также об их знании и ведении загодя грядущего из многих указаний, но главным образом — расположения светил. Вот чему учат и Порфирии, и Ямвлихи<sup>1</sup>.

(2.) "Εθνον δὲ τοῖς αἰθερίοις μὲν τὰ λευκὰ ἢ πυρρὰ τῶν ζῶων, διὰ τε τὸ αἰθέριον χρῶμα καὶ τὴν καθαρότητα τῆς ἐκείνων φύσεως, ὑψοῦ τὸν κριὸν ἢ τὴν ἔριφον λαίμοτομοῦντες, ὡς καὶ Ὁμηρὸς Αὐέρουσαν μὲν πρῶτα, φησί, καὶ ἔσφαξαν καὶ ἔδειραν. Τοῖς ἀερίοις δὲ ποικίλα προσήγον καὶ τοῖς χρώμασι σύμμικτα. Τοῖς δὲ γε ὑποχθονίοις ἐζωοθούτου ἀντίχροα, καὶ κάτω τὴν κεφαλὴν τοῦ θύματος ἔλκοντες, οὕτω τοὺς |33v| αὐχενίους ἀπέτεμνον τένοντας. Τοῖς δὲ γε μέσοις πλαγιάζοντες τὰ θυόμενα, ἐδειροτόμουσαν τὰς κεφαλὰς, εἶτα δὲ τὰς γαστέρας αὐτῶν ἀνασχίζοντες, τὴν καρδίαν πρῶτον κατέτεμνον, καὶ τὸν μὲν ὑμένα ταύτης θεοῖς πατρώοις ἀπέθουον, τῶν δὲ γε κοιλιῶν τὴν μὲν δεξιὰν ἀνατέλλοντι τῷ ἡλίῳ κατέθουον, τὴν δὲ εὐώνυμον δύνοντι, τὸν δὲ βόθυνον ἄρτι

1. В отрывках Михаила Пселла, посвященных «Халдейским оракулам», приводится значительно более развернутая картина иерархического мироустройства (Des Places 1971, 194, 120; ср. также Iamb. Myst. 3.18); демоны располагаются за (μετά) ангелами в смысле ближе к нам. Здесь намечены две классификации демонов. Во-первых, пятичастная: умные (νοεροί), умно-разумные (κατὰ νοῦν ἢ λόγον), только разумные, разумно-неразумные и целиком неразумные; последние названы также «материальными» и «мстительными» (ποιναίοι), ср. ultores у Халкидия (In Ti. 135; Гараджа 2023, 118–119, п. 10). Во-вторых, (урезанная) шестичастная — по стихиям и зонам мироздания (подробнее см. Svoboda 1927, 7–28); представление о «владыках стран» (κλιματάρχαι) от неоплатоников наследуется христианами авторами, где речь уже не о демонах, но об ангелах, ср. Or. Princ. 3.3.3 (principes huius mundi), Cels. 5.30; «предстатели тел» (σωμάτων προστάται) — это демоны-заступники индивидуальных человеческих «тел», ср. Iamb. Myst. 5.16, 9.6–9. «Гнев» (θυμός) и «бесстыдство» (ἀναίδεια) демонов низшего разряда во фрагментах «Халдейских оракулов» (89–91, 130, 135 Des Places) связываются не столько с «пардами и львами», как с собаками, ср. «бесстыжих хтонических псов» (fr. 135), о которых пишет и Синезий (H. 1.96–97, 2.245–257); важно отметить, что «хтонический» здесь следует понимать как «земной», а не «подземный» (χθόνιος vs. ὑποχθόνιος). В телесность демонов настоящий Михаил Пселл, по-видимому, не верил (ср. Or. 19.173–176 Duffy), а характеристика их тел как «не слишком стойких» (ἀντιτύποι, букв. «противоударных») восходит к Проклу (In Ti. 2.11.12 Diehl).

μεσουρανήσαντι. Οὕτω δὲ καὶ τοῦ ἥπατος ἀποδιελόντες τὸν ὑμένα ἡρέμα ὃς ὑπὸ τοῦ περιτοναίου τῷ σπλάγχνῳ ἐπίκειται, τῆς μὲν κεφαλῆς τοῖς ὑπερκοσμίαις κατήρχοντο, τοὺς δὲ λοβοὺς τοῖς πέντε πλάνησιν ἀπεδίδοσαν, τὸ δὲ γε νέκρωμα Ἄϊδη καὶ Περσεφόνη κατέθειον. Εἶτα δὴ τῶν θυομένων περιειργάζοντο τὰ πτώματα, εἰ ἐπὶ τὰ δεξιὰ πίπτοιεν, ἢ ἐπὶ τὰ λαιά, κάκειθεν μὲν δεξιὰ ἑαυτοῖς ἐμαντεύοντο, οὕτω δὲ ἐπαριστερά. Ἐμέτρον δὲ καὶ τὸν τοῦ σπαραγμοῦ μετὰ τὴν θυσίαν καιρόν, καὶ, εἰ μὲν αὐτίκα τὰ θύματα ἀποπνεύσειε, ταχείας ἑαυτοῖς τὰς τελευτὰς περὶ ὧν προσήεσαν ἐμαντεύοντο, εἰ δ' οὖν, ἀποτεταμέναις καὶ πράγματα ἔχουσας. Οὐ πᾶσι δὲ πάντα ἐτέλουν, ἀλλὰ τοῖς οἰκείοις τῆς ληφθείσης θυσίας. Καὶ νηφαλέοις μὲν ἐδρυτόμουν καὶ ἐκεῖθεν ἀνήπτον πυράς, Βάκχαις δὲ καὶ Διονύσῳ κληματίσιν ἀνέκαιον τὴν πυρκαϊάν, καὶ πάντα τούτοις οἰνόσπονδα. Ὁ δὲ λιβανωτὸς καὶ ἡ σμύρνα, ὁ κρόκος τε καὶ ἡ ῥητίνη διεμερίζοντο τοῖς ἀφ' ἑκάστης θυσίας θεοῖς.

(2. *Жертвоприношения*.) Эфирным демонам они приносили в жертву белых и огненно-рыжих животных из-за их эфирного цвета и чистоты их природы, барана или козла, задирая им голову и перерезая горло, как сказано и у Гомера: *Шеи им подняли вверх, закололи и кожи содрали*. В жертву воздушным приводили животных пестрых и смешанных цветов. В жертву подземным приносили животных соответствующего цвета (sc. темного), голову жертвы тянули к земле и в такой позе |ззв| перерезали ей шейные сухожилия. Для серединных богов жертв валили на бок, отрубали им головы, затем вскрывали брюшную полость и первым делом вырезали сердце, и сердечную сумку посвящали отеческим богам, правый желудочек — восходящему солнцу, левый — заходящему, проем же между ними — солнцу в самом зените. Далее, аккуратно отделив оболочку печени, прилегающей к внутренностям под брюшиной, головную часть печени посвящали надкосмическим богам, лопастные доли подносили пяти планетам, а тушу жертвовали Аиду и Персефоне. Кроме того, они обращали внимание на падения жертвенных животных — направо те падают или налево, и если направо, то предвещали себе удачу, а иначе — что-то плохое. А еще они измеряли продолжительность судорог после заклания, и если жертвы выпускали дух сразу, то предсказывали скорое исполнение загаданных дел, а если нет — долгое и трудоемкое. Они совершали всё это не для всех, но лишь для тех, кто приводил с собой собственных животных для принесения в жертву. Трезвым богам они дубы рубили и жгли костры из этой древесины, вакханкам же и Дионису лозу запаливали и творили им возлияния всё винные. Но и сколько-то ладана, мирры, шафрана и камеди уделяли богам при каждом жертвоприношении<sup>2</sup>.

2. Эта глава — сокращение *Περὶ θυτικῆς* Μιχαὶλ Πσελλ (Op. 43, 152–154 O'Meara). О цветах и адресатах жертв говорит Порфирий в частично сохранившемся

(3.) Τὰ δὲ γε μυστήρια τούτων, οἷα αὐτίκα τὰ Ἐλευσίνια, τὸν μυθικὸν ὑποκρίνεται Δία *μιγνύμενον* τῇ Διοί ἤγουν τῇ Δήμητρι καὶ τῇ *θυγάτρι* ταύτης Φερσεφάττη τῇ καὶ Κόρῃ. Ἐπειδὴ δὲ ἔμελλον καὶ ἀφροδίσιοι ἐπὶ τῇ μῆσει γίνεσθαι *συμπλοκαί*, ἀναδύεται πῶς ἢ Ἀφροδίτη ἀπὸ τινῶν πεπλασμένων *μηδέων πελάγιος*. Εἶτα δὲ γαμήλιος λέγεται ἐπὶ τῇ Κόρῃ ὑμέναιος, καὶ ἐπάδουσιν οἱ τελούμενοι. *Ἐκ τύμπανου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλων ἔπιον, ἐκιρνοφόρησα, ὑπὸ τὸν παστὸν εἰσέδυν*. Ὑποκρίνεται δὲ καὶ τὰς τῆς Διοῦς ὠδίνας· *ἰκετηρία* γοῦν αὐτίκα Διοῦς καὶ *χολῆς πόσις* καὶ *καρδιαλγία*. Ἐφ' οἷς καὶ τραγοσκελὲς μίμημα παθαίνόμενον περὶ τοῖς διδύμοις, ὅτιπερ ὁ Ζεὺς δίκας ἀποτιννὺς τῆς βίας τῇ Δήμητρι, τράγου ὄρχεις ἀποτεμῶν, τῷ κόλπῳ ταύτης κατέθετο ὡσπερ δὴ καὶ ἑαυτοῦ. Ἐπὶ πᾶσιν αἱ τοῦ Διονύσου τιμαὶ καὶ ἡ κιστὶς καὶ τὰ πολυόμφαλα πόπανα, καὶ οἱ τῷ Σαβαζίῳ τελούμενοι καὶ οἱ μητριζουτες, Κλώδωνές τε καὶ Μιμάλλωνες, καὶ τὶς ἡχῶν *λέβης Θεοσπρώτειος* καὶ *Δωδωναίου χαλκεῖον*, καὶ Κορύβας ἄλλος, καὶ Κουρῆς ἕτερος, δαιμόνων μιμήματα. Ἐφ' οἷς ἢ *Βαυβῶ* τοὺς *μηροὺς ἀνασυραμένη*, καὶ ὁ *γυναικεῖος κτεῖς*. οὕτω γὰρ ὀνομάζουσι τὴν αἰδῶ αἰσχυνόμενοι. Καὶ οὕτως ἐν αἰσχυρῷ τὴν τελετὴν καταλύουσιν.

(3. *Μυστηριῦν*.) Μυστηριῶν ἡ — такие, например, как Элевсинии, — представляют мифическое соитие Зевса с Део, то есть Деметрой, и дочерью ее Ферсефаттой, она же Кора. Когда вслед за посвящением приходило время *любвных сплетений*, Афродита как бы выныривала из моря, появляясь на рукотворных удах мужеских. Затем заводили брачную песнь в честь Кору, и посвященные пели: *вкусила из тимпана, испила из кимвалов, kern в танце пронесла, на ложе занырнула*. Представляют и родовые муки Део, и тут же сразу — и ее *мольбы, желчи питье и сердца боли*. Затем выходит некто козлоногий, изображающий страдания из-за своих шулят, поскольку Зевс в отместку за насилие, которое он сам же над Деметрой учинил, отсек тестикулы козла и бросил той на лоно — *как бы свои*. И тут же, ко всему, и *чествованья*

---

сочинении Περὶ τῆς ἐκ λόγιων φιλοσοφίας (Or. 314F–315F Smith). Михаил Пселл во фрагменте безголового трактата называет три позы, в которых закладываются жертвы: им задирают голову, выставляют шею (*αὐχένας ἐρύοντες*), их пригибают к земле (*ἐπικάμπτοντες*), их кладут на бок (*πλαγιάζοντες*) (Bidez 1928: 218.1–3). «Серединные» (*μέσοι*) боги связывались с воздушной и земной средами. Под *βόθυνο* подразумевался проем между желудочками сердца, предполагавшийся древними медиками (ср. Gal. *U.P.* 6.17, 1.361.11 Helmreich). Под «головной частью» (*κεφαλή*) печени понималась, очевидно, ее хвостатая доля (ср. лат. *caput iecoris*) — одна из четырех по современной классификации (хотя древние чаще всего насчитывали пять долей — по их числу, например, у собаки). По поводу возлияний богам ср. Porphy. *Abst.* 2.20, где выделяются четыре их разновидности: водой, медом, маслом и вином. О благовониях и других жертвенных субстанциях, с параллельными местами и ссылками, см. Svoboda 1927, 44–46.

Диониса, и лукошко, и *многопупные лепешки*, и посвященные Сабазию, и материнщики, клодонки с мималлонками, и звучный *феспротийский чан*, *медный котел додонский*, и прочие иные корибанты и куреты — всё это демонов подобия. И ко всему еще и *Баубо*, *обнажающая срам* и *женскую гребенку* — ведь так они стыдливо называют срам. Вот так, в бесстыдстве, завершаются их таинства<sup>3</sup>.

(4.) Ἡ γοητεία δὲ ἐστὶ τέχνη τις περὶ τοὺς ἐνύλους καὶ χθόνιους δαίμονας, φαντασιοσκοποῦσα τοῖς ἐπόπταις τὰ τούτων εἶδωλα καὶ |341| τοὺς μὲν ὡσπερ ἐξ ἄδου ἀνάγουσα, τοὺς δὲ ὑπόθεν κατὰγουσα, καὶ τούτους κακωτικούς, καὶ εἰδωλικά ἄττα ὑφίστησι φαντάσματα τοῖς θεωροῖς τῶν τοιούτων· καὶ τοῖς μὲν ῥεύματά τινα ἐκείθεν

3. Эта главка основана на второй главе «Увещания к язычникам» Климента Александрийского; курсивом выделены лексические переключки — хотя формы и, главное, толкования синтагм не обязательно совпадают. Δηώ и Φερσεφάττη — альтернативные формы имен Деметры и Персефоны. Миф о рождении Афродиты, сценически представляемый, согласно нашему автору, во время мистерий, восходит к Гесиоду (*Th.* 180 sqq.): богиня появляется на свет не просто из моря, но из пены (ἀφρός), взбитой отсеченными Кроном гениталиями Урана; в латинской традиции, дотянувшейся до знаменитой картины Боттичелли, Венера поднимается из моря на створке раковины, причем *concha* ‘раковина’ служит эвфемизмом для влагалища; здесь же Афродита поднимается на каком-то реквизите в виде мужских гениталий (ἀπὸ τινῶν πεπλασμένων μηδέων; Taylor 1875, 160 переводит довольно затейливо: «from certain moving sexual parts»). Элевсинская заветная фраза (σύνθημα) Ἐκ τύμπανου ἔφαγον, etc. приводится с вариациями и в других источниках (ср., например, Σ Pl. *Grg.* 497c3–4); в данном случае ясно, что ее следует переводить как слова женщины; «кern (κέρνος) — это глиняный сосуд, состоящий из мелких чашечек, в которых лежат головки белого мака, зерна пшеницы и ячменя, горох, вика, зеленый горох, чечевица» (*Ath.* 476ef, ср. 478d и 629d — о пляске «кернофор», пер. Н.Т. Голинкевича). У Климента (2.15.1.5) вместо καρδιαλγία ‘боли сердца’ καρδιουκία ‘извлечение сердца’ — пример серьезного перетолкования. «Чествованья» (τιμαί) Диониса — это, собственно, культовые дары Дионису; «лукошко» (κιστίς) и «многопупные лепешки» (πολύμφαλα πόπανα) — часто упоминаемые мистериальные предметы, все толкования которых остаются гадательными. Об «одержимых Сабазием» в связке с «материнщиками» (οἱ μητριζόντες) — почитателях фригийских Зевса и Матери богов — говорит Ямвлих (*Myst.* 3.9); Κλώδωνές τε καὶ Μιμάλλονες, тоже в связке, упоминаются Плутархом (*Alex.* 2) как македонские женщины — участницы орфических таинств и оргий в честь Диониса. О «медном котле додонском» рассказывает Страбон (7 fr. 3); выражение Δωδωναῖον χαλκεῖον использовалась как поговорка применительно к болтунам — «долдонам». Вслед за Климентом наш автор относит Баубо с ее культовым стриптизом (ἀνάσυρμα) именно к Элевсинским мистериям.

κυμαίνοντα ἐπαφίησι, τοῖς δὲ δεσμῶν ἀνέσεις καὶ τρυφᾶς καὶ χάριτας ἐπαγγέλλεται, ἐπάγεται δὲ τὰς τοιαύτας δυνάμεις καὶ ἄμμασι καὶ ἐπάσμασιν.

(4. *Κολδωσтво.*) Колдовство есть искусство, имеющее дело с материальными и земными демонами: оно дает возможность эпоптам вообразить их призраки |34r|, одних возводя вверх как бы из Аида, других сводя сверху вниз (и эти злоторны), и выводит пред взором зрителей самые разные призрачные видения этих демонов. И на одних оно пускает бурные потоки, другим сулит от уз освобождение, негу и радости, и понуждает эти силы при помощи связываний и заклинаний<sup>4</sup>.

(5.) Ἦ δὲ γε μαγεία πολυδύναμόν τι χρῆμα τοῖς Ἑλλησιν ἔδοξε. Μερίδα γοῦν εἶναι ταύτην φασὶν ἐσχάτην τῆς ἱερατικῆς ἐπιστήμης· ἀνιχνεύουσα γὰρ τῶν ὑπὸ τὴν σελήνην πάντων τὴν τε οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ δύναμιν καὶ ποιότητα, λέγω δὲ στοιχείων καὶ τῶν τούτων μερῶν, ζώων τε παντοδαπῶν, φυτῶν καὶ τῶν ἐντεῦθεν καρπῶν, λίθων, βοτανῶν, καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν παντὸς πράγματος ὑπόστασιν τε καὶ δύναμιν, ἐντεῦθεν τὰ ἑαυτῆς ἐργάζεται· ἀγάλματά τε ὑφίστησιν ὑγείας περιποιητικὰ καὶ σχήματα ποιεῖται παντοδαπὰ καὶ νοσοποιὰ δημιουργήματα ἕτερα. Καὶ ἀετοὶ μὲν καὶ δράκοντες βιώσιμος αὐτοῖς πρὸς ὑγείαν ὑπόθεσις, αἰλουροὶ δὲ καὶ κύνες καὶ κόρακες ἀγρυπνητικὰ σύμβολα· κηρὸς δὲ καὶ πηλὸς εἰς τὰς τῶν μορίων συμπλάσεις παραλαμβάνονται· φαντάζει δὲ πολλάκις καὶ πυρὸς οὐρανοῦ ἐκδόσεις. Καὶ διαμειδίᾳ μὲν ἐφ' ἑαυτῶν ἀγάλματα, πυρὶ δὲ αὐτομάτῳ λαμπάδες ἀνάπτονται. Περιέζωσται δὲ καὶ τὴν ἀστρονομίαν σύμπασαν, καὶ πολλὰ διὰ ταύτης καὶ δύναται καὶ ἀποτελεῖ.

(5. *Μαγία.*) Μαγία представлялась эллинам исключительно мощным делом. По их словам, это высший раздел иератической науки: ведь она исследует сущность, природу, силу и свойства всего в подлунном мире, то есть стихий и их подразделений, и всевозможных живых существ, растений и их плодов, камней и трав — словом, суть и силу всякой вещи, и в своих целях

---

4. Подробнее о материальных (ἔνυλοι) и земных (χθόνιοι) демонах говорится у Пс.-Пселла в диалоге «О демонах» (см. Gautier 1980, 146–147, 170–173). Обратим внимание на глагол φαντασιοσκοπέω, -σκοπῶ ‘фантазировать, напрягать воображение’ — гапакс в *Сир.* 4:30 «Септуагинты» (4.34 Синодального перевода, в еврейской версии MS C — *hitpa'el* от глагола *hnp* ‘нагнеть’): им описывается не пустое мечтание (новогреческое значение), но реальная визуализация — или наглядная реализация — «образов-призраков» (εἶδωλα). «Бурные потоки» (ῥεύματα κυμαίνοντα), возможно, состоят из подобных образов, которые захватывают и подавляют реципиентов, будь то «зрители» (θεωροί) или сами демоны; а возможно, имеется в виду просто раскрытие вод — скованных, например, засухой. Ср. также Svoboda 1927, 50–51.

действует затем на них. Она изготовляет изваяния, способные поддерживать здоровье, и создает разного рода и фигуры, и прочие поделки, которые болезнь наводят. Орлы и змеи в их глазах имеют для здоровья жизненно важное значение; коты, собаки, вороны — символы бдительности; воск и глину используют для лепки детородных органов. И истечения небесного огня она нередко позволяет видеть. И статуи сами собою улыбаются, и самопроизвольно зажигаются светильники. Она охватывает также всю астрономию и с ее помощью на многое способна и многое свершает<sup>5</sup>.

(6.) Κληδῶν δέ ἐστι δαιμόνων πονηρῶν, ὡς καὶ αὐτὸ δηλοῖ τοῦνομα, πρόσκλησις. Τελεῖται δὲ ἄρτι τρεπομένου πρὸς νότον ἡλίου, καὶ μειοῦντος μὲν ἡμέραν, τὴν νύκτα δὲ αὐξάνοντος. ἑλληνικῆς γὰρ ἐστὶ δόξης τὸ μηδένα τῶν ἐνύλων δαιμόνων θαρρεῖν τὰς τοῦ ἡλίου αὐγὰς, ἔνθεν τοι καὶ νυκτιλοχοῦσιν ἡμῖν, λοχῶν ἡμέρας μὴ ἐξισχύοντες. Τοῦ τοίνυν φωστήρος βορειοτέρου τυγχάνοντος, μὴ πάνυ τι δυνάμενοι τὰ ἑαυτῶν ἐνεργεῖν, ὀπηνίκα πρὸς νότον τραπῆ καὶ οἰοεὶ κατηφέστατος ὁ περὶ ἡμᾶς γίνεται ἀήρ, τῆνικαῦτα προεξάλματά τινα καὶ, οὕτως εἰπεῖν, προκυλινδήματα τῆς σφῶν κακίας ἐμφαίνουσι, καὶ καλούμενοι τοῖς κλήτορσιν ὑπακούουσιν. Ἄλλ' οἳ γε νῦν τῆς τελετῆς προεξάρχοντες τὴν μὲν τῆς κλήσεως οὐκ ἴσασιν ἐπώδην, μηδὲ εἰδοῖεν ποτε. Πυρὰ δὲ πολλὰ κύκλω τινὶ περιγράφοντες ἐξάλλονται τῆς φλογός, ἣν δὲ καὶ τοῦτο τῆς παλαιᾶς βακχείας, ἵνα μὴ λέγω μανίας, μερίς· οὐ φασὶ γὰρ Ἕλληνας, ὀμιχλώδους τοῦ ὑπὲρ κεφαλῆν ἀέρος τυγχάνοντος καὶ παχεῖαν τὴν σύστασιν ἔχοντος, τὰς κατιούσας δυνάμεις εἰλικρινῶς τοῖς καλοῦσιν ὀμιλεῖν. Ὁ δὲ γε κύκλος κατοχῆς ἔχει δύναμιν· ὁ γὰρ προσκεκλημένος δαίμων, οἰοεὶ πως περιγραφόμενος, περίγραπτός τε [34v] δοκεῖ καὶ κατέχεται ἐς ὅσον ἡ γνώμη τοῦ κλήτορος βούλεται. Τῆς δὲ τοιαύτης τροπῆς τοῦ ἡλίου, μᾶλλον δὲ τῆς ἐν ταύτῃ τῶν

5. Об «иератической науке» см. посвященный ей фрагмент Прокла (Bidez 1928, 148–151). Михаил Пселл называет ее также «телестической», поясняя: «телестика есть наука, которая, так сказать, посвящает душу силою подручных материй (τῶν ἐνταῦθ' ὑλῶν)» (Des Places 1971, 168–169). Об использовании этих материй — камней, трав, животных, благовоний — «теургическим искусством» с целью симпатического привлечения богов пишет Ямвлих (*Myst.* 5.23); Михаил Пселл поясняет, что всё это помещалось в полости изваяний, а сами изваяния изготовлялись также и для антипатического отталкивания «потоков рока» (εἰμαρμένης ρεύματα), то есть несущих болезни демонов, причем материалом служила трехцветная земля (черно-бело-красная) с примесью жира орлов и воронов, а фигурка запечатлялась образами орла справа и змеи слева (*Ep.* 187–188 Sathas; см. также Lewy 2011, 291–293 и Svoboda 1927, 52–53). Симпатическим воздействием «небесного огня» объяснялось бесконтактное воспламенение фитиля, если просто поднести его к горящему источнику (см. Bidez 1928, 149).

δαιμόνων κακώσεως ὑποσημαίνειν τι καὶ τὴν θάλασσαν οἴονται· ὑφαρπάζει γὰρ αἶε τῶν ἐπινηχομένων τινάς, οὐχ ὡς τοῦ ὕδατος ἐπάγοντος τὴν φθορὰν, ἀλλ' ὡς τῶν ἐν τούτῳ δαιμόνων ἐνεργούντων τὴν κάκωσιν.

(6. *Вызывание демонов.*) Как явствует из самого названия, *κледон* есть вызов демонов, а именно дурных. И делается это, как только солнце к югу повернуло, и в результате день идет на убыль, а ночь растет, поскольку, полагают эллины, никто из демонов материальных не смеет встретиться с лучами солнца; вот почему они нам строят козни по ночам, а делать это днем не в силах. Итак, когда светило пребывает северней, они вполне предаться действиям своим не в состоянии, но стоит солнцу к югу повернуть, когда вокруг нас воздух будто резко меркнет, тут же горазды выскочить и предьявить, можно сказать, всё зло свое своими кувирками и, призванные, слушаются тех, кто призывает. Однако те, кто ныне ведает обрядом, не знают заклинаний вызова, и пусть уж никогда и не узнают. Они очерчивают круг со множеством огней и скачут через это пламя: и это тоже часть вакхического древнего обряда, чтобы не говорить — безумия. Ведь разве эллины не утверждают, что когда воздух делается мглистым у нас над головами и уплотняется его субстанция, то силы, что спускаются к зовущим, с ними общаются не слишком внятно. Круг обладает силой удержания: призванный демон будто бы очерчен им и скован, [34v] кажется, и остается там, насколько пожелает звавший. При этом повороте солнца, как думают они, и в море тоже видим кое-что такое, в чем злобность демонов особенно заметна: это она всегда плывущих похищает, поэтому им гибель не вода приносит, но демоны, которые в ней обитают и так являют свою злобу<sup>6</sup>.

(7.) Ὡσπερ δὲ ἀερομαντεία τίς ἐστὶ καὶ φιαλομαντεία, οὕτω δὴ καὶ λεκανομαντεία τοῖς περιττοῖς τὴν σοφίαν Ἀσσυριοῖς κατὰ φωνόμηται ὑπὸ λεκάνης ὑποκειμένης καὶ μαντικοῦ πεπληρωμένης ὕδατος, τὸ πρὸς τὰ κοῖλα τῶν δαιμόνων ἐπιρρεπὲς τῷ οἰκείῳ

---

6. Греч. κληδών 'зов, призыв' связано с καλέω 'звать' — как и рус. *колдовать*. Магический круг — известная процедура, призванная защитить тех, кто вызывает посторонние силы, здесь же это средство удержания демона (ср. Svoboda 1928, 46–47); можно предположить, что прыжки вызывающих через костры, при особом акценте на прыгучести демонов, — прием симпатической магии, призванный сделать общение с ними более внятным. Последняя фраза находит параллель в переложении сочинения Пс.-Пселла «О демонах», где вот что читаем о четвертом — водном и морском — роде демонов: «они во влажных обретаются местах, предпочитают гавани и реки, и многих убивают водами, на море вызывают бури и волнения и отправляют в бездну корабли со всеми, кто есть на борту, много кого хоронят среди волн и погрбают их на дне морском» (см. Bidez 1928, 122).

χαρακτηριζούσης σχήματι. Τὸ δὲ γε ἐπιχυθὲν αὐτῇ ὕδωρ ἀδιάφορον μὲν ἐστὶ κατὰ τὴν οὐσίαν πρὸς τὰ ὁμογενῆ ὕδατα, ἀλλ' ἢ γε ἐπ' αὐτῷ τελετῇ καὶ τὰ ἐπάσματα ἐπιτήδειον πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ χρώντος ἐργάζονται πνεύματος. Τοῦτο δὲ δαιμόνιον ἐστὶ γεῶδες καὶ μερικόν, καὶ ἐπειδὴν ἐμπέσῃ τῷ ὕδατι, πρῶτον μὲν ἤχόν τινα ἄσημον τοῖς περιεστηκόσι κατὰ τὴν ὑποδοχὴν ἐμποιεῖ, ἔπειτα δὲ ἐπικείμενον τῷ ὕδατι ἀμυδροῦς τινὰς φθόγγους τῆς τοῦ μέλλοντος ὑποψοφεί προγνώσεως. Ἔστι δὲ πάντῃ πλάνον τὸ τοιοῦτον πνεῦμα, ὅτι τῆς ὑλικῆς ἐστὶ τάξεως, καὶ ἐξεπίτηδες τὸ γένος τοῦτο τὸν ἀμυδρὸν ἤχον ἐπιτηδεύονται, ἵνα διὰ τὴν ἀσαφείαν τῆς φωνῆς τὸν τοῦ ψεύδους ἀποδιδράσκωσιν ἔλεγχον.

(7. *Λεκανομαντία*.) Как есть гадание по воздуху, гадание на чаше, так же есть и гадание на лохани. Оно названо так ассирийцами, наиболее искусственными в этой премудрости, из-за ставящейся на землю и наполняемой мантической водою лохани, которая по своей характерной форме привлекает демонов, тянущихся к разного рода впадинам. Вода, которую в нее наливают, ничем не отличается от любых других вод, однако проводимый над нею обряд и заклинания делают из нее удобное местилище для пророческого духа. Это связанный с землею и частный род демона: когда он только нырнул в воду, то поначалу издает какие-то непонятные для стоящих над местилищем звуки; затем, всплыв на поверхность, он начинает бормотать что-то неразборчивое, имеющее отношение к предсказанию будущего. Такой дух насквозь лжив, поскольку относится к материальному разряду, и этот род демонов умышленно ловчит, бормоча что-то невнятное, дабы ссылкой на неясность прозвучавших речей избежать обвинения в лживости<sup>7</sup>.

(8.) Περὶ δὲ τοῦ πρακτικοῦ τῆς ἀπορρήτου παρὰ Χαλδαίους συνθήκης ἦντινα δύναμιν εἶχε, τοῦτό σοι ἐπὶ κεφαλαίων ἐπιτεμοῦμεν. Πρῶτον μὲν θυσία τούτοις ἀγνεύουσα παρεσκεύαστο, ἀρώματα τε καὶ βοτάναι καὶ λίθοι, κρόκος τε καὶ μυρσίνη καὶ δάφνη, μυστικῶς περικαθαίρομενα· χῶρός τε τούτοις περιεγράφετο φυτευομένοις καὶ βοθρευομένοις. Ἐφ' οἷς ὁ τὴν συνθήκην ποιούμενος, δεινός τις ἦν ἀνὴρ τὰ γοητικὰ, καὶ ὀνομάσας τὸ πρᾶγμα ἐφ' ᾧ τὴν θυσίαν πεποίηται, ὑστεραίας αὐθις εἰς τὸν τῆς τελετῆς

7. Вместо филоμαντεία 'гадание на чаше' Ж.Ф. Буассонад читает фуллоμαντεία 'гадание по листве', однако последнее чтение находим и в переложении сочинения Пс.-Пселла «О демонах» (Bidez 1928, 129). Леканомантов Страбон называет разновидностью персидских гадателей, наряду с магами, некромантами и гидромантами (16.2.39). Рус. *лохань* восходит к греч. *λεκάνη*, *λεκανίς*, etc., а в конечном счете, возможно, — к ассирийскому *lahannu* и шумерскому *lahtan* 'бутылка'. Итак, автор причисляет пророческий «дух» (πνεῦμα) к материальным демонам — тем самым «хтоническим псам», что согласно «Халдейским оракулам» (fr. 90 Des Places), «из недр земли выскакивая, смертным не являют никогда знамений истинных».

παρεγίνετο τόπον, καὶ ἀναχωννύων τὰς τε τῶν φυτῶν βάσεις καὶ τὰς ἀφαγνισθείσας ὕλας καὶ τῇ λαίᾳ ταῦτα ἀναλαμβάνων χειρὶ ἄθροα πάντα καὶ ἐξαπιναίως δυνάμεις τινὰς ἀνεκαλεῖτο κρυφίους· αἱ δὲ ἦσαν ὁ τῆς ληφθείσης θυσίας καθηγεμῶν, οἱ τῶν ὑλῶν κύριοι, ὁ τῆς ἡμέρας προστάτης, ὁ χρονοάρχης, ὁ τετράρχης δαίμων.

Ἄρκει ταῦτα καὶ γλώττη κεκαθαρμένη καὶ ἀκοῆ σῶφρονι.

(8. *Χαλδεΐσκιος ζαвет.*) Коротко изложим тебе, какою силой обладала тайная практика Халдейского завета. Первым делом они приготовляли очистительное жертвоприношение: благовония, травы и камни, шафран, мирт и лавр, мистически очищенные огнем. Посадив их в землю или закопав, вокруг них очерчивали некое пространство. Затем исполнитель завета — муж, дивно искушенный в колдовстве, — называл дело, по поводу которого совершалось жертвоприношение; возвратившись наутро на место обряда, он откапывал растения и очистительные материи, брал их в левую руку, одним махом и внезапно, и призывал некие тайные силы. И это были: проводник забранной жертвы, владыки материй, предстатель дня, хроноарх и демон-тетрарх.

Довольно этого для незапятнанного языка и целомудренного слуха<sup>8</sup>.

---

8. Восьмая главка переведена на английский и сопровождается подробным комментарием Гансом Леви (Lewy 2011, 230–238). «Завет» (συνθήκη), то есть договор, предполагает две стороны: теурга-чародея и призываемые им «тайные силы». «Проводником» (καθηγεμῶν) среди платоников принято было называть учителя: император Юлиан обращался так к Максиму Эфесскому, Прокл — к Сириану (Lewy 2011, 233, п. 22). Согласно Леви, χρονοάρχης, «властитель времени», — это Эон, верховное божество «халдеев»; τετράρχης, «властитель четверицы», — год со своими четырьмя временами (ο.с.: 234). Жертва названа «забранной» (ληφθείσα θυσία), поскольку жертвенные объекты забирались из-под земли, и это нужно было делать быстро и резко, чтобы не дать демону ускользнуть обратно в землю (ο.с.: 231, п. 13).

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Гараджа, А.В., пер. (2023) “Халкидий о демонах: фрагменты «Комментария на *Тимей* Платона» (перевод и комментарий)”, *ΣΧΟΛΗ* (Schole) 17.2, 1109–1121.
- Bidez, J., ed. (1928) *Michel Psellus. Épître sur la Chrysopée. Opuscules et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie* (Catalogue des manuscrits alchimiques grecs 6). Bruxelles: Maurice Lamertin.
- Boissonade, J.F., ed. (1838) *Michael Psellus. De operatione daemonum. Accedunt inedita opuscula*. Norimbergae: apud Fr. Nap. Campe.
- Des Places, É., ed. (1971) *Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens: Psellus, Proclus, Michel Italicus*. Paris: Les Belles Lettres.
- Duffy, J.M., ed. (1992) *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 1: *Opuscula logica, physica, allegorica, alia*. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Gautier, P., ed. (1980) “Le *De daemonibus*”, *Revue des études byzantines* 38.1, 105–194.
- Gautier, P., ed. (1988) “Pseudo-Psellos: *Graecorum opiniones de daemonibus*”, *Revue des études byzantines* 46.1, 85–107.
- Garadja, A., tr. (2021) “Calcidius on Demons: Fragments of the *Commentarius on Plato's Timaeus* (A Translation and Notes)”, *ΣΧΟΛΗ* (Schole) 17.2, 1109–1121. (In Russian.)
- Hunger, H. (1978) *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. 2 Bde. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Lewy, H. (2011) *Chaldaean Oracles and Theurgy. Troisième édition par Michel Tardieu avec un supplément*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- O'Meara, D.J., ed. (1989) *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 2: *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*. Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Seng, H. (2016) *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: Les Oracles Chaldaïques*. Turnhout: Brepols.
- Svoboda, K. (1927) *La Démonologie de Michel Psellos*. Brno: Vydává Filosofická fakulta.
- Taylor, Th. (1875), *The Eleusinian and Bacchic mysteries. A dissertation*. Edited, with introduction, notes, emendations, and glossary, by Alexander Wilder. New York, J.W. Bouton; London: Trübner & Co.
- Troca Pereira, R.M. (2022) “Reflexões demonológicas bizantinas: (Ps.)-Pselo: coisas que os Helenos opinam acerca dos demónios (Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν “Ἕλληνας)”, *Phaos: Revista de Estudos Clássicos* 22: 1–20. (In Portuguese.)

## BETWEEN ETERNITY AND DIVINE DUALISM: HUGH OF SAINT-CHER'S OPUS II, PARS I

FEDOR NEKHAENKO

National Research University «Higher School of Economics» (Moscow)  
fvnekhaenko@edu.hse.ru

---

**ABSTRACT.** The paper contains the first Latin transcription and an English translation of the first part of the second book of Hugh of Saint-Cher's *Opus*, his commentary on Peter Lombard's *Sentences* accomplished between 1231 and 1234. The transcription is based on the codex Vat. lat. 1098 collated with five auxiliary manuscripts. In line with William of Auxerre and Alexander of Hales Hugh critically disavows pagan and heretical stances represented by Plato, Aristotle, Epicurus, and Manichean regarding the creation of the world. My foreword sheds light on the philosophical value of presented arguments plus the historical background of the issue and Hugh's relation with contemporary theologians whose ideas Hugh rearranges and modifies in one concise text. I argue that Hugh blends together these four authorities to challenge and reject the concepts of eternity and dualism. The theologian imputes dualism — contrary to the run-of-the-mill attribution of three beginnings — to the Stagyrite while putting the concept of opposite principles from Aristotle referenced before by William in Cathar's mouth. Even Plato and Epicurus become proponents of the heretical repudiation of creation from nothing in favor of divine production from adjacent matter which aligns the Greeks with Cathars' metaphysics. Hugh's *Opus*, if not original in the modern sense, anticipated a surge of refutations aimed at heretics and “Averroists”. The proposed isomorphism between Aristotle-Heretic and Cathar-Peripatetic partially molded early arguments in the theological *Sentences* as well as inquisitorial *Summa*. Whereas the focus on Cathars' dualism diminished when they were brutally wiped off the map, William, Alexander, and Hugh's reasons against the Peripatetic view on eternity continued to draw attention among theologians fighting back “Averroism”.

**KEYWORDS:** Hugh of Saint-Cher, Aristotle, eternity, Cathars, divine dualism, *Sentences*.

\* The paper is prepared within the 2023 research project of the Centre for Fundamental Sociology, NRU HSE “Strategies for normalizing everyday life in emergency situations: inertia of affect and openness to challenges”.

\*\* I am enormously grateful to my professors Pavel Sokolov, Alexander Marey, Oleg Voskoboynikov, and Charles Burnett for their aid with the transcription and translation.

---

### Framing the terms: Plato, Aristotle, Epicurus, and Manichean

One might wonder how it was possible to assemble those people in one text? All these authorities were picked by Hugh of Saint-Cher, an eminent Dominican 13th-century theologian, to challenge unorthodox views on the creation and temporality of the world unfolded in the first distinction of the second book dedicated to the commentary on Peter Lombard's *Sentences*. In the present paper, I offer an introduction to his distinction followed by Latin transcription and English translation which have been fulfilled for the first time in Hugh of Saint-Cher's scholarship. I am going to flesh out Hugh's approach to two interconnected issues: the eternity and absolute divine duality represented substantially by ancient authorities and modern opponents covered up behind them. Evidently, every authority invoked by Hugh is not the same as we used to read and understand. Ancient philosophers and heretics in the medieval mirror could not retain their original beliefs. I argue that Hugh of Saint-Cher with the help from his senior fellows transformed the encountered philosophers and heretics into a new isomorphic complex responsible for the eternity of the world and the dualism of beginnings. Essentially, Aristotle's arguments were raised in support of Catharism, given that Stagyrte's philosophy underwent reinterpretation to command assent with the heretical binarism. Even Plato and Epicurus became intertwined within the discourse surrounding the Cathartic doctrine of the creation from eternal matter.

Before navigating through this entangled web of reception we need to address the background of Hugh's commentary, the intellectual milieu prevailing at Paris, and his forerunners. Hugh of Saint-Cher, born in ca. 1190 near Vienna, pursued the study of arts and canon law in the 1220-s when he also took Dominican vows. Subsequently, he turned to theology by 1225, defended and subsequently assembled from his ideas, oral lectures, and previous writings the commentary on the *Sentences*, the subject of our investigation, in 1231 under the supervision of Roland of Cremona who relinquished the chair at Paris for the sake of inquisitorial preaching against the Cathars. Having inherited his master's Dominican chair in theology, Hugh went on to teach at the university and undertook a project consecrated to the production of *Postillae* on the Bible at a recently established Dominican *studium* on the rue St. Jacques. In 1244 he ascended to the rank of cardinal and became increasingly absorbed in administrative errands until his demise in Orvieto in 1263<sup>1</sup>.

His commentary commonly called *Opus* or *Scriptum* deviated from both the conventional literal expositions of the Bible and previous attempts to explicate Peter Lombard's *florilegium* — 4 books that feature a plethora of authoritative quotes

---

<sup>1</sup> A. Paravicini Bagliani (1972) 257–263.

retrieved above all from Augustine, Abelard, and Hugh of Saint-Victor on the Trinity, creation, Christian virtues, church sacraments, and last things — within the genre of *glossa* or *summa*. Whereas *glossae* tied Stephan Langton and Alexander of Hales to Peter's text and limited the scope of their investigation, *summae* composed by William of Auxerre and Philip the Chancellor drove their authors to problems not always connected with the structure and circuit of Lombard's manual. Hugh of Saint-Cher was the first theologian to graft onto the future scholasticism a commentary in the shape of viable text full of *questiones* which he diversified with glosses as a part of *lectio* setting forth the literal meaning of the text<sup>2</sup>. During such a transitional stage of the Paris educational system prior to mid-century when the *Sentences* progressively turned into a standard textbook and garnered an official seal of approval, Hugh's glosses were designed to be read in conjunction with Peter Lombard's original text. As a result, Hugh abbreviated most of the occasional glosses drawn from Peter into brief indications consisting of one-two words “Stichwortglossen” that a bachelor who studied theology would instantly grasp and fathom in sharp contrast with the explanations in detail required for modern readers. Take as an example the last sentence of the present transcription in the form of Hugh's manuscript and its reconstruction accomplished by me to embrace how it would have been recognized by contemporary theologians:

**The manuscript Vat. lat. 1098**

Tradens per Moysen et ante tempora significat quomodo enim tempora crearet, si prius non esset exstitisse scilicet deum.

**My reconstruction**

Horum ergo et similium errorem spiritus sanctus euacuans, ueritatisque disciplinam tradens per Moysen, deum in principio temporum mundum creasse et ante tempora significat, quomodo enim tempora crearet, si prius non esset, eternaliter exstitisse, scilicet deum.

The reconstructed version is twice as long as the concise and pragmatic abbreviation, suggesting that glosses on Peter's text should be grappled together with his own work<sup>3</sup>, even though I have appended relevant quotes in the footnotes to accompany Hugh's transcription and recuperated them by translation. In any case, his approach inexorably laid the foundation for ensuing commentaries which gradually shifted from *expositiones litterales* of Lombard's text and focused instead on contemporary debates in the scholastic theology<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> M. Bieniak (2009) 112.

<sup>3</sup> Petrus Lombardus (1971) 329–332.

<sup>4</sup> C. Angotti (2012) 201.

### The Path Towards Scholastic Theology

For a long time, *theologia* had remained a doctrine akin to pagan philosophy that changed only with Abelard: within the 12th-century school advent, the notion was evolving into a dialectical domain of knowledge designed to confront heretics who contradicted the tenets of faith by appealing to the Scripture<sup>5</sup>. This advent of dialectics gave rise to scholastic theology which stretched a rational examination of theological problems as far as possible at medieval universities where issues concerning the eternity of the world and the number of creators were debated beyond dogmatic perennial refutations which Peter Lombard himself took up: to claim that Moses said *in principio creavit* answering pagan and heretic's argumentation was no longer sufficient<sup>6</sup>. Apparently, some scholastic arguments associated with eternity and dualism came from the Patristic philosophy invigorating scholasticism.

The Eastern Church Fathers spilled much ink in developing a body of arguments countering bothersome Aristotle's idea that the world was uncreated. The evolution of hexameron literature resulted in the assertion proving that the beginning of time exceeds the flow of time itself ἡ τοῦ χρόνου ἀρχὴ οὐπω χρόνος<sup>7</sup>. In his extant work, John Philoponus onwards went into matter in this assault by displaying that peripatetic time could not predate the creation of the heaven which is measured by a comprehending soul οὐκ ἦν ἄρα χρόνος πρὶν οὐρανὸν ὑποστῆναι, while eternity implies an infinite regress of time moments σημείον ... ἀδιάστατον καὶ ἀμερῆς<sup>8</sup>. Latin Fathers expressed more reservation in providing philosophical justification in defiance of eternity<sup>9</sup> to such an extent that Ambrosius confined himself to recount Moses' life validating his wisdom and veracity as an author of Genesis, while Bede did not go beyond reiterating Gen. 1:1<sup>10</sup>. Furthermore, the prehistory of scholastic dialectical contribution against the Cathars bears resemblance to the state of polemics over eternity. The issue of dualism existed since the time of Marcion of Sinope and received formidable interest from Augustine among other prominent Fathers whose anti-Manichean corpus was not well-known in the Middle Ages as scholastics engaged in dialectical debates in northern France, particularly Alain of Lille, Alexander Neckam, Évrard of Béthune, William of Auxerre, and

---

<sup>5</sup> A. Boureau (2007) 21–23.

<sup>6</sup> Petrus Lombardus (1971) 330.

<sup>7</sup> Basile de Césarée (1950) 110, 112; Gregorius Nyssenus (2009) 17–18.

<sup>8</sup> Ioannes Philoponus (1897) 7–8.

<sup>9</sup> R.C. Dales (1987) 171.

<sup>10</sup> Ambrosius (1845) I.3.11; Beda Venerabilis (1862) 39.

Philip the Chancellor<sup>11</sup>, had to devise new arguments in the face of the modern heretical polemicists shrouded under the ancient name of Manicheans<sup>12</sup>. The spin of Church propaganda against the Cathars<sup>13</sup> as well as the sole surviving metaphysical tractate composed by a Cathar dated back to the first decades of the 13th century which were coeval with Hugh of Saint-Cher's *Opus*<sup>14</sup>. That being the case, among Paris masters Hugh resided at the genesis of two vital debates that came to fruition with later friars who had to grapple with erroneous views.

At this point, searching for rational disputation against doctrines that question the authority of the Holy Scripture we encounter an early stage of scholastic theology at Paris. I do not seek to portray a medieval friar eager to express personal humility as a romantic author obsessed with novelty and authenticity which stokes the fires of the present-day consciousness<sup>15</sup>. I am going to place Hugh's distinction in the historical milieu to make clear whether and how he modified and reshaped traditional theological issues which he mostly adopted from William of Auxerre and Alexander of Hales. However, I cannot justify in its entirety the antecedent claims proposed by researchers who accused Hugh of wholesale plagiarism, redoing the prose, and theft from earlier masters<sup>16</sup>. I suggest that their ultimate indictment which transmutes Hugh into an intellectual backwater of the second rate

---

<sup>11</sup> P. Biller (1999) 35, 46–49. The scholar also enlisted the *Summa contra hereticos* by early Paris master and chancellor Praepositinus of Cremona whose authorship nowadays has been dismissed in place of attribution to Peter of Verona. In the second book of his authentic *Summa*, Praepositinus passes over the problem of heretical and peripatetic stance of the creation to handle right away the angelic temporality, a prime subject of Peter Lombard's second distinction (Paris, Bibliothèque nationale de France, MS lat. 14526, fol. 14v).

<sup>12</sup> G.G. Stroumsa (1992) 178. To my knowledge, Hugh only once speaks of *catharos* instead of *manicheos* (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. lat. 1098, fol. 35ra).

<sup>13</sup> In line with the first canon of the Fourth Lateran Council which had denounced Catharic substantiation of evil Honorius III stressed that theologians and masters should take up theoretical arms to scrimmage heretics' stance (J.B. Russell (1984) 189; S.E. Young (2014) 30–31).

<sup>14</sup> G.G. Stroumsa (1992) 173, 176–177.

<sup>15</sup> L. Smith (2010) 255.

<sup>16</sup> M. van der Lugt (2004) 263–266, 268; A. Boureau (2007) 59, 87–88. Professedly, I have no intention to undermine their groundbreaking studies but only to admonish against support to the rash conclusions towards stripping Hugh of any scholars' maintenance. As a matter of fact, the fourth book which encapsulates church sacraments and eschatology discloses "une nouveauté importante" according to A. Boureau who seven years later changed his attitude locating Hugh's innovatory role in the discussion over apocalyptic

does not hold true. At first glance, the Dominican recapitulates all William's arguments pro Aristotle and Manichean as well as reasons [24]<sup>17</sup> and [27] contra dualists<sup>18</sup>, though almost all of his counterarguments either alter or totally differ from his predecessors that compels me to conclude that Hugh's autonomy in handling Aristotle and Manichean on the established surface of gathered arguments in favor of them or loan from oral lectures and undiscovered texts are equally possible scenarios. On top of that, Alexander champions Aristotle's authority and asserts that his "always" (*semper*) designates any time in time, a universal character of time moments and not eternity germane for God alone<sup>19</sup>. Hugh not only avoids including this part of Alexander's teaching but referencing on several occasions Aristotle by name in place of William's *magistri philosophi, scilicet peripatetici* and Alexander's anonymous proponents of the eternity further undermines Alexander's position with the argument [10] which regards the three-fold notion of *semper* applied exclusively to God.

Hugh's third talented forbear and chancellor of Notre Dame de Paris Philip poses more difficulties in assessing his impact on Hugh's *Scriptum*. Unfortunately, we do not dispose of accurate information regarding the date when he finished his *Summa de bono*. N. Wicki argues that Philip composed it between 1225–1228 before Alexander of Hales' gloss<sup>20</sup>, although Alexander's editors and some scholars find it challenging to justify these time boundaries decisively<sup>21</sup>.

Even if we consent that Hugh did read *Summa de bono*, such a timeline will not betray my insistence that the Dominican friar prone to recur to William and Alexander introduced some novel counterarguments and more to the point a systematic approach to tackling jointly eternity and divine dualism. Given that the

---

fire purging nature from human vital activity or in the defense of the pontifical dispensation from a vow (A. Boureau (2014a) 62–65; A. Boureau (2014b) 58–63). Other researchers even deteriorated Hugh's reputation of an exegete by presuming without ample proof that he is a "figment of bibliographer's imagination" (L. Smith (2010) 246–252), whereas scholarship on his *Questiones* is more benevolent and balanced (J.-P. Torrell (1974) 108–109, 243–244; M. Bieniak (2010) 26, 36–40, 102–106; R. Saccenti (2010) 410–414).

<sup>17</sup> The numbers in brackets throughout the paper conform to the division of Hugh's argumentative structure as indicated by me.

<sup>18</sup> Guillelmus Altissiodorensis (1982) App. I.1, App. I.3, VIII.1; Alexander de Hales (1952) I.3, I.6, I.13, I.23.

<sup>19</sup> Ibid. I.15.

<sup>20</sup> N. Wicki (2005) 6.

<sup>21</sup> M. Bieniak (2010) 109–112; N. Gorochoy (2021) 155.

*Summa* incarnates a project of epistemological inward attack on the dualism assaulted by the former inquisitor active in Southern France<sup>22</sup>, Philip's critique of the Cathars in the section roughly corresponding to the beginning of Lombard's second book significantly differs from the present transcription flourishing on the ontological arguments. Philip states that 1) two beginnings of evil and good must belong to two different genera which are deemed impossible since genus does not produce beginnings of things; 2) evil cannot be none other than privation of good; 3) the highest evil would be more perfect if it lacked the good that renders the highest evil imperfect; 4) an evil body and a good soul cannot originate from two divinities, particularly in the context of Christ's two natures<sup>23</sup>. The only similarity I can identify is Anselm's formula of the highest good *quo melius excogitari non potest* also mentioned by Alexander. Philip pinpoints that the highest good in opposition to the highest evil could be amended by simplicity *simplicitatem addita* confuting the initial definition of the highest good<sup>24</sup> which does not accord with Hugh who expands his grip on the same expression differently. Moreover, Philip and Hugh's positions on Plato and Aristotle sail past each other. In proximity to Alexander, Philip explains away Aristotle's worldview by substituting eternity with the perpetual duration of the created world *mundum esse perpetuum et non eternum*<sup>25</sup>. The Paris Chancellor endorses the argument that in a perpetual world a beginning is still necessary because perpetuity does not preclude the existence of the beginning<sup>26</sup>. Both Plato and Aristotle are understood to assert the eternity of the world merely in the divine mind which aims to create it eternally<sup>27</sup>. The final proof *deus ab eterno uoluit et potuit, et sciuit facere* resonates for the second time with the proposition in Hugh's transcription, though the Dominican perhaps rejects and redefines Chancellor's assumption in turn. I dare to argue two versions of events could have taken hold: 1) if Philip wrote *Summa* before Hugh, then the Dominican theologian would correct the Chancellor and denounce Aristotle's amalgamation within Christian creationism; 2) alternatively, Hugh's hostility toward new translations would imbue Philip to think out how to reconcile the Stagyrte with Moses, had Philip finished his opus after Hugh. Be that as it may, we should dive into the genealogy, structure, and philosophical content of Hugh's approach.

---

<sup>22</sup> L.-H. Barichard (2012) 16, 98; R. Saccenti (2013) 10.

<sup>23</sup> Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. lat. 7669, fols. 5va–6rb.

<sup>24</sup> Ibid. fol. 6ra.

<sup>25</sup> Ibid. fol. 6va.

<sup>26</sup> Ibid. fols. 6vb–7ra

<sup>27</sup> Ibid. fol. 7rb.

### Aristotle-Heretic

Hugh of Saint-Cher's distinction summons four authorities to refute: Plato, Aristotle, Epicurus, and Manichean who all commit an error related to the beginning of the world *principium* [2]. By thoroughly envisaging the arguments advanced by Hugh's adversaries, I will cast light on the elements that form a cohesive conjunction of all *auctoritates* into one isomorphism erected on the ground of dualism and eternity. It is not fortuitous that even at the beginning of Hugh's distinction the deliberate arrangement of four foes in the consecutive order serves to eloquently underscore the kinship of those under delusion eliminated by Moses.

There is no argument that the authenticity rarely bothered medieval scholars but inquiring in such matters remains crucial for apprehending the historiography of various authorities within a specific tradition. In the case of Plato, as one might expect, his initial assertion that being, place, and becoming come into existence before heaven ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι<sup>28</sup> differs from Hugh's treatment of the "platonian ontology" detached from the Greek text. Hugh attributes to the Hellenic philosopher *ydeas, yle et artificem* and aligns with Calcidius' commentary echoed by Peter Lombard and Petrus Comestor<sup>29</sup> who by doing so denounces the School of Chartres' adherence to the *Timaeus*<sup>30</sup>.

Hugh dogmatically disavows the conception allegedly held by Plato and Epicurus that God creates acting on the eternal matter with an old argument according to which creating in a proper sense *creare* signifies making from nothing *de nichilo aliquid facere* [11]. Philosophers assume God to be a human-like agent that would make his absolute power conditioned *omnipotens non esset*. Hugh specifies that platonian God resembles a human or angelic producer *factor* who works upon adjacent matter *ex preiacenti materia* [29], once again a distinctive feature of Thierry of Chartres' approach to the platonized creation from matter waiting to be put into use<sup>31</sup>. In Abelardian theology, the terms "create" *creare* and "make" *facere* entail the same meaning but have different connotations when applied to the divine essence and accidental creatures. In God, to create denotes the necessary will from which the temporal effect proceeds *uoluntatem eius necessario sequitur effectus* [30]. Thus, reducing divine power to the status of a demiurge would add an accidental

---

<sup>28</sup> Plato (1902) 52d.

<sup>29</sup> M.J. Clark (2005) 128; Petrus Lombardus (1971) 330.

<sup>30</sup> Plato (1962) 51.6–7; P.W. Rosemann (2004) 94; M.J. Clark (2005) 128. It is no coincidence that this path aimed at deciphering the *Timaeus* prompted William of Conches to claim the sempiternity of the world. The world begins with time but does not have an end as well as approval from later scholastics like Hugh (P. Porro (1996) 88–90).

<sup>31</sup> P. Dronke (1988) 375.

property that ties God with creatures and destroys the difference between voluntary creation and production which renders the creature's relation to God in time. Augustine summoned against the Greeks claims that God cannot become a cause of human degradation without a corresponding human decline whence Hugh distinguishes two meanings. *Ad litteram* reading approves that eternal volition presumes an upright action and outcome. God could want eternally and bring about the world at a particular moment of time. The figurative sense concerns exclusively human discourse wherein only the human relation *habitus* undergoes a change, while divine unity remains unaltered. God appertains to different things in the same manner but creatures are prone to modify their attitude. In a nutshell, what God creates eternally and voluntarily without movement or change reflects a temporal and accidental production from the creatures' perspective.

Likewise, Epicurus' account of infinite beginnings and eternal matter is refuted together with Plato's proclaimed edifice and at first glance poses no difficulty. Pierre le Mangeur's implantation of Epicurus in Genesis might elucidate why Hugh familiar with Comestor decides to call on Epicurus<sup>32</sup>, though it fails to unravel why Epicurus insists on the divine creation from matter in place of atoms and void, as acknowledged by both Comestor and William of Auxerre later<sup>33</sup>. An alternative explanation for the role Plato and Epicurus play would make more sense: the Cathars mounted a defense of the proclaimed Plato-Epicurus' position by making use of similar expressions *creare sicut facere*, *factor*, and *ex preiacenti materia* when referring to God [29]<sup>34</sup>. The learned Cathars presumably voiced these ideas in the *Liber de duobus principiis* composed by a disciple of Jean de Lugio, that is a "full-blooded" heretical intellectual, in the 1230-s. I cannot eliminate the possibility that Jean's teaching reached Paris before his lectures were compiled into the text we know nowadays as we have some evidence from the scholars acknowledging Cathar's "artistic" appeal to dialectics and philosophy<sup>35</sup>. However the testimonies of actual Catharic learning are to be explained, addressing the roots of the heretical position found in the Antiquity would outbalance dealing with contemporary heretics, even if they de facto knew Aristotle beyond *Liber de causis*. This treatment of authorities also lights up the integration of Aristotle into Cathars' discourse.

The exposition of Aristotle's vindication of eternity is not devoid of inherent ambiguity [3]. Aside from relying on William and Alexander's words, Hugh could have direct access to Aristotle's perspective on eternity via translations of "Physics"

---

<sup>32</sup> M.J. Clark (2005) 128.

<sup>33</sup> Guillermus Altissiodorensis (1982) VIII.1.

<sup>34</sup> Anonyme (1973) 228–229; 246.

<sup>35</sup> P. Biller (1999) 40, 43–44. 48–49.

and Averroes' "Long Commentary on the *Metaphysics*" where a clear original expression that denotes infinite time *ἄπειρον χρόνον* was substituted by *infatigabile* in Aristotle<sup>36</sup> and *non accidit ei fatigacio* in Averroes<sup>37</sup>. Meanwhile, a coincident suspicion of Aristotle's innocent creationism, albeit in passing, betrays a hint of caution in Hugh's commentary on Petrus Comestor's *Historia scholastica* (1230–1235): here the Parisian master (taking a retreat and surrendering himself to Alexander-Philip's camp?) explicitly resists the line of interpretation according to which Aristotle corroborates the eternal existence of the world *operatur sine fine* contrary to what Comestor suggests that begs the question<sup>38</sup>. In that space of time, Hugh might have changed his opinion upside-down or underlined an equivocal distinction between Arabic influence and innocuous Aristotle that seems quite unlikely. Otherwise, I cannot rule out that someone within Hugh's team at St. Jacques immersed in preparing the commentary pushed forward such an exoneration of Aristotle.

Anyway, I point your attention to the fact that in the *Opus* Hugh articulately ventures an objection to Aristotle accompanied by anonymous followers *qui, cum eo ponunt* [3], if he does not resort to a mere rhetorical device, that might cover a vestige of Philip the Chancellor, Alexander of Hales, and unknown members of the faculty of arts<sup>39</sup> who could have embarked on redeeming Aristotle before Hugh and fueled the theological reaction. Both Hugh's contemporaries and his personal acquaintance with Aristotle's books fostered discussions and the initial dialectical rebuttal of eternity in the *Sentences* defended in 1231 precisely when Gregory IX lifted the ban over reading Aristotle's *Libri naturales* at the faculty of arts to turn away theologians from peripatetic philosophy<sup>40</sup>.

At first, a reader might assume that Hugh's opposition to Aristotle revolves around the problem of three peripatetic beginnings<sup>41</sup>, namely matter, form, and operator *materia, forma et operatorium dictum* [29] which again represents the Chartres' doctrine Peter Lombard aims to attack<sup>42</sup>. Hugh then pushes forward that these principles can be reduced to two causes of the creation: one passive and the other active. Neither Peter Lombard nor Stephen Langton and Alexander of Hales suggest such a reduction to two beginnings that brings concord between Aristotle

---

<sup>36</sup> Aristoteles (1951) 252a13; Aristoteles (1990) VIII.1.

<sup>37</sup> Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. lat. 2435, fol. 122r.

<sup>38</sup> Leipzig, Universitätsbibliothek Leipzig, MS 1401, fol. 158rb.

<sup>39</sup> It might be well-known artists like Richard Rufus and John Pagus (N. Gorochov (2012) 421).

<sup>40</sup> L.M. Bianchi (2005) 110–111. Relying on Roger Bacon's posterior testimony, M. Grabmann goes as far as to suppose that the initial interdiction over Aristotle's natural philosophy in 1210 was engendered by the fear of the world's eternity (M. Grabmann (1941) 55–57).

<sup>41</sup> Aristoteles (1997) IX.1.

<sup>42</sup> M.L. Colish (1994) 337.

and Manichean's outlooks. It deserves highlighting that for the Cathars God along with matter and form preceded the world in eternity<sup>43</sup> that corresponds to reinterpreted Aristotle who invokes two beginnings instead of three. Only the fact that the Cathars accept three consecutive creations which Hugh totally elides would discern them from Aristotle's conception of the eternal uncreated world.

Onwards, I suppose that Hugh continues to discredit Aristotle by inchoately speculating on the ambivalence of the notion *dictum* in relation to *operatorium* [31]. When induced by Lombard, Latin *dictum* can be interpreted as either an adjective or a noun. On the one hand, taken as an adjective describing *operatorium*, it contradicts the catholic faith since God finds himself called operator who acts on existing matter. On the other hand, assumed to be a noun, *dictione operatorium* embodies the Christian conception of divine creation through saying and creating simultaneously, as exemplified by the famous repetition of *dixit* in Genesis, although the second beginning remains coeternal with operator still not equal to Christian God.

These passages bear a resemblance to literal *glossae* on Peter's text providing the reader with an easily accessible clarification of the text Hugh refills with new questions which expand beyond Lombard's scope<sup>44</sup>. The nexus of the polemics over Aristotle comprises four arguments and three suitable counterarguments. In lieu of glosses, Hugh of Saint-Cher's *Opus II.1* furnishes a sample of early university dialectics embodied by William and Alexander when one adduces several reasons to be demolished in light of the author's position. Aristotle's philosophy sparks the first series of arguments and counterarguments. [3] Having cited the second book of "On the Generation and Corruption" where Aristotle claims that "everything which has a likeness to itself is inborn to produce everything similar", theologians conclude that the beginning of the world as the first cause *prima causa* must exist from eternity (*ab eterno fuit principium mundi*). If God is eternal, then everything he creates should possess identical qualities. The second argument [4] echoes William of Auxerre, Alexander of Hales, and Philip the Chancellor's claims according to which potency, knowledge, and will required to create something were in God in eternity, therefore, he could create and in fact he created eternally. The argument transitions from potency which is not temporal since time has not yet come into existence to the actual state of the coeternal world. Next proposition [5] draws

---

<sup>43</sup> Anonyme (1973) 80.

<sup>44</sup> Contrary to R. Friedman falling victim to the assumption that early *Sentences* before 1250 remained in the scholastic bud, I am adamant that they gradually relieved from *littera* toward autonomous questions which Hugh propelled by preferring running commentary to glosses (cf. R.L. Friedman (2002) 41, 88). I will exemplify later the continuity between early scholastic masters and mid-century "giants" by tracing back specific questions.

upon the authority of Augustine whose quote “we exist because God is good” the masters leverage to the temporal modality: God is eternally good and, consequently, we retain the same eternal predicate. [6] By equating God with the neoplatonic highest good which outflows down to the level of corporal creatures, *opponens* infers that eternal emanation results in the world itself, hence the world must exist forever (*ab eterno fluxit, sed eius effluxio nichil aliud est quam mundi*).

The inclusion of the term *effluxio* in the final argument indebted to pseudo-Dionysius' *De divinis nominibus* resonates with the first argument where they appeal to *prima causa*. Both notions stem from the Arabic assimilation of Aristotle and not from Augustine's terminology, as William suggests<sup>45</sup>. In all likelihood, these Latin notions representing Arabic *fayḍ* and *al-'illa al-ūlā* made their debut in the translation carried out by Gerard of Cremona of the *Liber de causis*, a pseudo-Aristotle's paraphrase extracted from Proclus<sup>46</sup>. I presume William and afterwards Alexander with Hugh avouch to unspecified *fontes*, as at least Avicenna and Avicenna in conjunction with their Spanish translator Dominicus Gundissalinus harmonized Aristotle's teaching with neoplatonic principles of the first cause and the emanation of the good fluxing onto intelligences, thereby creating the world in virtue of their mediation<sup>47</sup>. Furthermore, in 1982 R.A. Gauthier revealed that Hugh could have cited Averroes' metaphysical commentary to draw a boundary between the motion of physical bodies and the metaphysical movement of angels, *ipso facto* encapsulating the nascent theological tenets of Averroes' authority which had plagued Paris from 1225<sup>48</sup>. Nonetheless, distinctions II.1–2 reckon an opposite trend. In the second distinction, the Dominican discards Aristotle's conception of eternity within his explication of time as a succession of moments. No time flow would take place for no action and no movement could transpire in eternity being the state of unchanging things *status permanens in eodem esse*<sup>49</sup>. In the present distinction, *responsio* and three counterarguments bring to ruin the neoplatonized vindication of eternity which lured both Alexander and Philip.

The friar wards off [7] that the world made from necessity must have a beginning in time. [8] The principle of production of the same by the same functions exclusively in the natural order (*tenet in naturalis*) and does not amount to voluntary agents who operate beyond the constraints of physics. In Hugh's view, metaphysical agents acting with free will like separated souls, angels, and God are not

---

<sup>45</sup> Guillelmus Altissiodorensis (1982) App. I.3.

<sup>46</sup> O. Lizzini (2013) 131–132.

<sup>47</sup> Avencebrolis (1892) 109–110; Avicenna (1977) 98, 216; N. Polloni (2015) 91–92.

<sup>48</sup> R.A. Gauthier (1982) 346.

<sup>49</sup> Vat. lat. 1098, fol. 47rb.

bound by the necessity that Aristotle's reasoning requires. [9] On the footing of the *Summa aurea*, Hugh contends that God as the voluntary cause with a delayed effect *dilatatoria* chooses *prelegit* the moment when the world will have been created, unlike creatures who desire and make immediately. To enhance the point, the Dominican goes on claim that the proposition “God desired to make the world from eternity, thus he made it thereby” has different meanings being composed and divided, a celebrated fallacy classified by Aristotle in the *De Sophisticis Elenchis*. Hugh implies the following self-contradiction: his opponents fall short to logically justify a transition from the eternal will to the act of creation itself, hence the will signifies a potency that does not necessarily correspond to action in quality and time. Divided, the temporality of the will would differ from the act of creation, while composed, it would sound that both proceed from eternity. To back up the orthodoxy, the Dominican efficiently combines authority of his predecessors and logic circumventing a proposition reminiscent of Philip through Aristotle<sup>50</sup>. Passing by the third reason Hugh abruptly shifts an inconclusive discussion to investigate tout à coup the issue of emanation. If I were a theologian addressing Augustine's quote, I would suggest that divine goodness and our goodness are said equivocally because divine goodness, being the cause of our existence, cannot mirror creatures who would then become semi-gods which goes against divine omnipotence and unicity. Moreover, Augustine emphasizes that these two *bonitates* are not the same: we aspire to his goodness and God uses us *usum nostrum refert* for his own goodness which is supreme transcending our existence<sup>51</sup>. [10] The last counterargument revises emanation through the lens of the three actions apt to the Trinity *summe bonitatis triplex est effluxio*, namely Son's generation, Spirit's spiration, and Father's creation. The highest perfection always participates in the generation and spiration, though the creation occurs in time as we have already seen that God desires to create eternally by choosing one germane moment. Thereby, our world is a small drop of divine goodness *parua stilla bonitatis dei* not venting the totality of the divine perfection embodied in the Trinity. Generally, creation can only be accidentally attributed to creatures because it contravenes divine eternity and the highest goodness.

Amid the three ancient sages discussed, though Hugh connects Plato and Epicurus with issues concerning eternal matter and divine predication which touch the friar in relation to Cathars' metaphysics, like a cornerstone Aristotle captures

---

<sup>50</sup>A parallel can be drawn between Hugh's feasible hostile relationship with Philip-Alexander and the acrimonious critique of Robert Grosseteste directed in opposition to both elder professors (R.C. Dales (1989) 71).

<sup>51</sup> Aurelius Augustinus (1995) 32.34–35.

all the vigor and attention paid to gainsay his arguments presented by his progenitors. It is Aristotle alongside the flood of his Arabic and scholastic proponents (their precise list remains illegible) who occupies the place of the villain in this Paris narrative. After all, the Dominican succeeds in what Aristotle resembles Cathars' eternal dualism. Hugh's contribution extends beyond Aristotle-Heretic since our theologian takes into consideration Manichean-Peripatetic from a philosophical point of view encompassing a more comprehensive exploration of the issues at hand.

### Manichean-Peripatetic

*Stricto sensu* heresy (αἵρεσις) denotes a choice regarding Christian dogmas and Scripture reading condemned by councils. So, to demonstrate the disparity between the Bible and its heretical interpretation would be a straightforward means to assail the heretic's stronghold. Nevertheless, in this distinction, Hugh's generation opts for a strategy I have called afore scholastic theology wherein he systematically and rationally proves that Manichean's arguments for two beginnings, namely good and evil gods, lack philosophical foundation [2, 12] as if Manichean were Aristotle. Playing the devil's advocate, Hugh starts by delivering three already designed arguments that Manichean might propose to secure his position. In the *Quoniam homines* and *De fide catholica*, Alain of Lille had come up with the reasons [13] and [14] which then adjusted William of Auxerre, while the [15] Aristotelian idea invoked for the first time by John Blund appeared in connection with heretics only in the *Summa aurea* antedating Hugh<sup>52</sup>. Foremost [13], invariable causes result in immutable effects. Analogically, the invariable good could not create a variable or visible. Goodness must remain good within itself since a change of any ilk would imply that it does not have a good inside and seeks something external. [14] Nothing could pretend to be the cause of the creation and destruction of the same. If God created evil people, he would not be able to eradicate them. This limping proposition [14] raises a variety of issues overly easy to dismiss. It imposes stark limitations on the divine omnipotence and makes God the cause of evil beings which clashes with the initial Manichean's premise that all evil originates from malevolent God. Ultimately [15], opposite things give rise to mutual oppositions, then a good God can only create good things and something else is required to account for the existence of evil entities. Again, this reasoning in line with the broader Cathartic logic diminishes the divine power to create.

When I finished the transcription, what William and Hugh's Manichean had referenced Aristotle went unnoticed. In the first instance, the citation has been

---

<sup>52</sup> P. Biller (1999) 37–40, 52–53.

identified in the *Summa aurea* by P. Biller who held forth that the Cathars themselves might have alluded to the *De generatione et corruptione* without any robust testimony on the side of their discourse<sup>53</sup>. Albeit the general correctness of the reference and the fact that Hugh quotes this work, the proposition *contrariorum contraria sunt principia* [15] reiterates a celebrated idea as well found in the “Metaphysics”<sup>54</sup> that being and substance *entia et substancia*, one and many *unum et multa*, heat and cold *calidum et frigidum* like all beginnings are opposite principles *principia sunt contraria* rendering without significant alteration original τὰς ἀρχὰς ἐναντίας. Moreover, being, a fundamental object of the metaphysical inquiry *unius scientia*, manifests itself as either opposites or things that arise from opposites *aut sunt contraria, aut ex contrariis*<sup>55</sup>. Save that William of Auxerre might have been a pioneering theologian in citing Aristotle-Averroes’ “Metaphysics”<sup>56</sup>, William utilized the same as in Aristotle’s tractate example of heat and cold omitted by Hugh<sup>57</sup>. The reception of the first philosophy not only attests to the position as regards the early influence noted by Gauthier but also sustains my approach to the merger of Aristotle and Manichean: Aristotelianism speaks for Catharism prior to being dismissed by the theologians. By associating contemporary heretics with Greek philosophers, it becomes easier to discredit their beliefs. The Dominican, much like scholastic theologians of his time, implements a common strategy of constructing a figurative representation by borrowing elements from different standpoints which he then accommodates to effectively dismantle and refute all of them.

In response, Hugh takes off the kid gloves to furnish his counterarguments. [16] is valid exclusively in causes connected with their effects *in causis coniunctis suis effectibus*. This does not serve universally so far as a cause does not necessarily coincide with its effect: for instance, a living being can create a house deprived of what we commonly expect from animated creatures. God as well does not produce creatures who would correspond to his attributes including immutability. Furthermore, motion and mutation are caused by the motionless and immutable divine

---

<sup>53</sup> Ibid. 36, 49; Aristoteles (1997) IX.1.

<sup>54</sup> Barichard came forward with a similar reference to Aristotle’s *Praedicamenta* and Boethius carried out by Philip the Chancellor to synthesize an inadmissible dualistic epistemology of binary opposition where one element invariably lets down the Manicheans (L.-H. Barichard (2012) 86–87).

<sup>55</sup> Aristoteles (1957) 1004b; Saint-Omer, Bibliothèque de l’Agglomération de Saint Omer, MS 595, fol. 30r. What is more, the old version of the “Metaphysics” may have been available where the Cathars were supposed to preach and teach (N. Gorochov (2012) 177–182).

<sup>56</sup> R.A. Gauthier (1982) 340–344.

<sup>57</sup> Guillermus Altissiodorensis (1982) VIII.1.

substance. To initiate a motion a certain element in the chain of moving things should remain at rest; otherwise, a Cathar would find himself trapped in an infinite regress. Hugh's ensuing reason [17] does not prove true for voluntary agents as in the case of an artisan who has the ability to destroy the same thing he made before. Therefore, it falls within God's dominion to willingly create someone who is not equal to his majesty and whom he is in power to thwart. [18] Holding the trump card Hugh incorporates Aristotle against Aristotle in contrast with William who starts with the tantamount *primis contrariis* and then proceeds that bad cannot secure a positive attribute other than nothing and privation of good: according to Hugh, first opposite things should have a common origin to avoid an infinite regress *processus esset infinitum*, a celebrated Aristotelian argument originally employed against Zeno's actual infinity<sup>58</sup>. If on every succeeding level two opposite things stem from opposites without a principle they share, there would be no end in the circuit of causes that contradicts even heretical binarism of beginnings. Alternatively, if each multiplied opposition were to account for an independent beginning, the number of principles would equal the number of opposites *tot essent principia, quot sunt contraria* which goes against Manichean's dualism as well.

The obtrusive and abrupt intermezzo of glosses [19] precedes Hugh's counter-response and arguments which carry on a new spin of the discussion [20]. That said, the Dominican friar is committed to acknowledging [21] that the uniqueness of God's essence leaves no room for another equal principle to coexist. The superabundance of God's nature estranges any possibility of something similar existing side by side with him. In his pursuit of truth, a genuine theologian should exhaust all the possibilities to obtain the truth, so Hugh advises to [22] imagine the multiplicity of the highest goods as a logical counterpart of the Cathar's dualism. For Hugh, these highest goods must stay different; otherwise, they would fall into one and the same highest good and lose their identity. Each highest good should differ from another in possessing a particular quality that another highest good would not possess. However, this quality could not be anything else than good itself since any highest good contains only things that are good. Consequently, if one highest good were to obtain a particular good that another highest good did not have *alio bono careret*, the second beginning would not meet the criterion for the highest good. There is no reason for supposing manifold good beginnings.

---

<sup>58</sup> Aristoteles (1990) III.6. Later, on the borderline of orthodoxy this aspect of Aristotle's teaching provided Roger Bacon with the underpinning to reject the eternity of the world. Bacon argued that Aristotle's notion of creation ran counter to Averroes who contaminated and distorted Stagirite's mindset, rather than suggesting that Aristotle himself had betrayed his own principles, as Hugh of Saint-Cher had already hinted (L.M. Bianchi (2013) 137).

Beyond that, maneuvering forward in the stream of discussion, the heretics exegetically excogitate [23] that an evil God created the heavens and all visible things enlisted by Moses in the book of Genesis. Hugh fends off [24] that by their definition God is one better than which could not be thought. To what his visionary adversary [25] raises an objection according to which two beginnings exist since two oppositions cannot share the same root turning us back to the third argument proposed by a far-fetched rival [15].

As we move into, Hugh continues this mental ping pong to secure a victory in this dispute akin to a Russian doll by the level of complexity that would try the reader's patience. The fact that Hugh's dualistic *opponens* has survived up to the fourth circle of the iteration bears witness to an unprecedented involution compared to his less intricate distinctions. Back to the disputation, jumping from a springboard erected on William and Alexander's considerations that an ability to resist bad is good itself<sup>59</sup> Hugh brings up the following [27]: if the good God were unable to overcome evil with good, he would be deprived of this goodness and would no longer maintain his status as the highest good. Up to this moment, the master has clung for the second time to Boethius-Anselm's enunciation "better than which nothing greater can be conceived" put to use in the same context by Alexander of Hales and Philip the Chancellor as a definition Manichean adapts to the good God<sup>60</sup>. Notably, I cannot detect a resembling formula in the existing Cathar's corpus. I expect that our theologians might have thought out this embellished straw man based on the notion of the highest good which cannot exist without being greater than conceivable goodness. Hugh also leaves open another possibility from [27] to excoriate that God could restrain evil since it would strip the evil God of his sovereignty. The second ramification [28] provides an advanced retaliation when Hugh ascertains that the capacity to tackle evil is the power of good itself. Ergo, one of the gods does not bear anymore the status of the highest and Manichean in a monotheistic pitfall has to approve either the good or the bad God.

Historically, the Manichean position may sound more appealing and straightforward to comprehend than the divine creation and ensuing fall of evil angels which enkindled numerous scholastic strifes<sup>61</sup>. Notwithstanding, William, Alexander, and Hugh have efficiently displayed that God *a priori* should be unique and single. Even if God were the highest evil, he would still remain the only highest evil.

---

<sup>59</sup> Guillelmus Altissiodorensis (1982) VIII.1; Alexander de Hales (1952) I.6.b.

<sup>60</sup> Ibid. I.6.a; Vat. lat. 7669, fol. 6ra.

<sup>61</sup> Both the Fourth Lateran Council in 1215 and the condemnation of 1241/4 endeavoured to set the stage for angelology and sound theodicy presumably versus John Pagus and Alexander of Hales who came close to assuming the divine creation of demons (D. Grice (2019) 147, 215–216).

### The Afterlife of Isomorphism

In the title, the word “between” marks the mutual chiasm of eternity and dualism. Hugh introduces significant amendments to both the genre of the *Sentences* and the questions over which a theologian should enter into consideration. Whatever historical impeachment was issued against Hugh before, armed with Alexander and William's insights the friar has turned what was previously restricted to a gulf between wrongheaded and Moses into a new plane of abstract and sophisticated uprooting of two interlocking problems: eternity and divine dualism. Founded on the divine voluntary essence distinct from natural agents and the world itself, the first set of seven proofs and counterarguments challenges the conception of the eternal world held by Aristotle, Arabs, and Peripatetics. The second impressive list of thirteen reasons suffices to aplenty bring an end to Manichean's stonewalling against which Hugh calls on a variety of arguments centered on the ontological incongruity between divine omnipotence and heretical binarism. I presume the friar entwines a convoluted array of anti-Christian foes into a cohesive isomorphism wherein Plato with Epicurus answer for the Cathar's reduction of *creare* to *facere ex materia*, Aristotle endorses dualism, and Manichean maintains the “metaphysics” of opposites. In the aftermath, his toil has withstood the test of time: forty copies of the *Opus* have come down to us outnumbering even Alexander of Hales' *Sentences*<sup>62</sup>, whilst Hugh's œuvre served as the grist to the mill for an educational manual “On the Ground” *Filia Magistri*<sup>63</sup> not to mention several anonymous writings<sup>64</sup>, mendicant preaching<sup>65</sup>, and alleged John of la Rochlle's *Sentences* where the repetition of Hugh de verbo follows an advanced elaboration on the different approaches to eternity introduced through Plato, Aristotle, Boethius, Avicenna, and Averroes. A precise reprint in the case of the Manicheans prepares a covered attack on Hugh's critique of Aristotle. On the surface, John of la Rochelle reiterates four of Hugh's arguments. Notwithstanding, the Franciscan turns around these tenets contrary to anonymous eternity proponents and not against innocent Aristotle who is acknowledged to believe the world to be everlasting *sempiternus* or *perpetuus*. Not to mention that John equates Aristotle-Hugh's *operatorium* with *deum*,

---

<sup>62</sup> M. Bieniak (2009) 114–115.

<sup>63</sup> This early manuscript belongs to a textual family that is known for its fluidity and volatility. It contains an abridged version of Hugh's paraphrase that lacks any dialectical discussion and remarkably overleaps the engagement with Manichean arguments (Paris, Bibliothèque nationale de France, MS lat. 16412, fols. 51va–52ra).

<sup>64</sup> J.-P. Torrell (1974) 267–269; M. Bieniak (2007) 162–164.

<sup>65</sup> L.-J. Bataillon (2004) 500.

he also completes the counterargument grounded on Augustine [5] with the causality of goodness and furnishes two additional reasons about coeternity and eternal matter. I cannot avoid mentioning that, while sabotaging the anti-Aristotelian camp, John also takes pains to accomplish an impressive synthesis of authorities to decipher Gen. 1:1 with the help of philosophical tools<sup>66</sup>.

I have discovered that problems illuminated in the present distinction set up a precedent and without sinking into oblivion continued to attract the attention of masters thereafter Hugh had departed from the university. As scholastics did not favor citing their myriad contemporaries by name, approaching later authors I search for similar anonymous questions, arguments, and chiasm structuring anti-Catharic literature as well as later *Sentences* manuscripts of Odo Rigaud and Peter Aureol which await to be edited. Hugh's fruitful reasoning reverberated to some extent in the aforementioned theologians who propagated multifarious strategies to discuss not only Manichean but also Aristotle and his proponents. Besides, what three foreground representatives of “la nouvelle théologie” Albert the Great, Bonaventure, and Thomas Aquinas<sup>67</sup> in their *Sentences* (approx. 1245–1257) were affected by threads of the chiasm splicing Aristotle and Manichean goes without saying<sup>68</sup> but more consideration should be devoted to figures who were overshadowed

---

<sup>66</sup> Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. lat. 691, fol. 54r–55v.

<sup>67</sup> On the repercussion of Hugh's prophetic theory in Gueric and Thomas' minds see J.-P. Torrell (1974) 273–280.

<sup>68</sup> Thanks to Hugh functioning as a conduit, Albert the Great held that Aristotle's three beginnings can be explicated as two. The only correction *Doctor universalis* made consisted of purging Epicurus from belief in eternity proclaimed by Hugh. This testifies to young Albert's lesser expertise in Aristotle (Albertus Magnus (1894) lib. II, d. 1, a. II.4; a. XI, sol.). The Stagirite had never endorsed anything resembling an operating principle. This fact was already obvious for Pseudo-Peter of Poitiers (1160s) who pointed that Aristotle's three beginnings were proclaimed by someone to be stated in the “Metaphysics” *Aristotelem dixisse in metaphysi<ca>*. Nevertheless, the anonymous theologian was quite adamant that the examination of Aristotle's text cannot corroborate this (Paris, Bibliothèque nationale de France, MS lat. 14423, fol. 65va). Not only such an account vouches for the earlier fragmentary knowledge of “Metaphysics” but also bears out the critical and fair-minded approach of the Latins to “Aristotle”. Pseudo-Peter was not alone. The senior master in arts and eminent logician John Pagus pursued his theology degree at Paris roughly a year before Albert's arrival. Without hesitation, John announced for the sake of authenticity that Aristotle's “Physics” enclosed only “three beginnings: matter, form, and privation” *tria principia: materiam, formam et priuationem*. The master as well redeemed Aristotle because these beginnings do not contradict one beginning common to all and eternity has three different meanings predicated of various subjects (Paris, Bibliothèque

by successors, less studied by scholars, and yet magnifying our ignorance paved the way for a body of thought labeled as scholastic “vanguard”<sup>69</sup> who even took the genre quintessence of their *divisio textus* which consists of several questions and at the end exposition of Peter Lombard's phrasing exemplified by early scholastics Richard Rufus and Odo Rigaud<sup>70</sup>. My modest contribution supplements an established by L. Bianchi and R. Dales overview of the debates over eternity. However, their splendid and distinguished survey did not include the texts I display here nor did it cover the associated issue of dualism<sup>71</sup>. Inside the *Sentences* composed environ 1245, in conformity with Alexander and Hugh Odo Rigaud rehearses three divine eternal predicates and Augustine's argument about divine goodness in correlation with our existence<sup>72</sup>. Concerning Manichean, he says that opposite beginnings produce contrary phenomena such as preservation and destruction and that good is a power to restrain evil (*potestas cohibendi mala*)<sup>73</sup>. Presented ideas, indeed, reached the shore of England when Richard Rufus in the Oxfordian *Lectura* iterated that like begets like and the world was eternally creatable *creabilis* and knowable *subiectus sciendi* before being temporally created. Despite this, the Franciscan friar vanished off the Cathars from the distinction and delivered a totally different speculation about eternity through *primum nunc* later condemned

---

nationale de France, MS lat. 15652, fol. 53rb). By mischance, John was condemned and revised his teaching. He had next to no influence over future masters who promoted Hugh's ideas. Bonaventure, a vehement admirer of the condemnation of 1241/4, fulfilled both arguments regarding contraries and the production of similar from the similar. He embraced Hugh's solution which suggests that Manichean's reasoning applies solely to causes related to their effects. Furthermore, *Doctor Seraphicus* excogitated how even four of Aristotle's beginnings could be reduced to two (Bonaventura (1938) lib. II, d. 1, p. I, a. 1, q. I, ob. 4–5; dub. III resp.). Ultimately, Thomas discussed opposite beginnings but did not explicitly mention Manichean whom he refuted merely in a doctrinal manner. He introduced a rapture into Hugh's model and cogently stated that for Aristotle the beginning is singular and unique (Thomas de Aquino (1856) lib. II, d. 1, q. I, a. 1.1–2; *expositio textus*). The eminent masters trod in Hugh's footsteps deliberating the same isomorphism until *Doctor Angelicus* who intentionally strived to reconcile Aristotle with monotheism.

<sup>69</sup> Even historically speaking, our OP cardinal executed an intercession that enabled Thomas to begin his studies at Paris.

<sup>70</sup> See Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. lat. 5982, fol. 82r; Oxford, Balliol College MS 62, fol. 106rb–106vb.

<sup>71</sup> L.M. Bianchi (1984) 115–116, 143; R.C. Dales (1989) 57–81.

<sup>72</sup> Vat. lat. 5982, fol. 79rb–79vb. Nevertheless, he is at pains to rehabilitate Aristotle (Ibid. fol. 78ra).

<sup>73</sup> Ibid. fol. 78va.

at Paris<sup>74</sup>. Both aforementioned *Sentences* from time to time march in lockstep with Hugh and his masters' isomorphism better exemplified in anti-heretical tractates.

Dominican Moneta of Cremona integrated Aristotle's eternity into Cathar's intellectual agenda<sup>75</sup>. He played a prominent role as William and potentially Hugh's successor on several occasions. Nevertheless, I cast doubt on P. Biller's suggestion that Roland of Cremona functioned as a mediator between Parisian theology and Italian inquisition<sup>76</sup>. Such a theory is disrupted due to factual incongruities regarding Roland (the date and place of the composition of his *Summa* are definitely after 1228 and outside of Paris) that the scholar commits. Given that Roland does concede to arguments similar to William and Hugh, his formulas for immutability, contraries, and divine will to make the world differ from those employed by Paris master and Moneta<sup>77</sup>. What is more, Roland's *Summa* is inimitably exceptional for idiosyncratic arguments derived from natural philosophy and imagination. Roland invents unique and exceptional arguments while mocking that Aristotle took a vulnerable view regarding eternity just to insult Plato<sup>78</sup>. For instance, if the world were to be eternal, there would be an infinite human population without a limit, so that God would cease to endow bodies with rational souls whose number is finite. Take another example, Noah's flood, which took place 10000 years ago according to Roland's calculations, affected terrestrial fertility and transformed human eating habits but it was the one-of-a-kind event determined by celestial constellation. Nonetheless, be the world perpetual, all motions and phenomena must be repeated unceasingly<sup>79</sup>. Thus, the question of the direct source of Moneta's inspiration retains its relevance<sup>80</sup>. Specifically, in agreement with William and Hugh, Moneta recaps *ad litteram* Aristotle's argument about opposite beginnings *contrar-*

---

<sup>74</sup> Balliol College 62, fol. 103vb–104va.

<sup>75</sup> G.G. Stroumsa (1992) 181. The researcher incorrectly added to the list of those interfacing eternity, heretics, and Aristotle Roland of Cremona. The master clearly and for the first time distinguished Aristotle's argument about circular eternal motion and various heretical sects he reports to converse in person, including an interrogation on the plurality of the worlds (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. lat. 729, fol. 30rb–31ra).

<sup>76</sup> P. Biller (1999) 31–32.

<sup>77</sup> Vat. lat. 729, fol. 30vb–31ra.

<sup>78</sup> Ibid, fol. 31ra.

<sup>79</sup> Ibid., fol. 30va.

<sup>80</sup> Even though by taking vows as a Dominican in 1219 ever-popular Roland galvanized Moneta's religious life (N. Gorochov (2012) 372), their intellectual aspirations proceeded in different directions.

*iorum contraria sunt principia* and peripatetic duality, i.e. *operator* acting on existing matter<sup>81</sup>. Hereafter, he follows their heels by rehearsing an opposition of the evil and good God, *quia Deus bonus est* attributed to unknown philosophers, divine eternal outflow *ab aeterno influit*, and three eternal instances in God *potentia, sapientia, voluntas* required for the Artisan *Artifex* to turn into action<sup>82</sup>. The Italian inquisitor struggles to copy interwoven handling of Aristotle and Manichean deprecating those who strive to redeem the philosopher *quidam nitantur Aristotelem excusare* and assume the perpetuity of the world *mundus totalis perpetuus*, a clear-cut feature of Alexander of Hales and Philip the Chancellor<sup>83</sup>. Fortified by the Christian dogma, Hugh's isomorphism confronts such views merging Cathar's theology and Aristotle's metaphysics, though to my surprise the present investigation corroborates J.-P. Torrell's discovery that reasons borrowed by Hugh from mature masters had a way more effect than his original contribution<sup>84</sup>.

Shifting the timeline, I will present Peter Aureol's testimony extracted from the long *Sentences* commentary (ca. 1320), a paragon of scholastic intellection, in order to better apprehend the *topos* of issues elucidated by Hugh. While the axis of dualistic heresy completely disappears from the first distinction, *Doctor Facundus* still reserves the prologue and first question for the discussion of Aristotle, Averroes, and eternity. Notwithstanding, he demonstrates through cutting the Gordian knot that all *a priori* arguments including divine freedom of choice promoted by Duns Scotus, the succession of present moments, and the difference between God and the world do not contradict *non repugnat* eternity<sup>85</sup>. Conversely, he proposes that if one took into account the possibility of eternity, it would require grappling with *a posteriori* paradoxes like the inextinguishable nascence of human beings, endless actual division, the unending duration of creatures, and the absence of measure<sup>86</sup>. Peter Aureol's analysis yields valuable insight into the evolution of scholastic thought enshrining certain of William, Alexander, and Hugh's ideas even in the form of rejected anonymous *a priori* arguments at the same part of the *Sentences*. Onwards, medieval history might puzzle out why Hugh of Saint-Cher's chiasm did not endure in the long run, as became apparent in Thomas' *Sentences*. By the beginning of the 14th century, the Cathars had been razed to the ground, leaving no one to stand up for them in the throes of theological debates. Though, in a larger sense the vogue for lingering issues that surround eternity and the double truth

---

<sup>81</sup> Moneta Cremonensis (1743) 23, 483.

<sup>82</sup> Ibid. 25, 487.

<sup>83</sup> Ibid. 487.

<sup>84</sup> J.-P. Torrell (1974) 270.

<sup>85</sup> Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. lat. 942, fols. 2r–4v.

<sup>86</sup> Ibid. fol. 5rb.

doctrine<sup>87</sup> continued to blossom and proliferate with novel university generations throughout the Late Middle Ages.

### Editio Hugonis

The second book of Hugh of Saint-Cher's *Sentences* has received undeservedly the least attention among the four books. Hugh's distinction II.1 has been known exclusively through its incipit prepared by M. Bieniak<sup>88</sup>. The present edition based on the collation of six manuscripts, all available to me, contains the first part of the second book, whereas the distinction goes on. However, I have decided not to include the rest since there Hugh above all focuses on illuminating Peter Lombard's text in the form of traditional literal exposition rather than amplifying independent issues. The part I have included provides a coherent and insightful elaboration without extensive hermeneutics.

I avail the following sigla to designate the manuscripts: Vat. lat. 1098 = *V*, BNF lat. 3073 = *P*, Brugge 178 = *B*, Assisi 130 = *A*, Assisi 131 = *A*<sub>2</sub>, BNF lat. 10728 = *P*<sub>2</sub>. *VPAA*<sub>2</sub> account for a family of *peciae* (a number of authorized copies replicate one codex for future partial borrowing by students) sharing a common *exemplar* from the Universitätsbibliothek Leipzig (MS 573) and bearing tenets of students' loan. This includes *notae* and *auctoritates* written in the margins not to mention opinions of other masters, in particular Gueric of Saint-Quentin. *A*<sub>2</sub> was widely accommodated by the Franciscans and Federico Visconti. *B* is also a *pecia* assumedly deriving from another *exemplar* which enfolds different readings and a complete version of the *Quaestio de dotibus resurgentium* abridged in *VPAA*<sub>2</sub>. *P*<sub>2</sub> stands out as a separate textual tradition since it comprises exclusively the second books preceded by tractates on moral theology<sup>89</sup>. Manuscript *V* has been chosen as the basic codex for its readability and clarity. All reading variants are given in the *apparatus criticus* accompanied by the *apparatus fontium* where I have put references to the

---

<sup>87</sup> That is a conservative and posterior misrepresentation of Philip's approach to Aristotle, according to R. Dales (R.C. Dales (1989) 64).

<sup>88</sup> M. Bieniak (2013) 56–57. Almost a century ago F. Ehrle prepared an inexact transcription of the incipit II.1 in order to support his patchy accusation of anti-Aristotelism brought against Hugh and ratified by F. van Steenberghen instead of looking what was original in the first Dominican's reasoning on Aristotle (F. Ehrle (1925) 544; F. van Steenberghen (1966) 158): though, without Hugh of Saint-Cher, Gueric of Saint-Quentin, or Odo Rigaud's moderate treatment of Aristotle in a critical light, neither Albert nor Bonaventure and Thomas would have appeared in the shape we know and praise them (on the discrepancy how to betake Aristotle at Paris in that era see S.E. Young (2014) 97–98).

<sup>89</sup> J.G. Bougerol (1983) 13; B. Faes de Mottoni (2004) 275, 278, 285; N. Bériou (2004) 262–263.

Latin sources. In the translation, I have checked out existing English versions of Hugh of Saint-Cher's references; I have also attempted to use the closest English terms possible to render Latin theological and philosophical notions without altering the technical and formal style of the scholastic distinction.

I have synchronized the grammar, punctuation, and paragraph division of the transcription with modern standards. The medieval spelling has been preserved, all quotations and references are italicized. To make the text more accessible, I have split up the polemics against Aristotle and Manichean into small paragraphs<sup>90</sup> where Roman numerals signify Hugh's arguments. Proper names begin with capital letters except for *nomina sacra*. ( ) denotes editorial notes, || stays for the start of a new column, < > indicates editor's supplements to the Latin text. Now, I hope you will allow Hugh of Saint-Cher to speak for himself and claim your interest.

---

<sup>90</sup> By the same token, the scribe  $P_2$  made efforts to assign key points by means of marginal glosses.

## HUGO DE SANCTO CARO

OPUS. LIBER II. DISTINCTIO I. PARS PRIMA<sup>91</sup>

## Incipit secundus liber.

1. Creationem rerum etc. Postquam magister egit de creatore, agit de creaturis hoc ordine. Primo auctoritate scripture probat unum esse principium omnium contra quosdam philosophos, qui ponunt plura principia rerum. Secundo ostendit causam creatoris rerum, ubi dicit<sup>92</sup> *et quia non ualet*<sup>93</sup> et cetera | 45vb |. Tercio quod rerum quedam est spiritualis, ut angelus, quedam corporalis, ut elementa et similia, quorumdam partim spiritualis, partim corporalis, ut homo. Primo inter hec agit de spirituali, id est de angelis. Quarto expedit se de creatione rerum corporalium<sup>94</sup>. Quinto et ultimo de homine plura dicturus diffusius exequitur<sup>95</sup>.

2. Probans ergo unum auctoritate scripture,<sup>96</sup> ait unum esse omne principium, per quod multorum elidit errores. Aristoteles dixit<sup>97</sup> mundum esse eternum, cuius error eliditur, ubi dicitur *in principio*<sup>98</sup>. Plato dixit tria esse principia, scilicet deum, ydeas et puram materiam, scilicet ylem<sup>99</sup>, cuius error eliditur, ubi dicit *creauit*. Creare enim est de nichilo aliquid facere et ita non de materia<sup>100</sup>. Epicurus<sup>101</sup> ponit<sup>102</sup> infinita esse principia, cuius error similiter eliditur, cum dicit *creauit*<sup>103</sup>. Manicheus<sup>104</sup> dixit duo esse principia: unum bonorum, quod uocauit<sup>105</sup> bonum deum siue deum lucis, siue deum Noui Testamenti<sup>106</sup>, et hunc dicebat<sup>107</sup> tantum esse<sup>108</sup> principium spiritualium rerum; alterum malorum, quem uocauit deum

<sup>91</sup> V: 45va–46rb; P: 31ra–31vb; B: 38rb–38vb; A: 41ra–41va; A<sub>2</sub>: 41ra–41va; P<sub>2</sub>: 98ra–98vb

<sup>92</sup> dicit] *add.* distinctio P<sub>2</sub>

<sup>93</sup> Petrus Lombardus (1971) 332.

<sup>94</sup> corporalium] spiritualium P<sub>1</sub>

<sup>95</sup> exequitur] exequit A,

<sup>96</sup> <Moyses>

<sup>97</sup> Aristoteles (1990) VIII.6; cf. Vat. lat. 2435, fol. 122r.

<sup>98</sup> Gen. 1:1.

<sup>99</sup> ylem] ylen VA, yle BP<sub>2</sub>

<sup>100</sup> de materia] demencia V

<sup>101</sup> Epicurus] Epycurus V

<sup>102</sup> Cf. M. J. Clark (2005) 128.

<sup>103</sup> Gen. 1:1.

<sup>104</sup> Manicheus] *marg.* Opinio Manichei P<sub>1</sub>

<sup>105</sup> uocauit] prouocauit A<sub>2</sub>

<sup>106</sup> Noui Testamenti] nature V Ueteris Testamenti P<sub>1</sub>A<sub>1</sub>A<sub>2</sub>P<sub>2</sub>

<sup>107</sup> dicebat] dicebant VP<sub>1</sub>BA<sub>1</sub>

<sup>108</sup> esse] *om.* VA,

malum siue deum tenebrarum, siue deum Ueteris Testamenti, hunc dicebant tantum esse principium rerum corporalium<sup>109, 110</sup>.

3. Aristoteles<sup>111</sup> et qui, cum eo ponunt mundum eternum, decepti fuerunt, quia rationes naturales adoptabant deo, sicut patet in secundo De Generatione et Corruptione, ubi supponitur<sup>112</sup> hec propositio tanquam per se nota: *Idem*<sup>113</sup> *similiter omnino se habens, natum*<sup>114</sup> *est omnino idem facere*<sup>115</sup>. Sed prima causa omnino similiter semper se<sup>116</sup> habet, immutabilis enim est<sup>117</sup>. Ergo si aliquando fuit principium mundi et semper fuit principium mundi<sup>118</sup>, ergo ab eterno fuit principium mundi<sup>119</sup>.

4. Item ad hoc, ut artifex exeat in actum, susficiunt tria<sup>120</sup>, scilicet potencia, sciencia, uoluntas. Sed hoc ab eterno fuerat in deo, ergo deus ab eterno potuit facere mundum et sciuit, et uoluit<sup>121</sup>, ergo ab eterno fecit illum<sup>122</sup>.

5. Item uidetur per Augustinum probari. Dicit enim et uerum est, quod *deus quia bonus est, sumus*<sup>123</sup>. Sed ab eterno bonus est<sup>124</sup>, ergo ab eterno sumus.

---

<sup>109</sup> corporalium] *margin.* opinio Aristotelis, opinio Platonis, opinio Epicuri, opinio Manichei  $P_2$

<sup>110</sup> Cf. Guillelmus Altissiodorensis (1982) VIII.1.

<sup>111</sup> Aristoteles] *margin.* prima probacio, quod mundus est eternum per Aristotelem  $A_2$

<sup>112</sup> supponitur] supponit  $A_2$

<sup>113</sup> Idem] Item  $A$ ,

<sup>114</sup> *natum*] *notum*  $A_2$

<sup>115</sup> Aristoteles (1997) II.10.

<sup>116</sup> se] *margin.* sicut dicit Ioannes Damascenus in libro primo, capitulo VIII: *et semper similiter habens*  $A_2$

<sup>117</sup> Cf. Alexander de Hales (1952) I.13.c.

<sup>118</sup> mundi, ergo] *add.* sed modo est principium  $V$  sed modo est principium mundi  $P_1 A_1 A_2 P_2$

<sup>119</sup> ergo ... mundi] *om.*  $A$ ,

<sup>120</sup> Cf. Guillelmus Altissiodorensis (1982) App. I.1

<sup>121</sup> Cf. Vat. lat. 7669, fol. 7rb.

<sup>122</sup> Cf. Alexander de Hales (1957) I.13.

<sup>123</sup> Aurelius Augustinus (1995) 32.35; cf. Petrus Lombardus (1971) 332; Alexander de Hales (1952) I.23.

<sup>124</sup> est] *om.*  $V$

6. Item<sup>125</sup> summe bonitatis est semper effluere<sup>126</sup>. Sed ab eterno fuit summa bonitas, ergo ab eterno fluxit. Sed eius effluxio nichil<sup>127</sup> aliud est quam mundi et eorum, que in mundo sunt<sup>128</sup>, creatio.

7. Ergo creatio<sup>129</sup> mundi ab eterno est, quod non potest esse. Cum enim mundus creatura sit, de necessitate habet principium<sup>130</sup> et ita<sup>131</sup> ab eterno non est, quod concedimus.

8. Dicimus ergo ad primum, quod propositio Aristotelis tantum tenet in naturalis, ubi est tantum naturalis ordo principii et principiati et non uoluntarius.

9. Ad secundum dicimus, quod causa uoluntaria dilatoria est. Preelegit enim, quod et quando res<sup>132</sup> faciat<sup>133</sup>, unde non sequitur in creaturis: uult hoc facere, ergo facit. Concedimus ergo, quod deus ab eterno uoluit mundum facere. Non tamen uoluit illum facere ab eterno, sed tunc<sup>134</sup>, quando fecit, unde est ibi fallacia compositionis et diuisionis<sup>135</sup>.

10. Ad ultimum dicimus, quod summe bonitatis triplex est effluxio<sup>136</sup>, scilicet per generationem, per spirationem, per creationem. Due prime sunt naturales, tertia uoluntaria. Due prime fuerunt<sup>137</sup> ab eterno et in<sup>138</sup> illis maxime apparet summa bonitas et summa perfectio. Tercia cepit esse cum tempore nec in illo apparuit summe bonitatis immensitas. Totus enim | 46ra | mundus est quasi quedam parua stilla bonitatis dei et mirabilius est<sup>139</sup>, quomodo<sup>140</sup> potuit tam paruuum facere, quam quod de nichilo fecit.

---

<sup>125</sup> Item] *add.* per *VP, A, A<sub>2</sub>*

<sup>126</sup> Cf. Dionysiaca (1937) De diuinis nominibus 4:16; Guillelmus Altissiodorensis (1982) App. I.3; Alexander de Hales (1952) I.13.g.

<sup>127</sup> nichil] *ul A<sub>1</sub>*

<sup>128</sup> sunt] *fuit P<sub>2</sub>*

<sup>129</sup> creatio] *del. V*

<sup>130</sup> principium] *initium P, BA, P<sub>2</sub>*

<sup>131</sup> ita] *om. V*

<sup>132</sup> quod ... res] *quomodo ... et rem V quomodo ... rem P<sub>2</sub>*

<sup>133</sup> Cf. Guillelmus Altissiodorensis (1982) App. I, sol. 1.

<sup>134</sup> tunc] *om. B*

<sup>135</sup> Aristoteles (1975) 15.

<sup>136</sup> triplex est effluxio]  *marg.* triplex est effluxio *A<sub>2</sub>*

<sup>137</sup> fuerunt] *fuere A, A<sub>2</sub>*

<sup>138</sup> in] *om. VP, A, A<sub>2</sub> P<sub>2</sub>*

<sup>139</sup> est] *om. V*

<sup>140</sup> quomodo] *quando A<sub>2</sub>*

11. Quod autem Plato et Epicurus ponunt eternam materiam, de qua deus, cum uellet, posset operari, decepti fuerunt, suspicantes ad modum hominis deum non posse de nichilo<sup>141</sup> operari, quod si esset, omnipotens non esset.

12. Manicheus<sup>142</sup> autem hiis abutitur rationibus ad probandum errorem suum.

13. Cuius causa est inuariabilis, ipsum est inuariabilis<sup>143</sup>. Sed bonus<sup>144</sup> est inuariabilis, ergo non est causa uariabilium siue uisibilium.

14. Item nichil est causa constructiua et destructiua eiusdem<sup>145</sup>. Sed bonus deus est causa constructiua malorum hominum, ergo non est causa destructiua eorumdem.

15. Item contrariorum contraria sunt principia<sup>146</sup>. Sed bonus deus est principium bonorum, ergo non est principium malorum et aliquid est principium malorum. Ergo deus malus, qui est summe malus et ideo principium malorum, sicut deus bonus est summe bonus et ideo principium bonorum.

16. Sed ad hoc debet dici<sup>147</sup>, quod prima propositio Manichei non ualet, nisi in causis coniunctis suis effectibus. Immo necesse est, quod omne uariabile sit ab inuariabili, sicut motus ab immobili et multitudo<sup>148</sup> ab unitate.

17. Secunda propositio est falsa in uoluntariis, ut patet in fabro, qui sepe destruit, quod fecerat.

18. Tercia simpliciter falsa est, ut patet in primis contrariis<sup>149</sup>, que fuerunt ab eodem. Aliter processus esset in<sup>150</sup> infinitum aut tot essent principia, quot sunt contraria, quod etiam contra ipsos est, qui non ponunt, nisi duo<sup>151</sup> principia, scilicet unum bonorum summe bonum et aliud malorum summe malum.

---

<sup>141</sup> nichilo] nullo *A*,

<sup>142</sup> Manicheus] *marg.* probacio, quod duo sunt principia secundum Manicheum *A*<sub>2</sub>

<sup>143</sup> Guillelmus Altissiodorensis (1982) I.3.

<sup>144</sup> bonus] *add.* a deus *B*

<sup>145</sup> Cf. Guillelmus Altissiodorensis (1982) VIII.1.

<sup>146</sup> Aristoteles (1997) IX.1; Saint-Omer 595, fol. 30r; cf. Guillelmus Altissiodorensis (1982)

VIII.1.

<sup>147</sup> dici] *marg.* responsio *A*<sub>2</sub>

<sup>148</sup> multitudo] *marg.* unde dicit Philosophus in principio Physice *A*<sub>2</sub>

<sup>149</sup> Cf. Guillelmus Altissiodorensis (1982) VIII.1.

<sup>150</sup> in] *om.* *V*

<sup>151</sup> duo] duos *V*

19. <sup>152</sup>Esse creatorem, per hoc, quod dicit *creauit*, initium, per hoc, quod dicit *in principio*, uisibilium, per *terram* autem; inuisibilium<sup>153154</sup>, per *celum*. <sup>155</sup>In uno principio, id est in initio temporis uel in filio<sup>156</sup>, esse factum<sup>157</sup>, id est creatum, <sup>158</sup>sine principio, id est initio.

20. Quod autem sit unum principium tantum omnium rerum, probatur sic<sup>159</sup>.

21. Quod per superhabundaciam dicitur uni soli conuenit, ergo unicum est summe bonum, ergo unicum est principium rerum.

22. Preterea, si essent plura<sup>160</sup> summe bona, ergo essent diffirencia, ergo aliquid haberet unum, quod non reliquum. Sed summe bonum non habet in se nisi bonum, ergo aliquid bonum haberet unum, quod non reliquum, ergo illud non esset summe bonum, cum alio bono careret.

23. Sed notandum, quod cum dicitur *in principio creauit deus celum et cetera*<sup>161</sup>, Manichei dicunt, quod Moyses loquitur de deo malo<sup>162</sup>, qui fecit omnia uisibilia secundum eos.

24. Sed ipsi bene concedunt, quod deus bonus est summe bonum et tale, quo<sup>163</sup> melius excogitari non potest<sup>164</sup>.

25. Sed secundum eos sunt plura principia: unum bonorum, aliud malorum, quia duo contraria non possunt habere unum principium, ut dicunt.

26. Sed contra eos sic obicitur.

27. Posse<sup>165</sup> cohibere malum est bonum<sup>166</sup>, hec propositio per se nota est. Sed deus bonus aut habet illud bonum, aut non. Si non, ergo aliquo<sup>167</sup> bono caret, ergo non est summe bonum nec tale, quo melius excogitari non potest.

<sup>152</sup> <Scriptura ostendit deum>

<sup>153</sup> inuisibilium] *add. per inuisibilium V*

<sup>154</sup> <creaturarum>

<sup>155</sup> <Moyses refert>

<sup>156</sup> Cf. Alexander de Hales (1952) I.3.

<sup>157</sup> <mundum a deo>

<sup>158</sup> <elidens errorem quorundam opinantium plura principia fuisse>

<sup>159</sup> sic]  *marg. probacio, quod unum est principium omnium rerum tamen A<sub>2</sub> marg. probatur esse unum ibidem principium P<sub>2</sub>*

<sup>160</sup> plura] pulcra A,

<sup>161</sup> Gen. 1:1.

<sup>162</sup> de deo malo] *om. A,*

<sup>163</sup> quo] quod A,

<sup>164</sup> Cf. Vat. lat. 7669, fol. 6ra; Alexander de Hales (1952) I.6.a.

<sup>165</sup> Posse] Posse ~~sunt~~ V

<sup>166</sup> Cf. Guillelmus Altissiodorensis (1982) VIII.1; Alexander de Hales (1952) I.6.b.

<sup>167</sup> aliquo] aliquid V

28. Item posse cohibere malum<sup>168</sup> est posse bonum. Sed deus bonus non potest illud, ergo non est omnipotens. Si dicas, quod deus bonus potest cohibere malum, ergo potest cohibere deum ma | 46rb | lum, ne faciat malum. Ergo deus malus ex se et per se non potest operari malum, quia<sup>169</sup>, si ex se et per se haberet illam potenciam, non posset impediri, sicut deus bonus non potest impediri ab operatione boni, ergo non est summe malus.

29. Tria<sup>170</sup>, id est principia sine initio: exemplar, id est ydeas; materiam, id est yle<sup>173</sup>; quasi<sup>174</sup> artificem, qui operatur ex preiacenti materia; uocaturque<sup>176</sup> factor<sup>177</sup>, homo uel angelus. Et creare sicut facere, cum dicitur *deus facit hanc rem*, hoc uerbum *facit* predicat diuinam essenciam, ut causam, et connotat<sup>179</sup> in creatura habitudinem creature ad factorem siue creatorem, scilicet habitudinem<sup>180</sup> effectus ad causam, que uoluntarie operator. Sed dictum de creatura significat actionem, que est accidentalitas proprietatis, hoc uerbum *creat* pretar hoc remouet materiam. Uerumtamen<sup>181</sup> et cetera<sup>182</sup>, idem est deo esse et<sup>183</sup> uelle, creare et<sup>184</sup> facere<sup>185</sup>, sed deus est ab eterno et uult ab eterno, ergo facit et creat ab eterno<sup>186</sup>.

30. Solutio<sup>187</sup>, quo ad principale significatum idem sunt. Sed creat et facit connotant aliquid<sup>188</sup> creatum et temporale ratione, cuius non sunt idem, unde cum

---

<sup>168</sup> malum] malum ergo potest cohibere V

<sup>169</sup> non potest ... malum, quia] haberet illam potenciam, non potest impediri, non potest operari malum, quia B

<sup>170</sup> <Plato namque>

<sup>171</sup> Tria] add. inicia P<sub>2</sub>

<sup>172</sup> <initia existimauit>

<sup>173</sup> yle] ylen V

<sup>174</sup> <et deum>

<sup>175</sup> <not creatorem, sed>

<sup>176</sup> Uocaturque] Notaturque V

<sup>177</sup> <sed non creator>

<sup>178</sup> <In scriptura sepe creator accipitur tanquam factor>

<sup>179</sup> connotat] conuocat P<sub>2</sub>

<sup>180</sup> scilicet habitudinem] add. scilicet habitudinem B

<sup>181</sup> <agere, creare, facere>

<sup>182</sup> <non dicuntur de deo et creaturis eodem modo>

<sup>183</sup> et] om. V

<sup>184</sup> et] om. V

<sup>185</sup> Cf. A.M. Landgraf (1952) 69.

<sup>186</sup> eterno] marg. questio, si deus ab eterno, quod uult ab eterno et creat A<sub>2</sub>

<sup>187</sup> Solutio] marg. Solutio A<sub>2</sub>

<sup>188</sup> aliquid] quid V

dicitur *deus creat*, hoc<sup>189</sup> est sensus: deus est, ex cuius uoluntate hoc consistit, quid enim est aliud, ut ait Augustinus: *deo auctore factum est, nisi deo<sup>190</sup> uolente, nec tamen uelle est facere<sup>191</sup>*. Licet figuratiue dicatur ob hoc, scilicet quia uoluntatem eius necessario sequitur effectus, sicut misericordia dei et iusticia idem sunt, non tamen idem est punire et parcere, agitatione,<sup>192</sup> id est <non> mouit<sup>193</sup>.

31. Operatorium, id est dictum, qui operatur. Ex hiis Aristoteles<sup>194</sup> appellat principia, que sunt de re, ut materia et forma, que duo pro uno principio reputat, quod non sequitur; et tertium *operatorium* dictum non est intelligendum tertium principium, quia sic non consonat littera. Sed tertium a predictis duobus, que sumit pro uno principio et illud tertium pro secundo principio, et sic ponit duo esse principia. Et potest hoc dictio *dictum* uel adiectiue accipi, uel substantiue addicendo quasi dictione *operatorium*: dixit enim et facta sunt.

32. Tradens, per Moysen<sup>196</sup>, et ante tempora significat<sup>197</sup>, quando<sup>198</sup> enim tempora crearet, si prius non esset<sup>199</sup>, exstitisse,<sup>200</sup> scilicet deum.

---

<sup>189</sup> hoc] hic *V*

<sup>190</sup> deo] deo auctore factum est *V*

<sup>191</sup> Aurelius Augustinus (1970) lib. I, q. 3.

<sup>192</sup> <eius uoluntate res noue esse incipiunt, absque ipsius>

<sup>193</sup> mouit] monit *BA*

<sup>194</sup> Aristoteles (1997) II.51–52.

<sup>195</sup> <Horum errorem spiritus sanctus euacuans, ueritatisque disciplinam>

<sup>196</sup> Moysen] Moysen *VA*<sub>2</sub>

<sup>197</sup> significat] sunt *V*

<sup>198</sup> quando] quomodo *VP*<sub>2</sub>

<sup>199</sup> esset] essent *B*

<sup>200</sup> <eternaliter>

## HUGH OF SAINT-CHER

## THE WORK. BOOK II. DISTINCTION I. THE FIRST PART

The second book begins.

1. Creation of things etc. After discussing the creator of things and other subjects the master considers creatures in the following order: first, he proves with the authority of the Holy Scripture that the beginning (principium) of everything is one against those philosophers who consider multiple beginnings of things; second, he demonstrates the cause behind the creator of things where it is said *and it is not valid*; third, he claims that some things are spiritual like an angel, others are corporal as elements and similar, some happen to be partially spiritual and partially corporal like a human being. Above all, he refers to the spiritual, namely angels. Fourth, he explores the creation of corporeal things. Fifth and last, intending to speculate more about man he widely accomplishes this subject.

2. Proving the divine oneness by authority of the Holy Scripture, <Moses> asserts that the beginning of everything is one wherewith he eliminates the errors of many people. Aristotle claimed that the world exists eternally whose error is refuted as it is said *in the beginning (in principio)*. Plato proclaimed there are three beginnings, namely God, ideas, and pure matter or hyle whose fallacy is obviated since it is said *created*. Indeed, to create (creare) designates to make (facere) something from nothing and thus not from matter. Epicurus supposes an infinite number of beginnings whose fault is identically excluded when it is said *created*. Manichaeans claimed two beginnings exist: one of good which he calls a good God, God of light, or God of the New Testament; he also stated that he accounts exclusively for the beginning of spiritual. Another of evil which he calls an evil God, God of shades, or God of the Old Testament; they also asserted that he solely stands for the beginning of corporal.

3. Aristotle and those who proclaimed under his influence that the world is eternal were deceived because they employed natural explanations to God as follows from the second book "On the Generation and Corruption" where this proposition is assumed to be self-evident: *So, everything which has a likeness to itself is inborn to produce everything similar*. However, the first cause has always everything akin to it for it remains unalterable. Therefore, if ever the beginning of the world was, it has always been the origin of the world. It follows that the origin of the world existed from eternity.

4. Onwards, an artisan needs three things to proceed into action: power, knowledge, and will. Though, this was in God eternally. Hence God was able to

create the world, he knew and desired that from eternity, so he created it from eternity.

5. Further, it seems possible to prove this through Augustine. He truly says: *we exist because God is good*. Yet he is good in eternity, then we exist eternally.

6. Likewise, the highest good always outflows (*effluere*). But the highest good existed eternally, so it emanates from eternity; still, its emanation is nothing more than the creation of the world and things in the world.

7. As a result, the creation of the world originates from eternity which could not be possible. So far as the world is a creature stemming from necessity, it has a beginning and does not exist eternally what we approve.

8. For we say to the first argument that Aristotle's statement stretches out only to natural things where there is merely a natural order of the beginning and of what begins with it and does not reach voluntary things.

9. To the second we say that a voluntary cause presumes a delayed effect. It chooses what things to make and when that does not apply to creatures: one wants to make this, so he makes. We consent, therefore, that God wanted to make the world eternally. Yet, he wanted to make the world at the moment when he created and not from eternity, whence the fallacy of composition and division is present there.

10. To the last we respond that the highest good constitutes a triple outflow through generation, spiration, and creation; the first two are natural, while the third is voluntary. The first two were from eternity: the highest good and the highest perfection appear as well in these two. The third comes into existence in time and the highest good did not manifest itself in it. For the whole world is like a small drop of the divine goodness and that is even more wonderful how he could make as little as what he created out of nothing.

11. Since Plato and Epicurus suppose eternal matter upon which God could act (*operari*) whenever he wants. Suspecting that as a man God could not act out of nothing they were deceived for if he were such, he would not be omnipotent.

12. Manichean also abuses the following arguments to prove his own mistake:

13. Those things which have an immutable cause are themselves immutable. Notwithstanding, the good is immutable, so it is not the cause of mutable or visible things.

14. Likewise, there is no constructive and destructive cause behind the same. However, the good God is the constructive cause of evil things, consequently, he is not the destructive cause of them.

15. Similarly, opposites are the beginnings of opposites. Though, the good God is the beginning of good, thence he is not the beginning of evil and something else is the beginning of evil. Thus, it is the evil God who is the highest evilness and for

that reason the beginning of evil as the good God is the highest good and for that reason the beginning of good.

16. Nevertheless, to this it should be stated that Manichean's first argument holds no weight except in causes linked with their effects. On the contrary, all mutable must originate from immutable like motion from immobile and multitude from unity.

17. The second proposition is false in voluntary subjects as it appears in the case of an artisan who often destroys what he made before.

18. The third is openly erroneous as it is clear from the first opposites which arise from the same. Otherwise, either the process would go on infinitely or there would be as many beginnings as opposites which actually contradicts those who assume only two beginnings, namely one of good, the highest good, and another of evil, the highest evil.

19. <The Holy Scripture demonstrates that God> is the creator, by saying *he created*, and beginning of time, by saying *in the beginning*, the creator of visible is denoted by *earth*, and invisible creatures by *heaven*. Moses says that in one beginning, viz. at the commencement of time or in the Son, the world was made, that is created, <refuting the error of some people who argue there were multiple beginnings> without a beginning, that is without a commencement.

20. What only one beginning of all exists is demonstrated in the following way:

21. It is asserted by overabundance that it would be appropriate for only one to exist, therefore the highest good is singular, hence the beginning of things is singular.

22. Additionally, if many highest goods existed, they would become different, accordingly one beginning would have a certain good which another beginning would not possess. Though, the highest good does not have in itself anything besides good, consequently, something good would have one good that another good would not have, thus, this one good would not be the highest good if it lacked another good.

23. However, the following should be noted: the Manicheans affirm that when it is stated *In the beginning God created heaven <and earth>* Moses speaks about the evil God who created all visible, according to them.

24. Though, they themselves rightly approve that the good God is the highest good and better than which nothing greater can be conceived.

25. Nevertheless, according to them, there are multiple beginnings: one of good, another of evil because two opposites could not have one common beginning, as they assert.

26. But the following is held against them:

27. The proposition *to be able to restrain evil is good* is self-evident. Yet, the good God either has this good or does not. If not, then he lacks some good. Therefore, he is not the highest good and better than which nothing greater can be conceived.

28. Further, to be able to restrain evil is to be able to be good. Notwithstanding, the good God cannot achieve this and whence is not omnipotent. If you claim that the good God can restrain evil, then he can restrain the evil God so that he does not evil. Thus, the evil God out of himself and by himself cannot do evil for if he out of himself and by himself had such potency, it would be impossible to hinder his misdoings, like nothing could hinder the good God from doing good, hence he is not the highest evil.

29. And indeed, Plato supposed three beginnings without commencement: example, namely ideas; matter, that is hyle; and God as he were not the creator but the artesian who works from adjacent matter; and a human or an angel is called the maker (factor), not the creator. <In the Holy Scripture the creator is often taken for maker> and create for make, when it is said that God makes (facit) this thing, the word makes predicates divine essence as a cause and implies in the creature a relation of the creature with the maker or creator, i.e. the relation of effect to cause which acts voluntarily. However, this statement about creature denotes an action that accounts for an accidental property; besides, the word creates implies an exclusion of matter. Nevertheless, to act, to create, to make and so forth are not said of God and creatures in the same way for God to exist and to will, to create and to make are the same but God exists and wills from eternity, thus makes and creates eternally.

30. The solution: among these predicates the main sense is the same. Notwithstanding, to create connotes something created and to make signifies what is defined in time. They are not identical since when *God creates* is asserted, the sense is the following: it is God from whose will something else comes into existence. Likewise, Augustine writes: *it was made by the divine authority, if not by the divine will, and yet to will does not mean to make*. Albeit, this could be stated figuratively, that is the effect necessarily follows from the divine will as God's mercy and justice are the same but to punish and to pity do not signify equal things, <by his will new thing come into existence without him being> moved, he <did not> move.

31. The operating is called (dictum) one who operates. Aristotle names such beginnings which are real as matter and form, reflecting two beginnings as one that is not consistent, and the third called *operating* which should not be understood as the third beginning since the text does not say so. However, interpreted in the following way there are two beginnings: the third from the aforesaid two <matter and form> which he takes for one beginning and this third taken for the second beginning. And this expression *called* could be accepted either as an adjective

(called) or as a noun (word) by adding an *operating* word: for he said (dixit) and things were made.

32. <The Saint Spirit annulling their error and> delivering <the knowledge of the truth> through Moses, and before the time signifies, for when he would create time if he did not precede it, that means he God existed eternally.

#### REFERENCES

- Albertus Magnus (1894) *Super II Sententiarum*, ed. E. Borgnet. Vives (Op. 27).
- Alexander de Hales (1952) *Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi. In librum secundum*, eds. Quaracchi Friars. Collegium S. Bonaventurae.
- Ambrosius (1845) *Opera omnia*, ed. J.-P. Migne. Garnier (PL, 14).
- Angotti, C. (2012) "Apprendre À Lire les Sentences de Pierre Lombard À L'Université de Paris (XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> Siècles)," *Revue de Synthèse* 133, 195–213.
- Anonyme (1973) *Livre des deux principes*, éd. et trad. par C. Thouzellier. Éditions du Cerf.
- Aristoteles (1951) *Physica*, ed. W.D. Ross. Oxford University Press.
- Aristoteles (1957) *Aristotelis Metaphysica*, ed. W. Jaeger. Clarendon Press.
- Aristoteles (1975) *De sophisticis elenchis. Translatio Boethii, Fragmenta Translationis Iacobi, et Recensio Guillelmi de Moerbeke*, ed. B.G. Dod. Brill-Desclée de Brouwer (Aristoteles Latinus 6.1–3).
- Aristoteles (1990) *Physica: Translatio Vetus*, eds. F. Bossier, J. Brams. Brepols Publishers (Aristoteles Latinus 7.1).
- Aristoteles (1997) *De Generatione Et Corruptione: Translatio Vetus*, ed. J. Judycka. Brill (Aristoteles Latinus 9.1).
- Assisi, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento, MS 130.
- Assisi, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento, MS 131.
- Aurelius Augustinus (1970) *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. A. Mutzenbecher. Turnhout.
- Aurelius Augustinus (1995) *De doctrina Christiana*, ed. R.P.H. Green. Clarendon Press.
- Avencebrolis (1892) *Fons Vitae, ex Arabico in Latinum Translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino*, ed. C. Baeumker. Aschendorff.
- Avicenna (1977) *Liber de philosophia prima sive scientia divina. Volumes 1–4*, eds. S. van Riet, G. Verbeke. Peeters Publishers.
- Barichard, L.-H. (2012) *Problème du mal dans la Summa de bono de Philippe le Chancelier*, MA thesis. Université de Montréal.
- Basile de Césarée (1950) *Homélies sur l'Hexaéméron: Texte grec, introduction et traduction de S. Giet*. Éditions du Cerf.
- Bataillon, L.-J. (2004) "L'influence d'Hugues de Saint-Cher," in: L.-J. Bataillon, G. Dahan, P.-M. Gy, eds. Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien. Brepols, Turnhout, 497–502.
- Beda Venerabilis (1862) *In pentateuuhum commentarii. Expositio in primum librum Mosis*, ed. J.-P. Migne. Garnier (PL, 91).

- Bériou, N. (2004) "Federico Visconti, archevêque de Pise, disciple de Hugues de Saint-Cher," in: L.-J. Bataillon, G. Dahan, P.-M. Gy, eds. *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*. Brepols, Turnhout, 253–269.
- Bianchi, L.M. (1984) *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*. La Nuova Italia.
- Bianchi, L.M. (2005) "Aristotle as a captive bride: notes on Gregory IX's attitude toward Aristotelianism," in: L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, M.-A. Aris, eds. *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*, 777–794.
- Bianchi, L.M. (2013) "Couper, distinguer, compléter : trois stratégies de lecture d'Aristote à la Faculté des arts," in: J. Verger, O. Weijers, eds. *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200–1245 environ)*. Brepols, Turnhout, 133–152.
- Bieniak, M. (2007) "L'innascibilitas du Père dans le commentaire d'Hugues de Saint-Cher sur les Sentences de Pierre Lombard. Édition du texte (In Sent. I, dist. 28)," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 74, 161–171.
- Bieniak, M. (2009) "The Sentences Commentary Of Hugh Of St.-Cher," in: P.W. Rosemann, ed. *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 2*. Brill, Leiden, 111–147.
- Bieniak, M. (2010) *The Soul-Body Problem at Paris, ca. 1200–1250. Hugh of St-Cher and His Contemporaries*. Leuven University Press.
- Bieniak M. (2013) "Contents of Hugh of St.-Cher's Commentary on the Sentences, Books I–II," *Przegląd Tomistyczny* 19, 9–91.
- Biller, P. (1999) "Northern Cathars and Higher Learning," *Studies in Church History Subsidia* 11, 25–53.
- Bonaventura (1938) *Liber II Sententiarum*, ed. Quaracchi Friars. Collegium S. Bonaventurae (T. II).
- Bougerol, J.G. (1983) "Autour de 'La naissance du Purgatoire'," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 50, 7–59.
- Boureau, A. (2007) *L'Empire du livre: Pour une histoire du savoir scolastique (1200–1380)*. Les Belles Lettres.
- Boureau, A. (2014a) "Une nature préservée de la transgression humaine des normes. Physique des éléments et géologie du monde dans l'exégèse et la théologie du XIII<sup>e</sup> siècle," *Micrologus* 58, 55–94.
- Boureau, A. (2014b) *Le désir dicté: Histoire du vœu religieux dans l'Occident médiéval*. Les Belles Lettres.
- Brugge, Hoofdbibliotheek Biekorf Brugge, MS 178.
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. lat. 1098.
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. lat. 2435.
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. lat. 5982.
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. lat. 691.
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. lat. 729.
- Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, MS Vat. lat. 7669.

- Clark, M. J. (2005) "Peter Comestor and Peter Lombard: Brothers in Deed," *Traditio* 60, 85–142.
- Colish, M. L. (1994) *Peter Lombard*. Brill.
- Dales, R. C. (1987) "Early Latin Discussions of the Eternity of the World in the Thirteenth Century," *Traditio* 43, 171–197.
- Dales, R. C. (1989) *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Brill.
- Dionysiaca (1937) *Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage ... Tome premier*, ed. P. Chevallier. Desclée de Brouwer.
- Dronke, P. (1988) "Thierry of Chartres," in: P. Dronke, ed. *A History of Twelfth Century Western Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge, 358–385.
- Ehrle, F. (1925) *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del sec. XIII, vol. III*. Tipografia Vaticana.
- Faes de Mottoni, B. (2004) "Les manuscrits du commentaire des Sentences de Hugues de Saint-Cher," in: L.-J. Bataillon, G. Dahan, P.-M. Gy, eds. *Hugues de Saint-Cher († 1263), bibliste et théologien*. Brepols, Turnhout, 273–298.
- Friedman, R. L. (2002) "The Sentences Commentary, 1250–1320. General Trends, The Impact of the Religious Orders, and the Test Case of Predestination," in: G. R. Evans, ed. *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Volume 1*. Brill, Leiden, Boston, Köln, 41–128.
- Gauthier, R. A. (1982) "Notes sur les débuts (1225–1240) du premier 'averroïsme'," *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 66(3), 321–374.
- Gorochoy, N. (2012) *Naissance de l'université. Les écoles de Paris, d'Innocent III à Thomas d'Aquin. v. 1200 – v. 1245*. Honoré Champion.
- Gorochoy, N. (2021) "Odo Rigaldus at the University of Paris (c.1220–48)," in: L. Schumacher, ed. *The Legacy of Early Franciscan Thought*. De Gruyter, Berlin, Boston, 151–168.
- Grabmann, M. (1941) *I Divieti ecclesiastici di Aristotelesotto Innocenzo III e Gregorio IX*. Pontificia Università Gregoriana.
- Gregorius Nyssenus (2009) *Opera exegetica In Genesim, pars I*, ed. by H. R. Drobner. Brill.
- Grice, D. (2019) *Church, Society and University: The Paris Condemnation of 1241/4*. Routledge.
- Guillemus Altissiodorensis (1982) *Magistri Guillelmi Altissiodorensis Summa aurea*, ed. J. Ribailier. Collegium S. Bonaventurae (Liber II–I).
- Hamesse, J. (1974) *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*. Louvain publications universitaires.
- Ioannes Philoponus (1897) *De opificio mundi libri VII*, ed. G. Reichardt. Bibliotheca Teubneriana.
- Landgraf, A. M. (1952). *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton*. Aschendorff Verlag.
- Leipzig, Universitätsbibliothek Leipzig, MS 1401.
- Lizzini, O. (2013) "Flusso, preparazione appropriata e inchoatio formae: brevi osservazioni su Avicenna e Alberto Magno," in: M. Lenzi, C. A. Musatti, L. Valente, eds. *Medioevo e filosofia: per Alfonso Maierù*. Viella, Roma, 129–150.

- Maier, A. (1968) *Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie: Das Problem der intensiven Grösse, die Impetustheorie*. Edizioni di storia e letteratura.
- Moneta Cremonensis (1743) *Adversus Catharos et Valdenses Libri quinque*, ed. T.A. Richinius. Oxford, Balliol College, MS 62.
- Paravicini Bagliani, A. (1972) *Cardinali di curia e "familiae" cardinalizie dal 1227 al 1254*. Editrice Antenore.
- Paris, Bibliothèque nationale de France, MS lat. 10728.
- Paris, Bibliothèque nationale de France, MS lat. 14423.
- Paris, Bibliothèque nationale de France, MS lat. 14526.
- Paris, Bibliothèque nationale de France, MS lat. 15652.
- Paris, Bibliothèque nationale de France, MS lat. 16412.
- Paris, Bibliothèque nationale de France, MS lat. 3073.
- Petrus Lombardus (1971) *Petri Lombardi Sententiae in IV Libris distinctae*, ed. by ed. Quaracchi Friars. Collegium S. Bonaventurae (T. IVb, v. I, p. II).
- Plato (1902) *Timaeus*, ed. J. Burned. Oxford University Press (Platonis Opera. Tomus IV. Tetralogia VIII).
- Plato (1962) *Timaeus a Caldio translatus commentarioque instructus*, ed. by J.H. Waszink. The Warburg Institute; Brill.
- Polloni, N. (2015) *Ontologie divergenti: uno studio sul sincretismo metafisico di Gundisalvi*. PhD Thesis. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Porro, P. (1996) *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria "quando"*. Leuven University Press.
- Rosemann, P.W. (2004) *Peter Lombard*. Oxford University Press.
- Russell, J.B. (1984) *Lucifer, the Devil in the Middle Ages*. Cornell University Press.
- Saccenti, R. (2010) "Quidam dicunt quod aqua sive ablutio, quidam quod character: Discussioni sulla natura del battesimo fra la metà del XII e i primi decenni del XIII secolo," *Cristianesimo nella storia* 31(2), 387–417.
- Saccenti, R. (2013) *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225–1235)*. Il Mulino.
- Saint-Omer, Bibliothèque de l'Agglomération de Saint Omer, MS 595.
- Smith, L. (2010) "Hugh of St Cher and Medieval Collaboration," in: F.T. Harkins, ed. *Transforming Relations: Essays on Jews and Christians throughout History in Honor of Michael A. Signer*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 241–264.
- Stroumsa, G.G. (1992) "Anti-Cathar Polemics and the Liber de duobus principiis," in: B. Lewis, F. Niewöhner, eds. *Religionsgespräche im Mittelalter*. Harrassowitz, Wiesbaden, 169–183.
- Thomas de Aquino (1856) *Scriptum super Sententiis*, ed. Commissio Leonina. Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Torrell, J.-P. (1974) *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher (ms Douai 434, Quest. 481)*. Spicilegium Sacrum Lovaniense.

- Van der Lugt, M. (2004) *Le ver, le démon et la vierge: Les théories médiévales de la génération extraordinaire. Une étude sur les rapports entre théologie, philosophie naturelle et médecine*. Les Belles Lettres.
- Van Steenberghe, F. (1966) *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*. Publications Universitaires, Béatrice-Nauwelaerts.
- Wicki, N. (2005) *Die Philosophie Philipps des Kanzlers: ein philosophierender Theologe des frühen 13. Jahrhunderts*. Academic Press.
- Young, S.E. (2014) *Scholarly Community at the Early University of Paris: Theologians, Education and Society, 1215–1248*. Cambridge University Press.

# РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

## АНТИЧНЫЙ СТОИЦИЗМ В РУССКОЙ ПЕРИОДИКЕ XIX ВЕКА: ОСОБЕННОСТИ РЕЦЕПЦИИ

И. Н. МОЧАЛОВА  
mochalova@yandex.ru

Д. С. ПОПОВ  
Evseviy-Dan@yandex.ru

Санкт-Петербургский государственный университет

---

IRINA N. MOCHALOVA AND DANIL S. POPOV  
St. Petersburg State University (Russia)

STOICISM IN RUSSIAN PERIODICALS OF THE 19CENTURY: PECULIARITIES OF RECEPTION

ABSTRACT. The scope of the study is the history of the reception of the Stoic legacy in Russian periodicals (journals, newspapers, collections of works) published during the 19th century. As to the character and content of publications written in the early 19th century and devoted to the Stoics, they continued the traditions of the 18th century. They retained edifying and entertaining character, demonstrating sometimes the lack of scholarship and originality. A landmark event that sparked an interest in the Stoics among educated Russian public was the broad discussion in a number of major journals and newspapers about the works of G. Boissier, C. Martha, and E. Renan translated into Russian or published in 1879–1881. In the last decades of the 19th century, periodicals in Russia contributed to the maintenance of interest in the philosophers of Portico as well. On the pages of journals and newspapers, moral strategies and religious views of the Stoics were extolled and overthrown; new translations of Stoic texts and critical works on the Stoics were actively discussed; certain aspects of Stoic ideas came into the focus of attention of publicists of various kinds – from revolutionaries to scholars and theologians. Due to the fact that periodicals had their own specificity, distinct from works written for scholars or students, they played an important role in shaping the reception of the Stoics in Russian society. They also contributed to the processes of forming a sound base for further Stoic (and more broadly, Ancient) studies in Russia in the early 20th century.

KEYWORDS: Stoic philosophy, Russian philosophy, Russian periodicals of the 19th century.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (The research is funded by Russian Science Foundation), проект № 23-28-01129, <https://rscf.ru/project/23-28-01129>.

История освоения античного наследия в дореволюционной России тесно связана с его восприятием в образованном обществе. Публицисты того времени четко фиксировали разницу между сочинениями, предназначенными для периодики, и сочинениями «для ученых или для школы»<sup>1</sup>. Систематическая аналитика рецепции как стоической, так и в целом античной философии<sup>2</sup> в отечественной периодике ранее не производилась. Вместе с тем исследователи стоического наследия в интеллектуальном пространстве России изучали релевантную периодику, прежде всего богословско-философские журналы<sup>3</sup>. Безусловно, в рамках отдельной статьи невозможно исчерпывающе рассмотреть все те публикации, которые отечественные газеты и журналы посвятили стоикам и их философии. Цель статьи, прежде всего, показать, как на протяжении XIX века менялось восприятие стоического наследия и чем эти изменения обуславливались.

#### Материалы о стоиках в журналах первой половины XIX столетия

Обращение к периодике XIX столетия показывает, что в первой его половине на страницах журналов стоики представлены достаточно скромно: большая работа по знакомству со стоическим наследием уже была проделана во второй половине XVIII века, что позволяет говорить о времени правления Екатерины II как о «золотом времени» для стоицизма в России<sup>4</sup>. Хорошо заметно, как в начале XIX века журнальные материалы о стоиках по своему характеру и содержанию в целом воспроизводили традиции, сформировавшиеся в ушедшую эпоху<sup>5</sup>. Так, продолжалась публикация переводов стоических текстов и текстов античной доксографии о стоиках, хотя объём этих переводов несопоставим с проектами, реализованными в «Утреннем свете», «Московском ежемесячном издании» и ряде других журналов<sup>6</sup>. Как правило, это были

---

<sup>1</sup> Например, Модестов 1883, I

<sup>2</sup> Ср. Шахнович 2023.

<sup>3</sup> Салимгареев 2004; Салимгареев 2015; Шахнович, Тъжков, Попов 2019; Попов 2023.

<sup>4</sup> Салимгареев 2004, 47.

<sup>5</sup> Есин 2008, 10.

<sup>6</sup> Значение некоторых публикаций в этих журналах было заметно даже в конце XIX века. Так, например, Л.Н. Толстой в 1888 г. в письме к Г.А. Русанову отмечал, что не знает иного перевода Эпиктета, кроме новиковского (Толстой 1953, 152).

переводы-переложения *Гимна* Клеанфа<sup>7</sup>, переводы писем Сенеки<sup>8</sup>, адаптированные для русского читателя фрагменты из Диогена Лаэртца о ранних стоиках<sup>9</sup>. Часто такие публикации имели назидательный или развлекательный характер. Если, например, в «Каллиопа» переводам Сенеки или Клеанфа находится место среди прочих возвышенных философских текстов, призванных к назиданию дворянских детей, то в «Новостях русской литературы» или «Московском собеседнике» заметки о стоиках соседствуют со стихами, различными историческими анекдотами и т.п. Выдержки из стоиков могут появиться там в самых неожиданных заметках. Так, этюд *Народы живущие близ устья реки Нил глухи*, где анализируются указания древних авторов о существовании племен со слуховыми дефектами и необычными ушами, отсылает к письмам Сенеки, где тот повествовал о собственной жизни близ общественных бань (чьи шумы, впрочем, ему нисколько не мешали). Хотя автор этюда и заметил в конце, что речь идет о нелепостях, он снабдил его назидательной выдержкой из *Писем*:

Но обратимся к народу, живущему близ устьев Нила: как бы они были счастливы, имея уши и не слышали! Они бы без препятствия наслаждались благом, которого Сенека всем желает. *Вы будете мудры, говорит он, если заткнете уши: но мало заткнуть их воском, надобно что-нибудь для сего твердейшее. <...> Надобно сделаться вам глухими, а особливо к тем, коих наипаче любите* (*Народы*, 1806, 570).

На этом фоне выделялись и научные изыскания. В 1818 г. в журнале «Вестник Европы» было опубликовано краткое пособие по истории философии И.И. Давыдова<sup>10</sup>. Повествованием о стоиках — эмпириках локковского толка и противниках метафизики — Давыдов завершает раздел «Блистательные успехи ума». Зенон, наследуя более по сердцу, нежели столько по мыслям высоким чувствам Сократа, по мнению Давыдова, утвердил высокую нравственность:

---

<sup>7</sup> См. перечень в Яценко 1915, 100. Кроме того, в альманахе «Каллиопа», издававшемся в Москве в 1815–1820 гг. воспитанниками Университетского благородного пансиона, были опубликованы еще как минимум два перевода: Чюриков, пер., 1816; Юшневский, пер., 1820.

<sup>8</sup> *Сенека к Луцилию*, 1805; Попов, пер. 1815; Давыдов, пер. 1815; Н., пер. 1822; И. Н., пер. 1823.

<sup>9</sup> *Два письма*, 1805, 548–552; *Примеры* 1806, 170–174.

<sup>10</sup> В расширенном варианте текст был издан в 1820 году в виде книги: Давыдов 1820.

<Она> согласна была с тем веком и нравами, когда частные выгоды составляли единственную цель, а удовольствие главный предмет каждого: тогда-то стоики употребили все старания свои, чтобы согреть души, оцепеневшие от мертвенной холодности, и окрылить их к подражанию добродетелям Солона, Ликурга и Сократа (Двдв 1818а, 56).

Интересно, что в опубликованной в 1820 году книге содержится опущенный в журнальной статье (Двдв 1818б, 129) отрывок, в котором стоической философии римского периода дается высочайшая характеристика (Давыдов 1820, 94).

В отличие от работы И. И. Давыдова, которую нельзя считать вполне самостоятельной (Мочалова 2019, 59), появившаяся в 1828 году в «Московском вестнике» статья И. А. Стемпковского — замечательного деятеля Новороссии и учёного, — посвященная Сфере Боспорскому, имеет все признаки оригинального исследования. Именно ему принадлежит аргументированное утверждение, что Сфера следует считать боспорянином<sup>11</sup>. Примечательно, что это изыскание инспирировано живым интересом к истории края, в судьбе которого автор принял столь деятельное участие. «Всякая страна, — писал он, — всегда имеет право присваивать себе часть той славы, которую рождённые в ней великие люди приобретают в мире своими добродетелями, дарами ума и великими деяниями» (Стемпковский 1828, 204).

Значимое место в журнальных материалах о стоиках занимали переводы зарубежных работ. Упомянем перевод статьи Лагарпа, посвященной сравнению «Федры» Ж. Расина с трагедиями Еврипида и Сенеки (Бутырский 1805, 245–292), выдержку из трудов британского историка Э. Гиббона «Характер Марка Аврелия» (Жуковский, пер., 1808, 41–43). Из публикаций 1830-х гг. выделяются посвящённые Эпиктету статьи в журналах «Заволжский муравей» (Эпиктет, 1834) и «Северная Минерва» (Эпиктет, 1832). Последняя дает любопытный анализ учения и жизни Эпиктета как наиболее искреннего стоика. В отличие от него Посидоний, Сенека, Марк Аврелий и большая часть философов, «бывших украшением *зеноновой* секты, сделавшись стоиками через науку, делали бесполезные усилия оправдать на деле свои начала, и отчаивались остаться навсегда людьми (Эпиктет 1832, 10).

Заслуживает внимания тот факт, что французский автор со ссылкой на труды Цицерона ввел в повествование исторически верный образ стоиков-граждан, предпочитающих благо общества собственным эгоистическим стремлениям:

---

<sup>11</sup> Ср. Лейнбенсон 2016, 5.

всякий должен любить подобных себе, заботиться о их нуждах и даже предупредить оные <...> должен другому благодетельствовать и твердо быть уверен, что человек не рожден для одного себя, но для блага общества <...> всякий должен некоторым образом забыть самого себя (Эпиктет, 1832, 16).

Стоит сравнить эту оценку с суждением автора статьи «Цицероново сочинение о Должностях», опубликованной в «Вестнике Европы» за 1810 год. Автор превозносит там *De Officiis*: «сильная диалектика, убедительное красноречие вдыхают в неё чувства чести, правоты, любви к отечеству» (М. 1810, 215). Любопытно, что автор никак не указал, что *De Officiis* — это работа, написанная под стоическим влиянием. Сам римский ритор нисколько этого не скрывал, приводя ссылки на Панетия, используя школьную терминологию, отсылая читателя к истории школы. И в наши дни *De Officiis* рассматривается учёными как один из важных систематизированных источников по стоической этике, которыми мы располагаем (Gill 2023, 7). Игнорируя все это, автор не только посчитал нужным воспроизвести в статье один из критических пассажей, где Цицерон мягко упрекает киников и «кое-кого из стоиков» (Горенштейн 1974, 90–91), но и открыто противопоставил Цицерона Сенеке: «один основывает учение свое на правилах разума, на самых началах; другой старается доказывать красивыми изречениями и затейливыми стоическими требованиями» (М. 1810, 216).

Очевидная проблема состоит в том, какими источниками пользуется тот или иной автор при реконструкции образа стоиков. Например, в *Письмах* Сенека рассматривал себя как отошедшего от дел старца и сдержанно относился к ролям, которые наделяют морального субъекта сильной социальной идентичностью (Long, 2006, 367–368). С другой стороны, Цицерон в *De Officiis* практически исключительно обращен к политической сфере. Стоическая составляющая этого трактата являет идеальный образ гражданина, заботящегося об общем благе более, нежели о своем. Стратегии эти разворачивались в рамках одного и того же учения, однако тогдашний уровень историко-филологической культуры не всегда позволял увидеть эти тонкости. Понимание стоических идей как негативной программы «ухода в себя» еще встретится на страницах русской периодики в конце столетия.

**Французская рецепция стоической моралистики и ее русская критика  
в периодике конца 70-х – начала 80-х гг. XIX века**

Анализ периодики конца 70-х годов позволяет говорить о значительно возросшем интересе к стоическому наследию<sup>12</sup>. Это было связано с выходом в издательстве российского мецената К.Т. Солдатенкова в переводе Марии Корсак<sup>13</sup> книг Г. Буассье «Римская религия от Августа до Антонинов» и К. Марта «Философы и поэты-моралисты во времена Римской империи». Появление этих работ вызвало самый живой отклик в российской периодике. За два с небольшим года они получили как минимум девять рецензий в российских газетах и журналах. Их обозреватели — а среди них были и крупные учёные, публицисты — в аналитических статьях, пространных пересказах содержания книг и небольших заметках выражали удовольствие по поводу появления этих работ на русском языке. Они отмечали их просветительский и образовательный потенциал, подчёркивали отсутствие в отечественной литературе подобных работ и настоятельную в них нужду<sup>14</sup>.

Что касается ориентации вовлеченных в эту критику газет и журналов, то они имели самую разную направленность. Интерес со стороны Церкви был хорошо понятен. Крупные российские богословы и исследователи религии были знакомы с развернувшейся тогда в европейских академических кругах широкой дискуссией об идейных истоках христианства и его взаимоотношениях с античной философией<sup>15</sup>, поэтому появление на русском языке книг Г. Буассье и К. Марта, сравнительно осторожных в суждениях на этот счёт, позволило активнее включиться в эту полемику и российским авторам. Откликнулись на появление этих работ и общественно-политические издания: начиная от умеренно консервативных и заканчивая откровенно революционными. Предметом их интереса выступали прежде всего моралистика и социальные идеи стоиков.

Книга Г. Буассье, вероятно, привлекла бы больше внимания, если бы не её название. Как писал А.П. Лебедев, многие предположили, что «в книге разби-

---

<sup>12</sup> Во второй трети XIX в. отмечается факт ослабления внимания к римской литературе в целом и к Сенеке в частности (Салимгареев 2004, 59; Нагуевский 1898, ix).

<sup>13</sup> В её переводе тогда же вышла работа Г. Буассье «Цицерон и его друзья: Очерк римского общества во времена Цезаря».

<sup>14</sup> Напр., Проповедники 1878, 875; Томазини 1879, 167 (автор полагал, что Солдатенков оказал российскому обществу и науке большую услугу публикацией книги К. Марта); [Рец. на] Гастон Буассье 1878, 237; К.К. 1879, 385 и др.

<sup>15</sup> Подр. см. Шахнович, Тъжов, Попов 2019.

рается какая-нибудь не интересная материя, вроде генеалогии римских богов» (Лебедев 1880, 183), и не потрудились её прочесть. Между тем, книга, значительная часть которой была посвящена Сенеке, представляла огромный интерес для историков, исследователей религии и интересующихся античной философией. И именно историко-философская составляющая книги стала мишенью для критики К. К. — обозревателя «Вестника Европы»<sup>16</sup>. Он весьма невысоко оценил римскую философию, чей предмет составляли лишь вопросы практической нравственности, добродетели и счастья. Поэтому фигура Сенеки интересовала его исключительно с точки зрения вопроса о его предполагаемом знакомстве с апостолом Павлом. Сравнив их идеи, автор нашёл это невозможным. Мировоззрение римского стоика прямо противоположно христианству, а его возвышенные мысли заимствованы у предшественников. Сенека «был противником всякой вообще положительной религии; его доказательства против древнего культа могли быть обращены в оружие и против нового учения», — резюмировал К. К. (К.К. 1879а, 39).

В отличие от работы Г. Буасье, книга К. Марта имела не научный, а ярко выраженный моралистический характер. Легкость, живость и доступность её языка отмечалась журнальными и газетными критиками<sup>17</sup>. Тема стоической философии и анализ взглядов римских стоиков были центральными для этой работы. Французский писатель сам признавался в пылом восхищении великими представителями языческой нравственности, заявлял об уважении к великой школе стоиков; писал, что её учение — «прекрасное и гордое» (Марта 1879, 3). С другой стороны, он нарочито стремился подчеркнуть и его превратные стороны: узость, сухость, нежизненность, противоестественность, абстрактный характер. До некоторой степени он также противопоставлял личную мудрость Сенеки (несколько менее — Марка Аврелия) школьной доктрине. Впрочем, всё это не до конца успокоило обозревателя «Церковного вестника» Н. Барсова, который, хотя и приветствовал выход книги, все же отметил некоторый индифферентизм писателя по отношению

---

<sup>16</sup> Можно предположить, что инициалы «К. К.» скрывали Константина Константиновича Арсеньева (1837–1919), известного юриста, литературного критика, общественного деятеля. С «Вестником Европы», начавшим выходить в Санкт-Петербурге с 1866 г., продолжая традицию «Вестника Европы» Н.М. Карамзина, он сотрудничал с момента возникновения журнала, а с 1879 г. возглавлял отдел «Литературное обозрение», с 1880 г. — популярное «Внутреннее обозрение», являясь фактически его единственным автором. О нём см. Мостовская 1989, 108–109.

<sup>17</sup> Томазини 1879, 167; Проповедники, 1878, 875; Барсов 1880, 11.

к христианству. Он советовал всем, кто хотел бы обратиться к этому сочинению как к некоему введению в историю христианства, умерить этот индифферентизм специально-православными суждениями на этот счет (Барсов 1880, 11)<sup>18</sup>. Более либеральная газета «Церковно-общественный вестник» оценила нравственные идеи стоиков однозначно положительно:

В проповедях Сенеки, Персия, Диона Хризостома, Эпиктета и Марка Аврелия выставляются самые высокие и симпатичные нравственные идеи терпения, самоотречения, твердости убеждений истинного патриотизма, любви к ближнему, готовой на все возможные жертвы (Библиографическая заметка 1879, 3).

Особый сюжет, связанный с книгой К. Марта, — её возможное использование в образовательно-воспитательных целях. «Особенно приятно было бы видеть книгу эту, — замечал обозреватель «Народной и детской библиотеки» филолог К. Томазини, — в руках воспитанников высших классов гимназий» (Томазини 1879, 167). В этой связи стоит отметить, что в детские журналы, которые были рекомендованы для учебных заведений, материалы книги попали еще в год её появления. В 1865 году в журнале «Семейные вечера», который издавала М.Ф. Ростовская, появилась публикация «Марк Аврелий и его Мысли». Хотя сама публикация не содержит имени автора и не ссылается на какой-либо источник, при ближайшем рассмотрении она оказывается не чем иным, как сокращённым переводом соответствующей главы из книги К. Марта. На фоне довольно незначительной представленности стоиков на страницах русской печати 1860-х, этот анонимный панегирик императору-стоику из «Семейных вечеров» мог бы показаться до некоторой степени чужеродными ей по своему духу. В нём, например, высказывается открытое пренебрежение вопросом о религиозных убеждениях Императора, поскольку важно лишь то, что он «возвысился до чистейших понятий христианского учения, как истинный последователь Христа» (Марк Аврелий 1865, 593).

Строит, впрочем, отметить, что книга К. Марта получила и негативные отзывы. К. К. Арсеньев раскритиковал её стиль и научный уровень. По его мнению, К. Марта соединял изложение взглядов древних авторов с «выражением

---

<sup>18</sup> С этой целью Н. Барсов отсылает читателя к статье М.М. Троицкого «Суждения св. отцов церкви II и III веков об отношении греческого образования к христианству», опубликованной в 1860 году в «Трудах Киевской духовной академии». Впрочем, едва ли этот написанный с конфессиональных позиций сухим академическим языком труд, не затрагивающий, к тому же, стоической философии в подробностях, мог бы хоть в малой степени нивелировать горячий пафос французского моралиста.

сочувствия к ним, поскольку они совпадают с его собственной теорией нравственности» (К. К. 1879b, 782); защищал Сенеку «с жаром слишком усердного адвоката» (К. К. 1879b, 781), предпринял совершенно излишнюю апологию Марка Аврелия. В целом же он нашел этюды, посвященные философам, гораздо менее интересными, чем поэтам.

Значимая критика со стороны революционно-демократических кругов, представленных обозревателем журнала «Дело», крупным публицистом Н. Щелгуновым<sup>19</sup>, оказалась нацелена уже не столько на книгу К. Марта, сколько на самих стоиков и их идеалы. В своей статье-отзыве он подверг резкой критике идеализированный восторг античностью, порождавший фальшивый взгляд на исторические реалии. «У древних нам учиться нечему», — замечал критик (Щелгунов 1880, 3), указывая неразвитость наук, эксплуатационный тип экономики, превратный характер общественных отношений и нравов древних. От добродетели стоиков миру не стало лучше. Мир ждал более действенных лекарств.

<Стоицизм> дошёл до систематической жестокости; проповедуя безусловное самоотречение, он создал мораль гордого бедняка, у которого нет ни семьи, ни средств для жизни, ничего, что составляет личное счастье человека и цель всех его стремлений. В этом виде стоицизм вышел протестующим бессилием, у которого для борьбы с жизнью не осталось ничего, кроме гордого презрения к тому, что он был бессилён создать для себя (Щелгунов 1880, 28).

Примерно в это же время — в конце 1881 года — вышло французское издание книги Э. Ренана «Марк Аврелий и конец античного мира». Как и в случае с книгами Г. Буасье и К. Марта, её издание вызвало живой отклик. Уже в начале следующего года журнал «Зарубежный вестник» поспешил познакомить русских читателей с выдержкой из этой работы (Марк Аврелий, 1882). Тотчас же отозвался на книгу Э. Ренана пространной статьёй в журнале «Наблюдатель» В.И. Модестов<sup>20</sup>. Он не скрывал, что испытывал пиетет перед

<sup>19</sup> Подр. о Н. Щелгунове и его работе в журнале «Дело»: Деменьтев, Западов, Черепанов 1959, 474.

<sup>20</sup> Это была не первая его статья, посвященная стоической философии. В 1871 году «Университетские известия» напечатали его актовую речь, посвященную Сенеке. В ней В.И. Модестов излагал биографию философа и основные идеи его учения. Признавая и личное обаяние Сенеки, и высоту стоической морали, Модестов полагал, что Портик заключал в себе мало возродительной силы: «В его учении, отвергавшем самые естественные чувства человеческой природы, <...> заключалось

Императором, видя в нем идеального правителя древности (Салимгареев 2015, 135). Этого впечатления не портит даже сравнительно мягкая критика происшедших при Императоре гонений на христиан. Учёный отмечал огромный интерес, который вызывала «нравственная сторона философского учения, какое исповедовал римский император наравне с своими лучшими современниками» (Модестов 1882, III, 113). По его мнению, стоическая философия ко времени Марка Аврелия дошла до высочайшей нравственности, потеряв всю древнюю суровость Зенона, Клеанфа, Хрисиппа и даже Сенеки<sup>21</sup>. Впрочем, учёный отмечал, что правила императора-стоика не имели в себе ничего догматического. Их исповедовал не философ по ремеслу, а мыслитель, который опирался на саму природу человека, имеющую естественное стремление к Богу (Модестов 1882, III, 115–116).

Как и в случае с работой Марта, журнал «Дело» не преминул откликнуться и на книгу Э. Ренана. Его обозреватель не разделял высокой оценки Ренаном деятельности Императора на ниве улучшения общественной жизни. Благословенную эпоху Антонинов он называл временем полнейшего расстройств и неурядицы во всех сферах общественной жизни, сопровождавшемся насилием, произволом и злоупотреблениями властей (И. Д. 1882, V, 130). Император-стоик, в лице которого «воплощалась философия того времени», хотя и мог деятельно изменить ситуацию, ограничился хорошими чувствами и прекрасными намерениями, поддерживая и освящая «самые вопиющие несправедливости и неравенства» (И. Д. 1882, V, 142). Ярким выражением этого стали и гонения того времени на христиан. «Короче, — заключал автор, — перед нами вовсе не глубокий ум, не сильный характер, не великий и образцовый монарх, <...> а просто благодушный, довольно слабохарактерный правитель» (И. Д. 1882, V, 143).

#### Освоение стоического наследия в 1883–1900 гг. и русская периодика

В последней четверти XIX века российское общество активно осваивало стоическое наследие. Шла чрезвычайно интенсивная работа по переводу текстов поздних стоиков. На русском языке вышли посвящённые им крупные работы В. Фаррара и Ж.-М. Гюйо. Появлялись в печати книги отечественных авторов (И. Невзоров, П. Н. Краснов). Стоики оказались представлены на

---

столько мрачного и противоестественного, что искать в нем опоры для своего нравственного бытия могли только люди особого закала и особого настроения <...>, не в таком учении нуждалась масса страждущего человечества» (Модестов 1871, 23).

<sup>21</sup> Похожая парадигма развития стоического настроения представлена и у Марта (Марта 1878, 196–197).

страницах классиков литературы (А. П. Чехов, М. Горький, Г. Сенкевич). На этот же период приходится философская деятельность Л. Н. Толстого — главного популяризатора стоических идей в нашей стране. Какую же роль в этих процессах играли периодические издания?

В это время можно видеть особое внимание к стоикам со стороны церковных изданий. Это не удивительно. С одной стороны, российские авторы активно включились в дискуссию об отношениях стоической философии и молодого христианства. С другой стороны, Церковь, по всей видимости, была обеспокоена возможностью популяризации стоической моралистики. Показательно, что в 1890 году выдающийся православный публицист, епископ Феофан Затворник, в своем обобщающем труде по нравственному богословию сделал несколько выпадов в сторону стоической морали, застывшей на самоотвержении, но не принявшей Бога. Стоики, «несмотря на труд и пожертвования, себя и других содержали вне Бога, в отпадении от Него», а в душе их — «холодная безжизненность, дикая пустынь» (Феофан Затворник 1890, 166, 315).

Стремление церковных авторов нивелировать пафос стоических идей как возможного источника нецерковных нравственных ценностей для общества заметно на примере материалов богословско-философского журнала «Вера и разум». В 1884–1901 гг. в журнале был опубликован ряд статей<sup>22</sup>, которые не только показывали несопоставимость христианских и стоических идей, но и разворачивали особый нарратив о стоиках как о мыслителях, проникнутых духом отчаяния, бессилия и разочарования; пытались продемонстрировать их неблагочестие, стремление убежать от мира, холодность и эгоизм их нравственных идей. Поскольку журнал заявлял о формировании богословско-философского мирозерцания читателей как о своей цели, такую «дискредитацию» стоиков можно считать в некотором смысле целенаправленной<sup>23</sup>. Впрочем, этот же журнал немало потрудился в деле популяризации стоической этики, публикуя переводы *Писем* Сенеки и его *О благодеяниях*.

Уделяли внимание стоикам и другие церковные издания. «Православное обозрение» ставило вопрос о подлинности переписки Сенеки и апостола Павла<sup>24</sup>. «Труды Киевской духовной академии» напечатали отрывок из труда *Опыт о свободе воли*, где анализировался и стоический взгляд на эту проблему

---

<sup>22</sup> Балановский 1887; Руднев 1887; Говоров 1888; Руднев 1889; Побединский 1898; Побединский 1901. Подр., см. Попов 2023.

<sup>23</sup> См.: К нашим новым подписчикам, 1885, III.

<sup>24</sup> Лебедев 1883; ср. Тареев 1895.

(Малеванский 1890). В газете «Полоцкие епархиальные ведомости» поднималась тема отношения Марка Аврелия к гонениям на христиан (Якушевич 1895). Отдельно отметим статью в «Прибавлениях к творениям св. Отцов», где сравнивались учения Климента Александрийского и стоиков. Несмотря на явную ангажированность Климента стоическим учением, автор статьи пришел к выводу, что тот заимствовал у Портика всего «несколько научных формул» (Мартынов 1890, 174), истолковав их в духе христианства. Между же их моральными идеалами — пропасть, ибо совершенный стоик пребывает в фатальном оцепенении, подобии живой смерти<sup>25</sup> и, строго говоря, является атеистом, поскольку эмансипировался от Бога (Мартынов 1890, 168–170). И хотя церковные авторы много писали на тему сравнения стоической и христианской морали, эта литература едва ли соответствовала критериям научности. Именно это, должно быть, заставило А. Бронзова в 1896 году в «Вопросах философии и психологии» рассуждать о необходимости глубоких беспристрастных исследований в этой области (Бронзов 1896, 141).

Возросший интерес к стоическим идеям в это время можно видеть и по тому, сколь много рецензий на зарубежные исследования, а также на новые переводы появлялось в печати<sup>26</sup>. Окликались газеты и журналы и на новые отечественные работы. Например, на пользовавшийся большой популярностью перевод *Руководства* Эпиктета, сделанный в 1888 году В. Алексеевым, в течение следующего года вышло три рецензии! Если «Филологические записки» (Z 1889) и «Библиограф» (Н. П. 1889) сосредоточились в основном на оценке достоинств самого перевода, то в «Русской мысли» обратили внимание на нравственную составляющую текста: возвышенность идей, близость к христианству. Обозреватель даже отметил, что в тексте можно отыскать житейские наставления. «Вообще, — подвел он итог, — книжку стоит прочесть, тем более, что цена её так невысока» ([Рец. на:] Эпиктет 1889, 248).

---

<sup>25</sup> Линию описания стоического мудреца как мертвенно-безразличного ко всему внешнему и столько же мертвенного в смысле душевных движений можно усмотреть и у А. Ф. Лосева, который называл мудреца «субъективным бревном» (Лосев 2000, 176). Источник этого укоренившегося в литературе (в т.ч. и русской) предрассудка требует отдельного исследования, поскольку существует достаточно обширная доксография, свидетельствующая о том, что истинный стоик искореняет не все то, что мы называем чувствами и эмоциями, но лишь определенные страсти, заменяя их, в свою очередь, «благими страстями» (ФРС, III, 431–442).

<sup>26</sup> Рецензии и обстоятельные обзоры иностранной литературы публиковали в частности «Журнал Министерства народного просвещения»: [Рец. на:] Imperatoris, 1883; [Рец. на:] The Fourth Book, 1884; «Вопросы философии и психологии»: Адольф 1889; Рыжков 1893; Гиляров 1894; Бронзов 1896.

В 1895 году вышел перевод Марка Аврелия, выполненный П.Н. Красновым. Автор рецензии на сей труд в «Филологическом обозрении» отмечал, что первый перевод *Размышлений* — следствие настоящей нужды в нём русской литературы (М. Г. 1896, 29)<sup>27</sup>. Впрочем, по его мнению, качество перевода было невысоким. Менее строго этот же журнал в лице филолога Н.А. Гельвиха отнесся к книге П. Н. Краснова, посвященной Сенеке, а также к его переводу *Писем*. Ошибки и неточности перевода вызывали у обозревателя в обоих этих случаях скорее иронию, нежели неприятие. Он отмечал и небеспристрастность автора, который стремился «как-нибудь выгородить и оправдать своего Сенеку», «позаботился придать ему возможно более благообразный вид» (Гельвих 1896, 31). И действительно, у Краснова философ во многом идеализируется и христианизируется; по мысли автора, понятия Сенеки о божестве и о святом духе были почти тождественные с христианскими» (Краснов 1895, 74). Несмотря на всё это, Гельвих пожелал широкого распространения обеих книг среди образованной публики.

Еще один пласт релевантных публикаций мы находим в общественно-политических и университетских изданиях. Примечательно, что здесь вновь появляется тема возможного использования стоической философии в деле воспитания. В 1893 году журнал «Образование» напечатал перевод статьи К. Гильти «Мысли Эпиктета»<sup>28</sup>. Помимо того, что её автор дал живой и вдохновенный комментарий к *Руководству*, он также обосновывал идею о стоицизме как об альтернативной христианству всеобъемлющей системе воспитания. Поскольку такая постановка вопроса в условиях имперской идеологии была провокационна, редакция поспешила разъяснить читателям истинное положение дел в примечании:

<Профессор Гильти>, увлекаясь не в меру стоицизмом, придает ему больше значения, чем следует. Стоицизм, бесспорно, может послужить одним из средств для самовоспитания <...> но, основанный преимущественно на эгоизме, черствый, рассудочный, он никоим образом не может помочь *достигнуть* самовоспитания, если понимать это последнее в высшем смысле (Гильти 1893, 229)

---

<sup>27</sup> Автор «мстительно замалчивал» вызывающе нефилологичный перевод толковца кн. Л. Д. Урусова, вышедший в 1882 году (Гаврилов 1993, 163).

<sup>28</sup> Гильти 1893. Карл Гильти (1833–1909) – профессор истории права в Бернском университете. Он известен интересами в области практической философии. В 1894 году редакция «Образования» издала русский перевод (пер. А. Острогорский) его популярной и многократно переиздававшейся работы «Счастье. Популярные очерки нравственной философии».

По мысли редакции, стоические идеи могут, конечно, быть полезны для мыслящего юноши, но исключительно в рамках подготовки его к усвоению христианской морали.

Понимаемый так или иначе стоический эгоизм служил предметом критики и в обсуждении общественно-политического аспекта стоических идей. Так, на страницах «Университетских известий» 1888 года был напечатан очередной фрагмент работы А. Я. Антоновича «Курс государственного благоустройства», содержащий сведения о стоическом взгляде на государство. Сближая стоиков и буддистов, автор трактовал стоическую практику в духе абсолютизированного поиска спокойствия, которое выродилось в убийство личности. Автор стремился ниспровергнуть стоические стратегии бытия в мире: «Напрасно стоическая философия представляется многим возвышенной и величественной» (Антонович 1888, 42). Неудовольствие его вызвали и некоторые примеры «надлежащего по обстоятельствам»<sup>29</sup>, которые он трактовал как симптом нравственного безразличия. Итог раздела подводился такими словами:

Восстав на защиту личности против политического тела, стоицизм привел к разложению этого тела, не подняв значения личности, допуская лишь героическое самоуничтожение или обезличение (Антонович 1888, 46).

Схожая трактовка дана и в рецензии в газете «Волжский вестник» на крупную работу И. Невзорова «Мораль стоицизма и христианское нравоучение». Обозреватель скептически отнесся и к самой работе, и к стоическому нравственному учению, которое якобы имеет эгоистическую основу. Ведь если Платон в формулу нравственного совершенства вкладывал идею общего блага, то стоики проповедовали «самоусовершенствование исключительно в лично-эвдемонистических целях» (Ашмарин 1892, 3).

Гораздо интереснее на этом фоне выглядит публикация в «Русской мысли», где в статье «Забывтые предшественники XVIII века» Ив. Иванов смотрит на стоиков и стоическую философию через призму позднейшей традиции: Дидро, Гольбаха, Робеспьера, Монтескьё. Автор решительно опровергает (и даже пытается проследить исток этого мнения) предрассудок, будто бы стоики «учили апатии к внешнему миру и полному равнодушию к судьбе ближних» (Иванов 1890, 92). Напротив, он рассматривает философию Портика как один из мощных идейных источников для революционных преобразований во Франции. Стоики — истинные апостолы нового мира, которым

---

<sup>29</sup> О «надлежащем по обстоятельствам» см. Гаджикурбанова 2012, 126–129.

свойственен «решительный дух протеста» (Иванов 1890, 90) Им — как изначально не греческим, а варварским философам — не свойственны отвлеченные и бесплотные теории. Именно в их философии возникает начало, «чрез “тьму веков” приведшее к великому “веку просвещения”» (Иванов 1890, 89).

\* \* \* \*

Подводя итог обзора стоического наследия в российских периодике XIX века, можно констатировать, что интерес к стоической философии, ставшей одним из популярных в России течений античного эллинизма, возрос к концу столетия во многом благодаря периодическим изданиям.

В течение первой половины XIX века мы могли видеть скорее инерцию интереса, который это столетие унаследовало от эпохи Просвещения. По своей форме публикации о стоиках в российской периодике как правило были тесно связаны с целями, идеалами и манерой изложения ушедшего века. Основную массу работ составляли переводы различных зарубежных материалов, а также переводы отдельных стоических текстов. В это время в журналах появляется сравнительно немного статей, претендующих на оригинальность и научный характер.

Значимую роль в популяризации стоического наследия сыграло знакомство русской аудитории с исследованиями Г. Буасье, К. Марта и Э. Ренана, переводы и издания которых были осуществлены в 1879–1881 гг. Развернувшееся на страницах периодических изданий обсуждение этих работ не только актуализировало знания в области древней истории и религии, но и включило античную философию в актуальный для второй половины XIX века интеллектуальный дискурс, идеологические и педагогические дискуссии. На этом фоне становится более понятным резкий всплеск интереса российского общества к стоическому наследию в 1883–1900 гг. Он выразился в появлении многочисленных переводов древних стоических текстов, в издании крупных критических работ, увлечении стоическими идеями классиков русской литературы. Важно, что во всех этих процессах значительную роль сыграли периодические издания. Церковные, филологические, библиографические, университетские, общественно-политические и, конечно, первые философские журналы стали выразителями и отчасти даже проводниками столь широкого интереса. Церковные издания печатали переводы стоических текстов, стремясь, однако, подорвать идею о возможном влиянии стоической философии на молодое христианство, а также дискредитировать стоическую этику. Филологические, библиографические и философские журналы в целом ряде рецензий и обзоров активно реагировали на появление русских переводов стоических текстов, а также на новые российские и зарубежные работы о

философах Портика. Отдельные аспекты стоических идей обсуждались на страницах университетских и общественно-политических журналов, а также газет. Можно сказать, что к началу XX века этап поверхностного изложения и упрощенного восприятия стоицизма завершается, уступая место иным практикам его освоения.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Адольф, А. (1889) [Рец. на:] “Die Erkenntnisstheorie der Stoa. Berlin 1888. Calvary (387 стр.)”, *Вопросы философии и психологии*, кн. 1, 94–95.
- Антонович, А. Я. (1888) “Курс государственного благоустройства (полицейского права)”, *Университетские известия* 3, 33–56.
- Ашмарин, В. (1892) [Рец. на:] “Мораль стоицизма и христианское нравоучение. И. Невзоров. Казань. 1892 г.”, *Волжский вестник* 305, 2–3.
- Балановский, А. (1887) “Стоик Эпиктет и его отношение к христианству”, *Вера и разум* 6, 264–284.
- Барсов, Н. (1880) [Рец. на:] “Философы и моралисты во времена римской империи. Соч. Константа Марта. Перевод М. Корсак. Москва, 1880 г.”, *Церковный вестник* 5, 10–11.
- “Библиографическая заметка. [Рец. на:] Философы и поэты-моралисты во времена Римской империи. Соч. Константа Марта. Перевод М. Корсак. М. 1880” (1879), *Церковно-общественный вестник* 126, 3–4.
- Бронзов, А. (1896) [Рец. на:] “Adolf Bonhöffer. Die Ethik des Stoikers Epictet — Anhang: Exkurse über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik. Stuttgart. 1894. S. I — VIII+I—278”, *Вопросы философии и психологии*, кн. 32, 134–141.
- Бутырский, Н. пер. (1805) Лагарп. “Федра”, *Северный вестник*, ч. 7, 245–292.
- Гаврилов, А. К. (1993) “Марк Аврелий в России”, в кн. А. И. Доватур, А. К. Гаврилов, Я. Унт (ред.). *Марк Аврелий Антонин. Размышления*. Санкт-Петербург, 115–173.
- Гаджикурбанова, П. А. (2012) *Этика ранней Стои: учение о должном*. Москва.
- Гельвих, Н. (1896) [Рец. на:] “Люций Анней Сенека. Его жизнь и философская деятельность. Биографический очерк Пл. Краснова. С.-Пб. 1895 (258 стр.); Люций Анней Сенека. Избранные письма к Люцилию. Перевод с латинского Пл. Краснов. С.-Пб. 1893 (77 стр.)”, *Филологическое обозрение* 10, 31–36.
- [Рец. на:] “Гастон Буассье. Римская религия от Августа до Антонинов. Перевод Марии Корсак” (1878), *Отечественные записки* 10, 236–239.
- Гильти, К. (1893) “Мысли Эпиктета”, *Образование* 5–6, 229–259.
- Гиляров, А. (1894) [Рец. на:] “Schmekel. Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Berlin, 1892, pp. VIII+483”, *Вопросы философии и психологии*, кн. 21, 142–144.
- Говоров, С. (1888) “Моральная философия стоиков в отношении к христианству”, *Вера и разум* I, 23–50; II, 74–94; V, 225–242; VI, 279–296; VII, 336–352.
- Горенштейн, В. О., пер. (1974) Цицерон. “Об обязанностях”, в кн. *О старости. О дружбе. Об обязанностях*. Москва, 58–156.

- Давыдов, В., пер. (1815) “Совесть (Из Сенеки)”, *Каллиопа. Труды воспитанников Университетского благородного пансиона*, 98–100.
- Давыдов, И. И. (1820) *Опыт руководства к истории философии: Для благородных воспитанников Университетского пансиона*. Москва.
- “Два письма. От Антигона к Зенону и от Зенона к Антигону” (1805), *Новости русской литературы*, ч. 14 (27–52), 548–552.
- Двдв (1818а) “Блистательные успехи ума”, *Вестник Европы* 5–8, 45–56.
- Двдв (1818б) “Несчастливая судьба философии и возрождение наук у арабов”, *Вестник Европы* 5–8, 129–155.
- Дементьев, А. Г., Западов, А. В., Черепанов, М. С., ред. (1959) *Русская периодическая печать (1702–1894)*. Справочник. Москва.
- [Рец. на:] “Эпиктет. Основания стоицизма. С греческого перевел В. Алексеев. СПб., 1888 г. (1889)”, *Русская мысль* 6, 248.
- Есин, Б. И. (2008) *История русской журналистики XIX века*. Москва.
- Жуковский, В. А., пер. (1808) Гиббон Э. “Характер Марка Аврелия”, *Вестник Европы*, ч. 37 (1), 41–43.
- И. Д. (1882) “Конец античного мира”, *Дело* V, 125–148; VI, 151–171.
- И. Н., пер. (1823) “Извлечение из писем Сенеки”, *Журнал Департамента Народного Просвещения*, ч. 8, 269–279.
- Иванов, Ив. (1890) “Забытые предшественники XVIII века”, *Русская мысль* 2, 86–103.
- К. К. (1879а) [Рец. на:] “Гастон Буасье. Римская религия от Августа до Антонинов. Перевод Марии Корсак. Москва 1878”, *Вестник Европы* 1, 385–392.
- К. К. (1879б), [Рец. на:] “К. Март. Философы и поэты-моралисты во времена римской империи. Перевод М. Корсак. Москва, 1880”, *Вестник Европы* 10, 780–785.
- “К нашим новым подписчикам” (1885), *Вера и разум* 1, I–IV.
- Краснов, П. (1895) *Л. Анней Сенека. Его жизнь и философская деятельность*. Санкт-Петербург.
- Лебедев, А. П. (1883) “О переписке апостола Павла с философом Сенекой”, *Православное обозрение* 1, 115–141.
- Лебедев, А. П. (1880) [Рец. на:] “Буасье. Римская религия от Августа до Антонинов”, *Прибавления к Творениям св. Отцов* 26 (1), 183–201.
- Лейнбенсон, Ю. Т. (2016) “Об этническом происхождении философов — выходцев из северного Причерноморья”, *Ученые записки крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Исторические науки* 2, 3–26.
- Лосев, А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Ранний эллинизм*. Москва – Харьков.
- М. (1810) “Цицероново сочинение о Должностях”, *Вестник Европы* 7, 213–222.
- М. Г. (1896), [Рец. на:] “Марк Аврелий Антонин. «К самому себе», размышления (Μάρκου Ἀυτωνίνου τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία ιβ΄). Перевод с греческого Пл. Краснова. Дешевая библиотека Суворина). С.-Петербург. 1895 (172 стр.)”, *Филологическое обозрение* 10, 29–30.
- Малеванский, Г. В. (1890) “Опыт о св. воли. Гл. 5. Стоицизм”, *Труды КДА* 12, 644–664.
- “Марк Аврелий и его «Мысли»” (1865) *Семейные вечера* 8, 585–594.

- “Марк Аврелий. Характеристика” (1882) *Заграничный вестник*, январь, 260–266.
- Марта, К. (1879) *Философы и поэты-моралисты во времена Римской империи*. Москва.
- Мартынов, А. В. (1889—1990) “Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим”, *Прибавления к Творениям св. Отцов XLIII (I)*, 92–137; *XLV (I)*, 142–177.
- Модестов, В. И. (1871) “Философия Сенеки и его письма к Луцилию. Актовая речь”, *Университетские известия* 12, 1–23.
- Модестов, В. И. (1882) “Марк Аврелий и новая религия”, *Наблюдатель III*, 108–129; *IV*, 39–60.
- Модестов, В. И. (1883) *Статьи для публики по вопросам историческим, политическим, общественным, философским и проч. Том 1*. Санкт-Петербург.
- Мостовская, Н. Н. (1989), “Арсеньев К.К.”, в кн. *Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 1*. Москва, 108–109.
- Мочалова, И. Н. (2019) “Формирование отечественной историко-философской традиции. Феномен Сократа”, *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология* 1, 56–69.
- Н., пер. (1822) “Письма Сенеки”, *Журнал Департамента Народного Просвещения*, ч. 5, 348–358, 478–491.
- Нагуевский, Д. И. (1889) *Библиография по истории римской литературы в России с 1709 по 1889 год*. Казань.
- “Народы живущие близ устья реки Нил глухи” (1806) *Московский Собеседник или повествователь мыслей в вечернее время упражняющихся в своем кабинете писателей, рассказывающий повести, анекдоты, стихотворения, полезные рассуждения, а временем и критику*, ч.1, 567–570.
- Н. П. (1889) [Рец. на:] “Эпиктет. Основания стоицизма. В. Алексеев. С.-Петербург. 1888. 16 стр”, *Библиограф* 4–5, 130–133.
- Побединский, Н. (1898) “Мысли Л. А. Сенеки о смерти и бессмертии”, *Вера и разум*, *XVI*, 133–152; *XXII*, 409–422.
- Побединский, Н. (1901) “Мысли о Боге Л. А. Сенеки в их отношении к христианству”, *Вера и разум* 20, 281–296.
- Попов, Г., пер. (1815) “Краткость жизни (Из Сенеки)”, *Каллиона. Труды воспитанников Университетского благородного пансиона*, 63–65.
- Попов, Д. С. (2023) “Стоический нарратив в журнале «Вера и разум» (1884—1917)”, *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция* 2, 875–887.
- “Примеры чрезвычайной охоты к учению из древней истории” (1806) *Московский Собеседник или повествователь мыслей в вечернее время упражняющихся в своем кабинете писателей, рассказывающий повести, анекдоты, стихотворения, полезные рассуждения, а временем и критику*, ч.1, 170–174.
- Прозоров, П. (1898) *Систематический указатель книг и статей по греческой филологии, напечатанных в России с XVII столетия по 1892 год на русском и иностранном языках. С прибавлением за 1893, 1894 и 1895 годы*. Санкт-Петербург.

- “Проповедники нравственности в Риме. [Рец. на:] Философы и поэты моралисты во времена римской империи. Констан Марта. Москва” (1879) *Неделя* 29, 869–876.
- Руднев, В. (1887) “Император Марк Аврелий как философ”, *Вера и разум* 20, 385–400.
- Руднев, В. (1889) “Император Марк Аврелий в его отношении к христианству”, *Вера и разум* 13, 17–36;
- Рыжков, Н. (1893), “Новейшие работы об Эпиктете”, *Вопросы философии и психологии*, кн. 18, 98–102.
- Салимгареев, М. В. (2004) *Стоя и стоическое наследие в России (середина XIX — начало XX вв.): дисс. ... канд. историч. наук: 07.00.09. Казань.*
- Салимгареев, М. В. (2015) “Образы римских стоиков в творчестве В. И. Модестова”, *Вестник Томского государственного университета* 400, 134–137.
- “Сенека к Луцилию” (1805) *Новости русской литературы*, ч. 14 (27–52), 95–96.
- Стемпковский, И. (1828) “Исторические изыскания о жизни и писаниях боспорянина Сфера, философа стоической секты”, *Московский вестник*, ч. 9 (10), 203–220.
- Тареев, М. (1895) “Предание о переписке философа Сенеки с апостолом Павлом”, *Вера и разум* I, 32–48; II, 49–43.
- Толстой, Л. Н. (1953) “Письмо к Г.А. Русанову”, в кн. *Полное собрание сочинений в 90 т. Т. 64.* Москва, 152.
- Томазини, К. (1879) [Рец. на:] “Философы и поэты моралисты во времена римской империи. Соч. Констан Марта. Перевод М. Корсак. Издание К. Т. Солдатенкова”, *Народная и детская библиотека* 6, 167–168.
- Феофан Затворник (1890) *Начертание христианского нравоучения.* Москва.
- Чюриков, В., пер. (1816) “Гимн”, *Каллиопа. Труды воспитанников Университетского благородного пансиона*, 228–229.
- Шахнович, М. М. (2023) “Античная философия в российских университетских журналах (конца XIX — начала XX в.)”, *Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология* 3, 569–580.
- Шахнович, М. М., Тыжов, А. Я., Попов, Д. С. (2019) “Дискуссия о стоицизме в русской мысли второй половины XIX — начала XX вв. и история изучения христианства”, *Былые годы* 3, 1125–1133.
- Щелгунов, Н. (1880) “Классическое наследство [Рец. на:] Философы и поэты-моралисты во времена римской империи. Сочинение Констан Марта. Перев. М. Корсак. Москва, 1880”, *Дело* 6, 1–34.
- Юшневский, С., пер. (1820) “Гимн Клеанта стоика”, *Каллиопа. Труды воспитанников Университетского благородного пансиона*, 268–270.
- Якушевич, П. (1895), “Император Марк Аврелий Антонин и его отношение к христианству (Религиозно-нравственное чтение, предложенное 30 апреля 1895 года преподавателем Витебской мужской гимназии П. Якушевичем в зале Витебской городской думы)”, *Полоцкие Епархиальные Ведомости XVII* 799–808; *XVIII*, 860–871; *XIX*, 922–937.
- “Эпиктет” (1832) *Северная Минерва*, ч. 1, 5–22.
- “Эпиктет” (1834) *Заволжский муравей*, ч. 3 (20), 348–351.

- Ященко, А. (1915) *Русская библиография по истории древней философии*. Юрьев.
- [Рец. на:] “Imperatoris Marci Antonini commentariorum quos sibi ipse scripsit libri XII. Resensuit Ioann. Stich. Leipzig. 1882” (1883) *Журнал Министерства народного просвещения*, ч. 229, 394–395.
- [Рец. на:] “The Fourth Book of the Meditations of Marcus Aurelius Antoninus. A Revised Text with Translation and Commentary and an Appendix on the Relations of the Emperor with Cornelius Fronto. By Hastings Crossley. London. 1882” (1884) *Журнал Министерства народного просвещения*, ч. 233, 343–344.
- Z. (1889) [Рец. на:] “Библиотека греческих и римских классиков в русском переводе. VI. Эпиктет. Основание стоицизма. С греческого перевел В. Алексеев. СПб. 1888”, *Филологические записки* 2, 37–38.
- Gill, Ch. (2023) *Learning to Live Naturally. Stoic Ethics and its Modern Significance*. Oxford.
- Long, A. (2006), *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford.

#### References in Russian

- Adol'f, A. (1889) [Rets. na:] “Die Erkenntnisstheorie der Stoa. Berlin 1888. Calvary (387 str.)”, *Voprosy filosofii i psikhologii*, kn. 1, 94–95.
- Antonovich, A. Ia. (1888) “Kurs gosudarstvennogo blagoustroistva (politseiskogo prava)”, *Universitetskie izvestiia* 3, 33–56.
- Ashmarin, V. (1892) [Rets. na:] “Moral' stoitsizma i khristianskoe nravouchenie. I. Nevzorov. Kazan'. 1892 g.”, *Volzhskii vestnik* 305, 2–3.
- Balanovskii, A. (1887) “Stoik Epiktet i ego otноshenie k khristianstvu”, *Vera i razum* 6, 264–284.
- Barsov, N. (1880) [Rets. na:] “Filosofy i moralisty vo vremena rimskoi imperii. Soch. Konstana Marta. Perevod M. Korsak. Moskva, 1880 g.”, *Tserkovnyi vestnik* 5, 10–11.
- “Bibliograficheskaiia zametka. [Rets. na:] Filosofy i poety-moralisty vo vremena Rimskoi imperii. Soch. Konstana Marta. Perevod M. Korsak. M. 1880” (1879), *Tserkovno-obshchestvennyi vestnik* 126, 3–4.
- Bronzov, A. (1896) [Rets. na:] “Adolf Bonhöffer. Die Ethik des Stoikers Epictet — Anhang: Exkurse über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik. Stuttgart. 1894. S. I — VIII+I—278”, *Voprosy filosofii i psikhologii*, kn. 32, 134–141.
- Butyrskii, N. per. (1805) Lagarp. “Fedra”, *Severnyi vestnik*, ch. 7, 245–292.
- Gavrilov, A. K. (1993) “Mark Avrel'ii v Rossii”, v kn. A. I. Dovatur, A. K. Gavrilov, Ia. Unt (red.). *Mark Avrel'ii Antonin. Razmyshleniia*. Sankt-Peterburg, 115–173.
- Gadzhikurbanova, P. A. (2012) *Etika rannei Stoi: uchenie o dolzhnom*. Moskva.
- Gel'vikh, N. (1896) [Rets. na:] “Liutsii Annei Seneka. Ego zhizn' i filosofskaia deiatel'nost'. Biograficheskii ocherk Pl. Krasnova. S.-Pb. 1895 (258 str.); Liutsii Annei Seneka. Izbrannye pis'ma k Liutsiliu. Perevod s latinskogo Pl. Krasnov. S.-PB. 1893 (77 str.)”, *Filologicheskoe obozrenie* 10, 31–36.
- [Rets. na:] “Gaston Buass'e. Rimskaiia religiia ot Avgusta do Antoninov. Perevod Marii Korsak” (1878), *Otechestvennye zapiski* 10, 236–239.
- Gil'ti, K. (1893) “Mysli Epikteta”, *Obrazovanie* 5–6, 229–259.
- Giliarov, A. (1894) [Rets. na:] “Schmekel. Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Berlin, 1892, pp. VIII+483”, *Voprosy filosofii i psikhologii*, kn. 21, 142–144.

- Govorov, S. (1888) "Moral'naia filosofii stoikov v otnoshenii k khristianstvu", *Vera i razum* I, 23–50; II, 74–94; V, 225–242; VI, 279–296; VII, 336–352.
- Gorenshtein, V. O., per. (1974) Tsitseron. "Ob obiazannostiakh", v kn. *O starosti. O družbe. Ob obiazannostiakh*. Moskva, 58–156.
- Davydov, V., per. (1815) "Sovest' (Iz Seneki)", *Kalliopa. Trudy vospitannikov Universitetskogo blagorodnogo pansiona*, 98–100.
- Davydov, I. I (1820) *Opyt rukovodstva k istorii filosofii: Dlia blagorodnykh vospitannikov Universitetskago pansiona*. Moskva.
- "Dva pis'ma. Ot Antigona k Zenonu i ot Zenona k Antigonu" (1805), *Novosti russkoi literatury*, ch. 14 (27–52), 548–552.
- Dvdv (1818a) "Blistatel'nye uspekhi uma", *Vestnik Evropy* 5–8, 45–56.
- Dvdv (1818b) "Neschastnaia sud'ba filosofii i vrozozhdenie nauk u arabov", *Vestnik Evropy* 5–8, 129–155.
- Dement'ev, A. G., Zapadov, A. V., Cherepakhov, M. S., red. (1959) *Russkaia periodicheskaia pechat' (1702-1894). Spravochnik*. Moskva.
- [Rets. na:] "Epiktet. Osnovaniia stoitsizma. S grecheskogo perevel V. Alekseev. SPb., 1888 g. (1889)", *Russkaia mysl'* 6, 248.
- Esin, B. I. (2008) *Istoriia russkoi zhurnalistiki XIX veka*. Moskva.
- Zhukovskii, V. A., per. (1808) Gibbon E. "Kharakter Marka Avreliia", *Vestnik Evropy*, ch. 37 (1), 41–43.
- I. D. (1882) "Konets antichnogo mira", *Delo* V, 125–148; VI, 151–171.
- I. N., per. (1823) "Iz vlechenie iz pisem Seneki", *Zhurnal Departamenta Narodnogo Prosveshcheniia*, ch. 8, 269–279.
- Ivanov, Iv. (1890) "Zabytye predshestvenniki XVIII veka", *Russkaia mysl'* 2, 86–103.
- K. K. (1879a) [Rets. na:] "Gaston Buas'e. Rimskaiia religiiia ot Avgusta do Antoninov. Pervod Marii Korsak. Moskva 1878", *Vestnik Evropy* 1, 385–392.
- K. K. (1879b), [Rets. na:] "K. Mart. Filosofii i poety-moralisty vo vremena rimskoi imperii. Pervod M. Korsak. Moskva, 1880", *Vestnik Evropy* 10, 780–785.
- "K nashim novym podpischikam" (1885), *Vera i razum* 1, I–IV.
- Krasnov, P. (1895) *L. Annei Seneka. Ego zhizn' i filosofskaia deiatel'nost'*. Sankt-Peterburg.
- Lebedev A. P. (1883) "O perepiske apostola Pavla s filosofom Senekoi", *Pravoslavnoe obozrenie* 1, 115–141.
- Lebedev, A. P. (1880) [Rets. na:] "Buas'e. Rimskaiia religiiia ot Avgusta do Antoninov", *Pribavleniia k Tvoreniiam sv. Ottsov* 26 (1), 183–201.
- Leinbenson, Iu. T. (2016) "Ob etnicheskom proiskhozhdenii filosofov — vykhodtsev iz severnogo Prichernomor'ia", *Uchenye zapiski krymskogo federal'nogo universiteta imeni V.I. Vernadskogo. Istoricheskie nauki* 2, 3–26.
- Losev, A. F. (2000) *Istoriia antichnoi estetiki. Rannii ellinizm*. Moskva – Khar'kov.
- M. (1810) "Tsitseronovo sochinenie o Dolzhnostiakh", *Vestnik Evropy* 7, 213–222.
- M. G. (1896), [Rets. na:] "Mark Avrelii Antonin. «K samomu sebe», razmyshleniia (Μάρκου Ἀντωνίνου τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία ιβ'). Pervod s grecheskogo Pl. Krasnova. Deshevaia biblioteka Suvorina). S.-Peterburg. 1895 (172 str.)", *Filologicheskoe obozrenie* 10, 29–30.
- Malevanskii, G. V. (1890) "Opyt o sv. voli. Gl. 5. Stoitsizm", *Trudy KDA* 12, 644–664.
- "Mark Avrelii i ego «Mysli»" (1865) *Semeinye vechera* 8, 585–594.
- "Mark Avrelii. Kharakteristika" (1882) *Zagranichnyi vestnik, ianvar'*, 260–266.
- Marta, K (1879) *Filosofii i poety-moralisty vo vremena Rimskoi imperii*. Moskva.
- Martynov A. V. (1889—1990) "Nravstvennoe uchenie Klimenta Aleksandriiskogo po sravneniiu so stoicheskim", *Pribavleniia k Tvoreniiam sv. Ottsov XLIII (I)*, 92–137; *XLV (I)*, 142–177.

- Modestov, V. I. (1871) "Filosofia Seneki i ego pis'ma k Lutsiliu. Aktovaia rech", *Universitetskie izvestiia* 12, 1–23.
- Modestov, V. I. (1882) "Mark Avrelii i novaia religia", *Nabliudatel' III*, 108–129; *IV*, 39–60.
- Modestov, V. I. (1883) *Stat'i dlia publiky po voprosam istoricheskim, politicheskim, obshchestvennym, filiosofskim i proch. Tom 1*. Sankt-Peterburg.
- Mostovskaia, N. N. (1989), "Arsen'ev K.K.", v kn. *Russkie pisateli. 1800–1917. Biograficheskii slovar'*. T. 1. Moskva, 108–109.
- Mochalova, I. N. (2019) "Formirovanie otechestvennoi istoriko-filosofskoi traditsii. Fenomen Sokrata", *Vestnik SPbGU. Filosofii i konfliktologii* 1, 56–69.
- N., per. (1822) "Pis'ma Seneki", *Zhurnal Departamenta Narodnogo Prosveshcheniia*, ch. 5, 348–358, 478–491.
- Naguevskii, D. I. (1889) *Bibliografiia po istorii rimskoi literatury v Rossii s 1709 po 1889 god*. Kazan'. "Narody zhivushchie bliz ust'ia reki Nil glukhi" (1806) *Moskovskii Sobesednik ili povestvovatel' myslei v vechernee vremia uprazhniaiushchikhsia v svoem kabinete pisatelei, rasskazyvaiushchii povesti, anekdoty, stikhotvoreniia, poleznye rassuzhdeniia, a vremenem i kritiku*, ch.1, 567–570.
- N. P. (1889) [Rets. na:] "Epiktet. Osnovaniia stoitsizma. V. Alekseev. S.-Peturburg. 1888. 16 str", *Bibliograf* 4–5, 130–133.
- Pobedinskii, N. (1898) "Mysli L. A. Seneki o smerti i bessmertii", *Vera i razum*, XVI, 133–152; XXII, 409–422.
- Pobedinskii, N. (1901) "Mysli o Boge L. A. Seneki v ikh otnosheniiu k khristianstvu", *Vera i razum* 20, 281–296.
- Popov, G., per. (1815) "Kratkost' zhizni (Iz Seneki)", *Kalliopa. Trudy vospitannikov Universitetskogo blagorodnogo pansiona*, 63–65.
- Popov, D. S. (2023) "Stoicheskii narrativ v zhurnale «Vera i razum» (1884—1917)", *Schola. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaia traditsiia* 2, 875–887.
- "Primery chrezvychainoi okhoty k ucheniiu iz drevnei istorii" (1806) *Moskovskii Sobesednik ili povestvovatel' myslei v vechernee vremia uprazhniaiushchikhsia v svoem kabinete pisatelei, rasskazyvaiushchii povesti, anekdoty, stikhotvoreniia, poleznye rassuzhdeniia, a vremenem i kritiku*, ch.1, 170–174.
- Prozorov, P. (1898) *Sistematicheskii ukazatel' knig i statei po grecheskoi filologii, napechatannykh v Rossii s XVII stoletii po 1892 god na russkom i inostrannom iazykakh. S pribavleniem za 1893, 1894 i 1895 gody*. Sankt-Peterburg.
- "Propovedniki npravstvennosti v Rime. [Rets. na:] Filosofiy i poety moralisty vo vremena rimskoi imperii. Konstan Marta. Moskva", (1879) *Nedelia* 29, 869–876.
- Rudnev, V. (1887) "Imperator Mark Avrelii kak filosof", *Vera i razum* 20, 385–400.
- Rudnev, V. (1889) "Imperator Mark Avrelii v ego otnoshenii k khristianstvu", *Vera i razum* 13, 17–36;
- Ryzhkov, N. (1893), "Noveishie raboty ob Epiktete", *Voprosy filosofii i psikhologii*, kn. 18, 98–102.
- Salimgareev, M. V. (2004) *Stoia i stoicheskoe nasledie v Rossii (seredina XIX — nachalo XX vv.): diss. ... kand. istorich. nauk: 07.00.09*. Kazan'.
- Salimgareev, M. V. (2015) "Obrazy rimskikh stoikov v tvorchestve V. I. Modestova", *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 400, 134–137.
- "Seneka k Lutsiliu" (1805) *Novosti russkoi literatury*, ch. 14 (27–52), 95–96.
- Stempkovskii, I. (1828) "Istoricheskie izyskaniia o zhizni i pisaniakh bosporianina Sfera, filosofa stoicheskoi sekty", *Moskovskii vestnik*, ch. 9 (10), 203–220.
- Tareev, M. (1895) "Predanie o perepiske filosofa Seneki s apostolom Pavlom", *Vera i razum I*, 32–48; *II*, 49–43.

- Tolstoy, L. N. (1953) "Pis'mo k G.A. Rusanovu", v kn. *Polnoe sobranie sochinenii. V 90 t. T. 64*. Moskva, 152.
- Tomazini, K. (1879) "[Rets. na:] Filosofiy i poety moralisty vo vremena rimskoi imperii. Soch. Konstana Marta. Perevod M. Korsak. Izdanie K. T. Soldatenkova", *Narodnaia i detskaia biblioteka* 6, 167–168.
- Feofan Zatvornik (1890) *Nachertanie khristianskogo nravoucheniia*. Moskva.
- Chiurikov V., per. (1816) "Gimn", *Kalliopa. Trudy vospitannikov Universitetskogo blagorodnogo pansiona*, 228–229.
- Shakhnovich, M. M. (2023) "Antichnaia filosofiiia v rossiiskikh universitetskikh zhurnalakh (kontsa XIX — nachala XX v.)", *Vestnik SPbGU. Filosofiiia i konfliktologiiia* 3, 569–580.
- Shakhnovich, M. M., Tyzhov, A. Ia., Popov, D. S. (2019) "Diskussiiia o stoitsizme v russkoi mysli vtoroi poloviny XIX — nachala XX vv. i istoriia izucheniia khristianstva", *Bylye gody* 3, 1125–1133.
- Shchelgunov, N. (1880) "Klassicheskoe nasledstvo [Rets. na:] Filosofiy i poety-moralisty vo vremena rimskoi imperii. Sochinenie Konstana Marta. Perv. M. Korsak. Moskva, 1880", *Delo* 6, 1–34.
- Iushnevskii S., per. (1820) "Gimn Kleanta stoika", *Kalliopa. Trudy vospitannikov Universitetskogo blagorodnogo pansiona*, 268–270.
- Iakushevich, P. (1895), "Imperator Mark Avrelii Antonin i ego otnoshenie k khristianstvu (Religiozno-nravstvennoe chtenie, predlozhennoe 30 apreliia 1895 goda prepodavatelem Vitebskoi muzhskoi gimnazii P. Iakushevichem v zale Vitebskoi gorodskoi dumy)", *Polotskie Eparkhial'nye Vedomosti XVII* 799–808; *XVIII*, 860–871; *XIX*, 922–937.
- "Epiktet" (1832) *Severnaia Minerva*, ch. 1, 5–22.
- "Epiktet" (1834) *Zavolzhskaia muravei*, ch. 3 (20), 348–351.
- Iashchenko, A. (1915) *Russkaia bibliografiia po istorii drevnei filosofii*. Iur'ev.
- [Rets. na:] "Imperatoris Marci Antonini commentariorum quos sibi ipse scripsit libri XII. Resensuit Ioann. Stich. Leipzig. 1882" (1883) *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia*, ch. 229, 394–395.
- [Rets. na:] "The Fourth Book of the Meditations of Marcus Aurelius Antoninus. A Revised Text with Translation and Commentary and an Appendix on the Relations of the Emperor with Cornelius Fronto. By Hastings Crossley. London. 1882" (1884) *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia*, ch. 233, 343–344.
- Z. (1889) [Rets. na:] "Biblioteka grecheskikh i rimskikh klassikov v russkom perevode. VI. Epiktet. Osnovanie stoitsizma. S grecheskogo perevel V. Alekseev. SPb. 1888", *Filologicheskie zapiski* 2, 37–38.

## ПУБЛИКАЦИИ / PUBLICATIONS

### ПРОЛЕГОМЕНЫ СВЯТИТЕЛЯ ИОАННА ЗЛАТОУСТА: К ВОПРОСУ О ЗАГЛАВИИ *ДЕЯНИЙ АПОСТОЛОВ* В ДРЕВНЕАРМЯНСКОМ ИСАГОГИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ «КНИГА ПРИЧИН»

МАНЕА ЭРНА С. ШИРИНЯН  
Институт древних рукописей – Матенадаран им. Маштоца (Ереван)  
Erna.shirine@gmail.com

---

MANEA ERNA SHIRINIAN  
Institute of Ancient Manuscripts – Mashtots' Matenadaran (Yerevan, Armenia)  
PROLEGOMENA BY ST. JOHN CHRYSOSTOM ON THE TITLE OF THE ACTS OF THE APOSTLES  
IN THE ANCIENT ARMENIAN ISAGOGICAL COLLECTION "THE BOOK OF CAUSES"

ABSTRACT. The article deals with the title of the "Acts of the Apostles", which has been a subject of discussion since early Christianity. St. John Chrysostom paid attention to this question as well. Except his commentary on the Acts of Apostles consisted of 55 chapters (*In Acta apostolorum*) there are also 4 sermons entitled as *In principium Actorum*, which concern the question of the title of the Acts of Apostles and this writing was called "Acts" and not "Signs" or "Miracles". We tried to show that the latter opus should be regarded not as an interpretation, but as an isagogical chapter or prolegomenon. Such introductory chapters, necessary for teaching and training, were written in the early ages of Christianity by many authors before they compiled their interpretations of any work. Those not bulky writings were serving as sort of paratexts and did not always reach us. In the unpublished yet medieval Armenian collection on the Biblical Isagogics composed in the late 12<sup>th</sup> - early 13<sup>th</sup> centuries by the abbot of the Sanahin monastery Grigor, son of Abas there is a prolegomenon ascribed to John Chrysostom, which deals with this title in question, i.e. the Acts of Apostles. In fact, this isagogical chapter is an abridged version of 4 homilies, having at the same time some passages that differ from the work in question. Data preserved in this Armenian textbook is quite useful for elucidating many questions. It is concluded that John Chrysostom also used the isagogical scheme, which has so far been attributed only to neo-Platonic commentators and two or three Christian authors, such as Origen and Proclus.

KEYWORDS: Acts of the Apostles, John Chrysostom, medieval Armenian exegesis, Introduction to Holy Scripture, isagogical scheme, Book of causes, prolegomena.

\* Представленная здесь статья является дополненной версией доклада, прочитанного на международной конференции "Актуальные вопросы изучения христианского наследия Востока", Московская Духовная Академия, ноябрь 11, г. Сергиев Посад, Лавра, Академия, 2021.

---

«Ακούσατε, ἵνα μὴ καταφρονῆτε τῆς ἐπιγραφῆς τῶν θεῶν Βιβλίων»<sup>1</sup>, «Լուրբար, զի սուէ՛ մի՛ սրբաճարհէր զվերնագրութիւն Աստուծայի՛ն Չրոց»<sup>2</sup> [=“Услышьте, ибо сказал: «Не пренебрегайте заглавиями Божественных Писаний»”]

**Введение.** Вопрос о названии пятой книги Нового Завета – *Деяния Апостолов* и сегодня продолжает оставаться предметом обсуждения в научной среде. Прежде многие ученые, например, К.Р.Й. Корнели в своем *Введении в книги Нового Завета*<sup>3</sup>, были склонны думать, что название книге дал сам автор. Другие считали более вероятным, что оно было добавлено к книге впоследствии – так же, как и в случае с Евангелиями. Некоторые эксперты отмечают, что фактически название *Деяния апостолов* не совсем точно передает идею и содержание книги, а потому оно едва ли могло принадлежать самому автору.

Название *Деяний Апостолов* было предметом обсуждения уже в эпоху раннего христианства. В частности, к этой теме обращался и святитель Иоанн Златоуст, который посвятил этому вопросу специальные четыре *Беседы или Слова о надписании книги Деяний (In principium Actorum)*, произнесенные в течение пасхальной недели 388 г. Обзор этих бесед как раз и составляет предмет данного исследования. Цель же статьи – показать, что этот труд, в отличие от толкования *Деяний Апостолов (In Acta apostolorum)*, написанного святителем двумя годами позже и состоящего из 55 речей или гомилий, надо расценивать не как комментарий, а как исагогические главы или пролегомены. Для достижения этой цели основным подспорьем послужит средневековый древнеармянский сборник по исагогике – *Книга причин*.

Как комментарий, так и пролегомены Св. Иоанн Златоуста на *Деяния Апостолов* были переведены на армянский язык, однако здесь имеются некоторые особенности. В армянской традиции существуют два перевода комментария на этот труд: первый был выполнен в 1076/7 г. греческим ритором Кюриакосом<sup>4</sup> по почину и меценатству католикаса Григора II Вкаясера<sup>5</sup> (1025?–1105). Это

<sup>1</sup> Iohannes Chrysostomus, *In principium Actorum*, [00170], p. 6, [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0345-0407,\\_Iohannes\\_Chrysostomus,\\_In\\_principium\\_Actorum,\\_MGR.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0345-0407,_Iohannes_Chrysostomus,_In_principium_Actorum,_MGR.pdf). (далее Iohannes Chrysostomus, *In principium Actorum*).

<sup>2</sup> Рукопись, хранящаяся в Матенадаране им. М. Маштоца под номером 1879 (далее ММ), л. 358а.

<sup>3</sup> Cornely 1897, 315.

<sup>4</sup> Известно, что 1085 г., в Константинополе этот перевод был отредактирован Киракосом вардапетом Дразаркци.

<sup>5</sup> Ср. Ширинян 2006, т. XII, 449. Говоря о том, что этот католикос был зачинщиком многочисленных переводов с греческого, сирийского и латинского (напр.: кроме указанного комментария он предпринял переводы некоторых толкований Ефрема Сирина, энкомия Григорию Просветителю, написанного учеником Иоанн Златоуста – Феофилом и, в особенности, переводы «житий» – Григория Назианзина, Ефрема Сирина, Иоанн Златоуста, «Мученичество Евдоксии и Рамела»), следует обратить внимание на то, что он поручил эту работу иностранным специалистам-армянистам, в основном грекам, в Константинополе. Это довольно-таки интересное обстоятельство, свидетельствующее о том, что в 11 в. были таковые и, наверное, можно говорить о ранних арменоведах вне Армении. С другой стороны, еще в 5–6 вв. были известны эксперты,

наиболее полный и, можно даже сказать, буквальный перевод, соответствующий первоначальной не отредактированной (как принято говорить, «сырой») версии греческого оригинала.<sup>6</sup>

Как известно, рукописи самого греческого оригинала сохранились в 2-х серьезно различающихся друг от друга редакциях. Первая – упомянутая исходная, «сырая», версия, а вторая – поздняя, обработанная. Более того, в рукописной традиции часто представлен смешанный текст, который «просочился» и во все печатные издания. В силу этих обстоятельств *Беседы на Деяния Апостолов* не имеют до сих пор критического издания. В этом случае армянский перевод, совпадающий с «сырой» версией, может сослужить службу при выборе разночтений для восстановления первоначального текста 55 гомилий.<sup>7</sup>

Второй, более поздний армянский перевод представлен сводным текстом в виде катен на толкования святителя Иоанна Златоуста и преподобного Ефрема Сирина. Он разделен на 55 глав (в соответствии с числом *Бесед* свт. Иоанна Златоуста на *Деяния апостолов*), но в него также включены фрагменты из толкований других авторов – Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, Нерсеса Ламбронати (1153–1198), Киракоса Гандзакеци (1203–1271) и др. Эта коллекция составлена в Киликии во 2-й пол. 13-го в. Геворгом Скевраци (1246/7? – 1301) по повелению киликийского царя Хетума. Как сообщает в предисловии сам автор, он создал это эпитоме по желанию заказчика, дабы тот мог составить себе всестороннее представление об этом труде. Тем не менее, катены, в основном, представляют собой выдержки из указанного первого перевода гомилий свт. Иоанна Златоуста. В начале текста помещено краткое введение (прооймион), озаглавленное *О надписании “Деяний апостолов”*<sup>8</sup>, что свидетельствует о том, что Геворг Скевраци знал о существовании отдельного сочинения Иоанна Златоуста под таким названием, относящегося именно к вопросу о надписании обсуждаемой новозаветной книги. Издание этого перевода на основе двух довольно сильно отличающихся друг от друга рукописей осуществили Мехитаристы в 1839 г. в Венеции под заглавием *Комментарий на “Деяния апостолов”, составленный из [творений] праотцов – Златоуста и Ефрема*<sup>9</sup>.

---

знающие армянский и переведшие «Учение св. Григория Просветителя» на разные языки (напр.: на греческий, сирийский, арабский и др.). Интересно отметить, что вышеупомянутый Киракос Дразаркци, редактируя работы этих переводчиков (кроме Кюриакоса он упоминает и имя философа Теофиста), жалуется на допущенные с их стороны многочисленные ошибки, отмечая, что за эти переводы католикос заплатил им щедрую плату.

<sup>6</sup> Текст сохранился полностью, см. напр., рукописи 1316 (13 в.) и 1315 (14 в.), Матенадаран им. Маштоца (далее ММ).

<sup>7</sup> La version arménienne ancienne des Homélies sur les Actes des Apôtres: Homélies de Jean Chrysostome, I, II, VII, VIII, ed. R. V. Chetanian. Louvain, 2004. (CSCO; 607. Arm.; 27).

<sup>8</sup> Там же, 11–12.

<sup>9</sup> Մեկնութիւն Գործոց առաքելոց խմբագիր արարեալ նախնեաց յնսկերերանէ եւ յԵփրեմէ, Վենետիկ, 1839, [Комментарий на *Деяния апостолов*, отредактированный (составленный) согласно [творениям] праотцов – Златоуста и Ефрема], Венеция 1839.

Что касается армянского перевода *Бесед о надписании книги “Деяний”*, то и здесь дело обстоит неоднозначно. Во-первых, имеется древнеармянский, классический, довольно дословный перевод этого сочинения (5 в.).<sup>10</sup> Во-вторых, эти четыре гомилии представлены в так называемой исагогической главе или пролегоменах в жанре «причин» в вышеупомянутой *Книге причин*. «Причина»-*սիւնիւն*<sup>11</sup> (ср. αἰτία или ὑπόθεσις), как и «начало» – *սկիզբ* (ср. ἀρχή), «обозрение» – *սկզբնաբան* (ср. θεωρία) и др.<sup>12</sup> суть подвиды исагогических глав, пропедевтических вопросов или пролегоменов, довольно широко распространенных в армянской книжности. Причем, армянские пролегомены сохранились в рукописях не только как отдельные единицы, но и в сборниках, которые, по всей вероятности, служили учебными пособиями. Хотя библейские пролегомены писались и на армянском, но большую часть составляют переводные исагогические главы, сделанные, в основном, с трудов как раннехристианских, так и эллинистических авторов, т.е. большинство пролегоменов к той или иной книге Библии переводные.

Одной из причин такого обилия переводов и версий обсуждаемых трудов является бурная переводческая деятельность, развернувшаяся в Армении после создания Месропом Маштоцем армянского алфавита.<sup>13</sup> Очевидно, что существовала выработанная Сааком Партевом и Месропом Маштоцем своеобразная культурная программа по переводу полезных книг (не только канонических, но и философских, и даже апокрифов). Одной из целей этого начинания было перенесение на армянскую почву достижений позднеантичной науки и культуры и обогащение армянского языка техническими терминами. Интересно, что впоследствии такая деятельность была подвергнута критике. В этой связи можно процитировать часть довольно пространныго и интересного отрывка (насыщенного метафорическими примерами сравнения полезных и бесполезных вещей), касающегося переводов на армянский, из «Письма против византийского философа Феофиста<sup>14</sup>», написанного Погосом Таронаци (1050?–1123):

Вы все время говорите, что армяне переводят ромеев и учатся у них, и что это недостойно вас [армян]. Все народы перевели Закон и Пророков, [взяв] у евреев, которые теперь блуждают во тьме. В Армении много книг, но ромеи их не переводят, потому что они ленивы и высокомерны. Мы же переводим сирийцев, египтян<sup>15</sup>, римлян и греков, сочинения святых отцов или проповеди святых мучеников. Кроме того, (мы переводим) многочисленные (сочинения) еретиков, которые соответствуют орто-

<sup>10</sup> ՅՈՎՀԱԾ ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼՍԵՑԻ (ՈՍԿԵԲԵՐԱՆ). *Ճարք: (Մանկնազորութիւնք նախնեաց): Վեներիկ, 1861. [Yovhannou Oskeberani Konstandnoupolisi episkoposi Jark', Venise], 1861, p. 280-310.*

<sup>11</sup> Отсюда и условное название *Книга причин*.

<sup>12</sup> Таких наименований для пролегомен можно насчитать более десятка, подробнее: Shirinian 2017, 169-171; Shirinian 2019, 221.

<sup>13</sup> Shirinian 2001.

<sup>14</sup> Кстати, речь здесь о том же самом философе Феофисте, упомянутом выше.

<sup>15</sup> Возможно, автор имеет в виду представителей старой александрийской школы, сочинения которых (например, Арата из Сол или Каллимаха) согласно источникам были переведены на армянский язык. В качестве альтернативы он ссылается на александрийцев времен Филона, конечно, не принадлежащих к «святым отцам».

доксальности; ведь по этому поводу говорит св. Афанасий: «Во многих случаях еретики исповедуются вместе с нами и это должно быть принято». ... Точно так же армяне выбирают полезное из всего недостойного, пренебрегая бесполезным».<sup>16</sup>

Говоря о технике армянских переводов, следует разъяснить некоторые важные моменты. Во-первых, надо отметить, что переводы в Армении начали осуществляться почти одновременно с созданием оригинальной литературы на армянском языке. В основном, это были смысловые переводы, близкие к оригиналу – классические. Пример – Св. Писание, армянский перевод которого ученые часто выделяют как один из наиболее удачных переводов Библии. Во-вторых, эксперты различают и так называемые «предгрекофильские» переводы, где совмещены смысловой и дословный методы, в которых много грецизированных морфологических и даже синтаксических форм, но предпочтение отдано не слепому следованию оригиналу, а смыслу. В этой технике, в основном, переведены труды отцов церкви. В-третьих, существование так называемых «Грекофильской» и «Сирофильской» школ дословного, буквального, «материального» перевода тоже сыграло особую роль не только для сиюминутного, но и для последующего развития армянской книжности. В результате деятельности, развернутой этими школами, армянский язык обогатился многими техническими терминами в разных областях науки. Кроме того, многие произведения, оригиналы которых были утеряны, дошли до нас лишь в армянских переводах. Эти довольно ранние переводы (середина 5 – начало 8 вв.) служат важным подспорьем для критических изданий оригиналов и выбора разночтений, даже в случае дошедших до нас подлинников, ибо сохранившиеся рукописи этих произведений зачастую более поздние, чем армянский перевод. В силу «искусственности» грекофильского армянского языка, часто непонятного без греческого оригинала, для некоторых переводов появились их краткие версии на более простом, доступном языке.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> «Ասէք թէ Հայր ի Հոռոմոց զիրս թարգմանեն եւ ուսանին, եւ այդ ձեզ չէ պատիւ: Չարեւն եւ զմարգարէս ամենայն ազգք ի Հրէից թարգմանեցին, եւ նոքա ահա ի խաւարի մոլորեալ են: Բազում զիրք կան ի Հայր, եւ Հոռոմք ոչ թարգմանեն վասն ծուլութեան եւ հպարտութեան: Մէր յԱսորոց եւ յԵգիպտացւոց, ի Հոռոմոց եւ ի Յունաց թարգմանենք զսուրբ հարցն զիրսն, եւ զճառս սրբոց վկայիցն: Նաեւ բազումս ի հերձուածողացն, որ հաւասար [=միարան] են ուղղափառաց: Չի սուրբն Աթանասս ասէ. թէ բազում իրարք հերձուածողքն ընդ մեզ խոստովանին, զոր պարտ է ընդունել... Այսպէս եւ Հայր յամենայն վատթարաց հաւարեն զպիտանին, եւ զխոտանն մերժեն:» Погарян 1971, 209 (на арм. яз.).

<sup>17</sup> Эти версии иногда называются краткими переводами, однако это неправомерно; их скорее можно отнести к жанру редакции, потому что, как правило, в них имеется определенная направленность, которая может иметь разные задачи. Очевидно упрощение и обеспечение доступности таких переводов нужно было и для использования этих текстов как учебников. Впрочем, такие версии преследовали и другие цели, ибо наряду с сокращением объема, эти произведения обогащались и дополнениями, обеспечивающими определенную идеологическую нагрузку (ср., например, «Церковную историю» Сократа Схоластика, имеющую наряду с дословным грекофильским переводом – «Большой Сократ» и краткую редакцию – «Малый Сократ»).

В-четвертых, можно сказать, что кроме этих техник, в армянской переводческой деятельности существует и другой способ перевода, представляющий собой своеобразную «выжимку» из оригинала или конспект, суммирование материала<sup>18</sup>. Его можно назвать синоптическим или конденсированным переводом, предполагающим сокращение текста. Причем, редукция достигается путем выбора фраз или слов из разных предложений, оформленных в смысловую единицу, в основном, передающую значение переводимой или толкуемой леммы. По всей видимости, такие переводы характерны для текстов, принадлежащих к экзегетической традиции (будь то комментарии или исагогические главы, относящиеся как к философским трактатам<sup>19</sup>, так и к библейским комментариям), однако их нельзя назвать катенами. Интересно, что при этом подобный перевод (кроме незначительных слов, в основном, союзов, необходимых для связи частей текста) мог иметь и значимые дополнения, которые, возможно, были в оригинале. Очевидно, что здесь можно говорить об особом типе учебного комментария, изобретенного Фемистием, в котором в результате переработки текста парафразами (часто содержащими дословный перевод кусочков оригинала), получалось довольно близкое к оригиналу изложение, своего рода адаптация<sup>20</sup>.

Именно в этой последней особенности состоит и сложность работы с аналогичными текстами: т.е. если в случае с грекофильскими переводами почти всегда неизменен даже порядок слов в предложении и наряду с морфологическими кальками есть и синтаксические (что способствует смысловому восстановлению оригинала), то в данном случае работать с отрывочными предложениями весьма трудно. Особенно это касается дополнений, отсутствующих в оригинале. В некоторых случаях, однако, находятся смежные источники, содержащие такое же дополнение, в результате чего становится ясно, что это не творчество армянского переводчика, а отображение утерянной части оригинала или разночтения другой редакции. Установление аутентичности той или иной части таких переводов довольно проблематично.

Столь подробное описание нюансов армянской переводческой деятельности оправдано тем, что именно этим способом по большей части выполнен перевод

<sup>18</sup> В основном это касается работ отцов церкви и некоторых философских трудов (хотя последние в основном грекофильские). Существование таких переводов не может не быть замеченным арменистами, однако, насколько мне известно, специальных обозначений или исследований касательно их до сих пор не имеются.

<sup>19</sup> В отношении философских сочинений, пожалуй, таковыми можно считать два анонимных перевода: один, представляющий собой конспект философских учений, неверно приписанный Зенону (Stone, Shirinian 2000) и второй, сохранившееся фрагментарно толкование на *Категории* Аристотеля одного из поздних неоплатонистов, я полагаю Филопона, однако эта тема еще в процессе исследования.

<sup>20</sup> В этом случае «адаптацию» никак нельзя путать с оговоренным выше краткими версиями переводов, появившихся вследствие труднодоступного грекофильского языка, см. выше случай с переводом «Церковной истории» Сократа Схоластика, имеющей и краткую редакцию – так называемый «Малый Сократ», которая, хотя и с оглядкой на оригинал, все же осуществлена с перевода, а не с греческого текста. Тем не менее, при издании отдельного английского перевода этого сочинения Р. Томсон озаглавил его как «адаптацию» (Thomson 2001); учитывая представленные умозаключения, наверное, было бы правильнее назвать его «редакцией».

упомянутой *Книги причин* и, в частности, рассматриваемые пролегомены, к которым мы обратимся ниже.

**Исагогика Священного Писания.** Судя по дошедшим до нас отрывочным или переводным источникам, в ранние века христианства исагогические или вводные главы, необходимые, в основном, для обучения, писались многими авторами. Большой частью их составляли отцы и учителя церкви, прежде чем приступить к толкованию того или иного произведения. Такие вводные тексты, которые можно назвать вспомогательными или даже в какой-то мере второстепенными, входили во *Введения в Св. Писание*. Многие из этих небольших по объему сочинений, будучи своего рода паратекстами, не дошли до нас или сохранились как части комментариев на ту же тему, а иногда и как сочинения под другим заглавием<sup>21</sup>. Будучи предназначены для обучения, они, по всей видимости, писались для повседневного использования студентами, а не как отдельные творения. Возможно, эта одна из причин, почему они не сохранились в достаточном количестве, например, в греческой и латинской традициях, хотя имеются в сирийской и армянской книжности.

Говоря о *Введении в Священное Писание* или об *Исагогике Священного Писания*, следует отметить, что эта тема, как и ее историческое развитие, мало изучены.<sup>22</sup> Можно предположить, что *Введение в Библию*, как предмет, стало использоваться вместе с комментарием с самого начала, поскольку первый христианский комментарий и пролегомены к Библии, написанные Оригеном, дошли до нас. Слово «введение» (Εἰσαγωγή = «введение») было впервые использовано для обозначения этого предмета монахом Адрианом (ок. 440 г.) в его *Введении в Священное Писание* (Εἰσαγωγή εἰς τὰς θείας γραφάς)<sup>23</sup>. В этом произведении, объясняя правила толкования, он обращается к риторическим, археологическим, географическим, историческим, литературным и другим вопросам и упоминает их полезность для понимания Библии. Тема введения в Библию более полно отражена в сочинениях, приписываемых святителю Афанасию

<sup>21</sup> Ср. сочинение, известное сегодня под заглавием «Письмо Маркеллину», перевод которого представлен в «Книге причин» как пролегомена к *Псалмам* под заглавием: «Յառաջարան Դավթի մարգարէութեանն, Աթանասի եպիսկոպոսի Աղերսանդրացւոյ: Ամենայն Սուղմուսցն Դավթի զներունակ միտսն գտեալ եւ այլոց յայտնի ցուցեալ» [=«Пролог Афанасия, епископа Александрийского к пророчеству Давида. Обнаруженный и ясно продемонстрированный другим внутренним смыслом всех Псалмов Давида»], ММ 1879, л. 306-396.

<sup>22</sup> См. например достойную внимания электронную статью Роджера Пирса: 'What the heck is the "Synopsis Scripturae Sacrae" of ps. Athanasius??' posted by Roger Pearse: <https://www.roger-pearse.com/weblog/2018/09/18/what-the-heck-is-the-synopsis-scripturae-sacrae-of-ps-athanasius/#what-the-heck-is-the-synopsis-scripturae-sacrae-of-ps-athanasius-n-3>.

<sup>23</sup> J. P. Migne, *Patrologia Graeca* 98, 1273–1312.

Александрийскому<sup>24</sup> и Иоанну Златоусту<sup>25</sup>. Оба имеют одинаковое заглавие: *Synopsis Scripturae Sacrae* (Синописис или Сводка Священного Писания).

Эти сборники имеют огромное значение для изучения вопросов, связанных с введением в Библию и можно предположить, что они служили учебниками по исагогике. Хотя в христианской традиции для введения в Библию использовались и другие заглавия, однако вариант, предложенный Адрианом и Кассиодором, сохранился на протяжении веков и до сих пор доминирует в богословии. Очевидно, что заглавие «Εἰσαγωγή» было заимствовано у поздних неоплатонических комментаторов Аристотеля, ибо их произведения, в основном, назывались «введением» к той или иной части философии или к тому или иному произведению (например, к «Категориям» Аристотеля).

Правдоподобность такого суждения подкрепляется и тем, что, следуя работам упомянутых философов-толкователей, ранние христианские авторы активно применяли не только это обозначение, но и так называемую *schema isagogicum*<sup>26</sup> – методологическую или исагогическую схему или вводный шаблон. Будучи трансформацией эллинской книжности, взятой из греческой философии, *schema isagogicum* и в дальнейшем особенно широко применялась неоплатониками, причем как «александрийцами», так и «афинянами».

В данном исследовании мы собираемся показать, что вышеупомянутый «вводный шаблон» широко использовался не только поздними неоплатоническими комментаторами, но также отцами и учителями церкви в отношении библейских книг. Обозначить эту позицию крайне важно, поскольку затрагивающие этот вопрос эксперты говорят об обращении к этой схеме, в основном, со стороны Оригена и Прокла. Методологические установки этой схемы включали как правило, семь или десять главных пунктов: (1) цель или тема сочинения (ὁ σκοπός); (2) место, очередность в ряду прочих произведений (ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως); (3) его «польза» (τὸ χρήσιμον); (4) смысл, причина заглавия (ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς); (5) подлинность или аутентичность (τὸ γνήσιον) данного сочинения; (6) деление на главы и части (ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις); (7) к какому разделу философии оно относится (ὕπὸ ποῖον μέρος ἀνάγεται τὸ παρὸν σύγγραμμα).<sup>27</sup> Более пространная схема, из 10 пропедевтических вопросов (философские «школы» или учения, качества комментатора, качества студента), представлена в большинстве комментариев на «Категории» Аристотеля, у таких авторов как Олимпиодор, Симпликий, Аммоний, Филопон, Давид, Элиас и др. Следует отметить, что в *Книге причин* наряду с отмеченными исагогическими вопросами обсуждаются и другие, дополнительные пункты рассматриваемого произведения, связанные с авторством, датировкой, содержанием, кто и когда должен читать это произведение, причина, по которой его нужно исследовать, и т.д.

<sup>24</sup> Сочинение Σύνοψις ἐλίτομος τῆς θεῆας Γραφῆς, традиционно приписываемое Афанасию, многими учеными сейчас оспаривается и считается, что оно было составлено в 6-ом в. анонимным автором-клериком. Есть и эксперты, полагающие, что оно было осуществлено в начале 5-го в. (Π. Χρήστου, *Ἑλληνικὴ πατρολογία*, Т. 3, 518).

<sup>25</sup> *Synopsis Scripturae Sacrae*, J.P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, vol. 28 (Paris, 1887), col. 433.

<sup>26</sup> Mansfeld 1994, *húūn. úūlú` cp.*: Motta 2018, 113.

<sup>27</sup> Более подробно см. Mansfeld 1994, 10; 20, 113; Shirinian 2019, 215–226.

**Прологомены святителя Иоанна Златоуста к заглавию *Деяний Апостолов* в *Книге причин*.** Все присущие исагогической схеме вопросы представлены в полной мере в прологеменах вышеупомянутого средневекового древнеармянского сборника по исагогике конца 12 – начала 13 вв. Это пока еще неопубликованное учебное пособие<sup>28</sup> было составлено настоятелем монастыря Санаин Григором сыном Абаса и известно под условным названием *Книга причин*<sup>29</sup>. Интересно, что многие арменоведы, будучи знакомыми с рукописной версией этого произведения, считали ее сводом армянского литературного наследия – как оригинального, так и переводного<sup>30</sup>. Однако до сих пор никем не было замечено или оговорено, что фактически мы имеем здесь дело со средневековым учебным пособием, включающим исагогические вопросы или прологемены ко всем каноническим книгам Св. Писания, т. е. учебником по Введению в Библию. Между прочим, большая часть *Книги причин* состоит из синоптических, резюмированных переводов или адаптаций с греческого, характерных как для комментариев, так и для исагогических текстов, о которых шла речь выше.

Известно, что назначение библейских прологеменов заключалось в рассмотрении предварительных вводных вопросов, необходимых для перехода к самому толкованию. Как отмечено выше, на армянской почве такие исагогические вопросы представлены очень широко и известны под особыми названиями.<sup>31</sup>

Интересующая нас армянская версия прологеменов Иоанна Златоуста о заглавию *Деяний Апостолов* фигурирует в «Книге причин» как «Յնիսաննի Ոսկերերանի տեսութիւն ւսան Գործոցի Առաքելոցի»<sup>32</sup> (=Обзорение Иоанна Златоуста касательно *Деяний Апостолов*). Кстати, *Книга причин* содержит две версии прологеменов, посвященных *Деяниям Апостолов*. Вторая, приписываемая Ефрему Сирину под названием «Սկիզբն եւ արարեալս Գործոցի Առաքելոց Սրբոյն Եփրեմի ասացեալ»<sup>33</sup> (=Начало и причина *Деяний Апостолов*, сказанная Ефремом Сирином), – описывает вопросы, связанные с содержанием этой новозаветной книги. Следует обратить внимание, что прологемен святителя Иоанна

<sup>28</sup> То, что эта книга была учебником известно из программ средневековых армянских университетов Гладзора и Татевы. Имеются несколько кодексов, содержащих этот труд полностью или отрывки из него, см. статьи, посвященные «Книге причин» в следующей сноске.

<sup>29</sup> Уже несколько лет рукописи этого сочинения находятся в центре внимания ученых и даже готовится критическое издание; более подробно об этом труде можно осведомиться в серии статей, в которых освещено большинство вопросов, связанных с этим уникальным произведением, начиная с заглавия и кончая предназначением, см. напр.: Ширинян 2006а, 103–109; Ширинян 2006б, Т. XIII, 108–109; Shirinian 2011, 155–189; Shirinian 2017, 139–176.

<sup>30</sup> Прежде чем понять, что «Книгу причин» надо считать «Введением в Священное Писание», я и сама полагала, что это своего рода армянская энциклопедия библейских толкований как оригинальных, так и переводных.

<sup>31</sup> Более детально об этих названиях см. Shirinian 2017, 168–169.

<sup>32</sup> Здесь ссылки даются согласно рукописи ММ 1879, как наиболее полноценной из всех перечисленных: л. 357а-373а; ср. Ioh. Chrysost., *In Acta apostolorum homiliae 1-55*; CPG 4426.

<sup>33</sup> ММ 1879, л. 354б-357а. Հմմտ. Տր.: Մեկնութիւն Գործոց առաքելոց խմբագիր արարեալ ասանեաց յՈսկերերանի եւ յԵփրեմի, Վենետիկ, 1839, էջ С. 13-14.

Златоуста назван не просто «причина», а «обозрение» (или «теория»). Как уже отмечено выше этот технический термин тоже может обозначать вид пролегоменов.

В рассматриваемой вводной главе очевидно использование святителем вышеуказанного вводного шаблона; здесь в частности говорится о «пользе» этого произведения. Однако самый показательный пример наличия исагогической схемы в данном введении – это обращение и обсуждение именно заглавия, чему и посвящены все пролегомены на армянском, представленные в греческом оригинале аж четырьмя беседами. В частности, дискутируется вопрос, почему эта новозаветная книга была названа именно *Деяния*, а скажем не *Знамения* или *Чудеса Апостолов*, и в чем различия между деянием, знамением и чудом. Интерес к заглавию *Деяний Апостолов*, как это уже отмечалось, обусловлен тем что объяснение или причина надписания труда – ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς (attitulatio) – являлось одним из главных вопросов, включенных в исагогическую схему. Сам святитель придает важное значение этому, посвящая специальные гомилии надписанию рассматриваемых или подлежащих толкованию трудов. Об этом он недвусмысленно предупреждает уже в первой из *Бесед*: Βούλεσθε μαθεῖν ὅση τῆς ἐπιγραφῆς ἢ ἰσχὺς; ὅση δύναμις; ὅσος ἀλόκεται θησαυρὸς ἐν ταῖς ἀρχαῖς τῶν Γραφῶν; Ακούσατε, ἵνα μὴ καταφρονῆτε τῆς ἐπιγραφῆς τῶν θεῶν Βιβλίων.<sup>34</sup>

Армянский перевод дословно следует оригиналу,<sup>35</sup> а вот в пролегомене опущена первая часть этого отрывка (т.е. «Хотели бы вы знать какова сила заглавия (или надписания), какова мощь, какое сокровище заложено в надписаниях (букв. в началах) Писаний? Услышьте, чтобы не игнорировали заглавие божественных книг») и передана лишь концовка фразы: «Услышьте, ибо сказал: «Не игнорируйте заглавие Божественных Писаний».<sup>36</sup>

Рассмотрим более подробно, как соотносятся в смысловом отношении греческий оригинал, армянский перевод *Беседы на Деяния Апостолов* и армянский перевод вводной главы, совпадающий частично с трудом *О надписании* «*Деяний апостолов*, уделяя в основном внимание пролегоменам, ибо сам перевод дословный и не требует примечаний. Греческий оригинал состоит из четырех гомилий. В первой говорится о самом заглавии книги, во второй<sup>37</sup> – об авторе, в третьей – о начале книги и различии между деянием и чудом, в четвертой – о пользе чтения Св. Писания и о том, почему книга *Деяний Апостолов* читается в Пятидесятницу. Все эти четыре части, на самом деле, суть пролегомены, которые в силу каких-то причин, в течение времени начали обозначаться как гомилии. Что касается армянской версии пролегоменов, представленной в единственном числе в «Книге причин», то, по сути, она представляет собой сокращенный вариант всех этих «Бесед», но в то же время содержит отрывки,

<sup>34</sup> Iohannes Chrysostomus, In principium Actorum, [00167]- [00170], p. 6.

<sup>35</sup> «Կամի՞ք ուսանել որքան է վերագրութեանն ուժ, որքան զօրութիւն, որչափ ամբարեալ կայցեն զանձր ի վերագրութիւնս գրոցն. լուարուք, զի մի՛ արհամարհիցէք զվերագրութիւն սստուածային գրոցն:», *ՅՈՎՀՂՆ ՈՍԿԵԲԵՐՂՆ. Ճարք, Ը. 287.*

<sup>36</sup> «Լուարուք, զի սսէ՛ մի՛ արհամարհէր զվերնագր/ութիւն սստուածային Գրոց», *ՄՄ 1879, Լ. 358a*; заметим, что здесь имеются разночтения с дословным армянским переводом.

<sup>37</sup> Вторая из этих бесед дошла до нас лишь в недостаточном и даже искаженном виде, почему она и отнесена бенедиктинскими издателями к концу III тома.

отличающиеся от них. Армянский текст начинается не с первой *Беседы о надписании книги Деяний* (*In principium Actorum*), а соответствует комментарию на *Деяния апостолов* (*In Acta apostolorum*). По сути, это краткая версия комментария на *Деяния апостолов*, в котором отрывок, состоящий из четырех предложений, передан без разделения на какие-либо части (т.е. изложение непрерывно):

**Πολλοῖς τοῦτὸ βιβλίον οὐδ' ὅτι ἐνὶ γνῶριμόν ἐστιν, οὔτε αὐτὸ, οὔτε ὁ γράψας αὐτὸ καὶ συνθεῖς. Διὸ καὶ μάλιστα εἰς ταύτην ἑμαυτὸν ἔκρινα θεῖναι τὴν πραγματείαν, ὥστε καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας διδάξαι, καὶ μὴ ἀφεῖναι τοσοῦτον λανθάνειν καὶ ἀποκρύπτεσθαι θησαυρόν. Οὐδὲ γὰρ ἔλαττον αὐτῶν τῶν Εὐαγγελίων ὠφελῆσαι ἡμᾶς δυνήσεται· τοσαύτης ἐμπέπλησται φιλοσοφίας καὶ δογμάτων ὀρθότητος, καὶ θαυμάτων ἐπιδείξεως, καὶ μάλιστα τῶν παρὰ τοῦ Πνεύματος εἰργασμένων.**<sup>38</sup> Բազմաց անգիտելի է մատենան, եւ չէ պարս զայսչափ զանձս ի ծածուկ իննել, որ հաւասար անտարանին անգիտցուցանէ զնեզ իմաստորթեամբ եւ անանորթեամբ ուղղորթեանն, մանաւանդ, որ լիան չորհրդի արբի ասացեալ են:<sup>39</sup> [Многим неизвестно о существовании этой книги, но не должно, чтобы такое сокровище было сокрыто, ибо она может быть нам полезной наравне с Евангелием и мудростью, и ортодоксальностью традиций, в особенности [если учесть] что они сказаны Духом Святым].

Выделенные жирным шрифтом слова армянского текста дословно соответствуют греческому оригиналу, при этом сокращения или комбинации частей из разных предложений зачастую не наносят ущерба смыслу; т.е. если мы гипотетически попробуем сделать обратный перевод с армянского на греческий, то у нас получится следующее:

[\*Πολλοῖς γοῦν τὸ βιβλίον τοῦτο οὐδὲ γνῶριμόν ἐστι, καὶ μὴ ἀφεῖναι τοσοῦτον ἀποκρύπτεσθαι θησαυρόν. Οὐδὲ γὰρ ἔλαττον αὐτῶν τῶν Εὐαγγελίων ὠφελῆσαι ἡμᾶς φιλοσοφίας καὶ δογμάτων ὀρθότητος, καὶ μάλιστα τῶν παρὰ τοῦ Πνεύματος εἰργασμένων.]

И тут проявляется интересная картина: во-первых, восстановленная начальная фраза пролегомена слово в слово соответствует греческому тексту, но не из комментария на *Деяния* (*In Acta apostolorum*), а из *Бесед о надписании...* (*In principium Actorum*): Πολλοῖς γοῦν τὸ βιβλίον τοῦτο οὐδὲ γνῶριμόν ἐστι...<sup>40</sup> Во-вторых, сравнение текста пролегомена с древнеармянским переводом *Бесед о надписании...* обнаруживает, что последний не столь близок к оригиналу, и что эти два армянские текста довольно различны между собой.<sup>41</sup> Это весьма важное обстоятельство, свидетельствующее о том, что армянский текст пролегоменов более зависим от греческого оригинала, чем от перевода.

<sup>38</sup> Iohannes Chrysostomus, In Acta apostolorum (homiliae 1-55), [00006]- [00009], [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0345-0407,\\_Iohannes\\_Chrysostomus,\\_In\\_Acta\\_apostolorum,\\_MGR.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0345-0407,_Iohannes_Chrysostomus,_In_Acta_apostolorum,_MGR.pdf).

<sup>39</sup> ММ 1879, л. 357а.

<sup>40</sup> Iohannes Chrysostomus, In principium Actorum [00141]. Вся фраза звучит как: Πολλοῖς γοῦν τὸ βιβλίον τοῦτο οὐδὲ γνῶριμόν ἐστι, πολλοῖς δὲ δοκοῦν σαφὲς εἶναι, πάλιν παρορᾶται.

<sup>41</sup> Т.е. дословно соответствующая указанному греческому выражению (Πολλοῖς γοῦν τὸ βιβλίον τοῦτο οὐδὲ γνῶριμόν ἐστι...) армянская фраза пролегомены: «Բազմաց անգիտելի է մատենան...» (ММ 1879, л. 357а) довольно отлична от словосочетания армянского перевода: «Յորհրդ զիրբս այս և ոչ ծանօթ իսկ են...» (*ՅՈՒՎՉՄԻ ՈՍՇԵՐԵՐԱՆ. Ճարք*, С. 286).

Совпадение начала пролегомена с толкованием на *Деяния апостолов* продолжается до фразы: καὶ τὸν περὶ τῆς ἀναστάσεως πιστώσονται λόγον<sup>42</sup> (... յարարեալսն հաւանեցուցանէին<sup>43</sup>). После этого пролегомен следует тексту *Бесед о надписании книги Деяний (In principium Actorum)*, начиная с интересующего нас вопроса о заглавии труда, со слов: «τίνος ἔνεκεν ταύτην ἔχει τὴν ἐπιγραφὴν, Πράξεις ἀποστόλων»<sup>44</sup>. К сожалению, предшествующие этим словам 2–3 предложения почему-то не переведены на армянский язык. Между тем они имеют очень важное значение для рассматриваемой нами исагогической схемы, ибо в них тоже обсуждаются важные исагогические вопросы, а именно: кто автор книги, когда она написана, о чем она, почему ее надо читать в указанный праздник, подлинность и полезность этой книги, причина, по которой ее нужно исследовать, и почему она имеет название *Деяния Апостолов*.

Синоптическое описание первой гомилии продолжается парафразом до повествования о том, как Павел пришел в Афины и нашел там некий идольский жертвенник с надписью: «неведомому Богу». Этот довольно пространственный отрывок заканчивается следующим предложением:

**Պաւղոս, որ զՀոգի{\*ւ}նյն արրոյ շնորհ ունէր՝ ոչ արար զանց, եւ դու զվերնազորոյ զրոց անփոյթ առնէ՛ս. նա ոչ եթող, զոր հռապաշարն գրեցին, եւ դու, զոր Հոգին սուրբ գրեաց՝ ոչ կարծես հարկաւոր, եւ զո՛ր ներել թողուիքէն ունիցիս:**<sup>45</sup> (=«Павел имел благодать Святотого Духа, не прошел мимо, а ты пренебрегаешь надписанием Писаний? Он не оставил того, что написали идолопоклонники, а ты не считаешь необходимым того, что написал Дух Святой? Какое же ты можешь иметь отпущение для прощения?»)

Невыделенные слова не соответствуют греческому тексту, меж тем армянский перевод этой гомилии почти полностью соответствует следующему отрывку оригинала:

**Παῦλος ὁ ἅγιος<sup>46</sup>, ὁ Πνεύματος χάριν ἔχων, οὐ παρέδραμε βωμοῦ ἐπιγραμματα, καὶ σὺ ἐπιγραφὴν Γραφῶν παρατρέχεις; ἐκεῖνος οὐκ ἀφήκεν ἄπερ ἔγραψαν Ἀθηναῖοι εἰδωλόλατραι, καὶ σὺ ἄπερ ἔγραψε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐ νομίζεις εἶναι ἀναγκαῖα; καὶ ποῖαν ἔχεις συγγνώμην;**<sup>47</sup>

Выделенные жирным шрифтом фразы соответствуют выражениям армянского пролегомена; т.е. за исключением 2–3 слов отрывок переведен полностью, без всяких ощутимых сокращений. После этого исагогическая глава переходит к повествованию, взятому из второй беседы<sup>48</sup>, но не с самого начала, а оттуда,

<sup>42</sup> Iohannes Chrysostomus, In Acta apostolorum, [00052].

<sup>43</sup> ММ 1879, л. 358а.

<sup>44</sup> Iohannes Chrysostomus, In principium Actorum [00154].

<sup>45</sup> ММ 1879, л. 358а-358б.

<sup>46</sup> В арм. пролегомене ὁ ἅγιος относится к Духу.

<sup>47</sup> Iohannes Chrysostomus, In principium Actorum [00176]-[00178].

<sup>48</sup> Кстати, заглавие второй беседы в армянском переводе отличается от греческого: Ի ՎԵՐՆԱԳԻՐ ԳՈՐԾՈՑ ԱՌԱՔԵԼՈՅՆ ԵՒ ԵԹԷ ՊԱՏՈՒԱԿԱՆԱԳՈՅՆ ԵՆ ԱՌԱՔԻՆԻ ՎԱՐՔ ԲԱՆ ՉՆԾԱՆՍ ԵՒ ՉՍՔԱՆՁԵԼԻՍ ԱՌՆԵԼ ԵՒ ՈՒՆԵԼ. ԵՒ Ի՛Ւ ՉԱՆԱՉԱՆԻՆ ԱՌԱՔԻՆՈՒԹԻՒՆՔ Ի ՆԾԱՆԱՑ (*ՅՈՎՀԱՆ ՈՍԿԵՐԵՐԱՆ. Ճամբ, Ս. 295*) – «О надписании *Деяний Апостольских* и что добродетельная жизнь более почетна,

где начинается само обсуждение о надписании книги. В частности, довольно подробно рассматриваются вопросы, почему же автор назвал свою книгу именно *Деяния*, а скажем не *Чудеса* или *Знамения Апостолов*, или «силы и чудотворения» апостолов, и в чем различия между деянием, знамением и чудом. Отмечая и доказывая примерами, что деяния и знамения, равно как и чудеса, не одно и то же, и что между ними существует великая разница, армянский прологотом сообщают:

*Գործք անարարաց եւ նշանք եւ հրաշք, զի գործքն իրեանց փութոյն էր ուղղութիւն, իսկ նշանքն աստուածային պարգեւացն շնորհք: Տեսէ՛ր որքան միջոց են գործոցն եւ նշանացն. գործք են՝ մարդկայ{\*j}ին քրտանցն ասարտք, նշանք են՝ Աստուծոյ մարդասիրութեանն յայտնութիւնք: Գործք ի մեր յաւժարութենէս սկիզբն անու, նշանքն յԱստուծոյ շնորհէն. մինն ի վերուստ հոսումն է, եւ միւսն՝ ի ներքուստ մեր քարոզից:»<sup>49</sup> (= *Деяния Апостолов*, а не знамения и не чудеса, ибо деяние есть дело собственного усердия, а знамения - дары божественной благодати. Видишь ли, какие различия между деяниями и знамениями? Деяния суть результат человеческого пота, а знамения суть проявления божественного человеколюбия. Деяния берут начало от нашего желания, а знамения - от благодати Божией: одно – течение (направление) свыше, а другое от нашего внутреннего естества).*

Между тем в греческом оригинале читаем:

[00451] **Πράξεις ἀποστόλων.** Οὐ δοκεῖ σαφές εἶναι; οὐ δοκεῖ γινώριμον, **καὶ** δῆλον ἅπασιν; Ἀλλ' ἂν παρακολουθῆτε τοῖς λεγομένοις, ὄψεσθε ὅσον τὸ βάθος τῆς ἐπιγραφῆς ταύτης. Διὰ τί γὰρ οὐκ εἶπε, **Θαύματα ἀποστόλων;** διὰ τί οὐκ ἐπέγραψε, **Σημεῖα ἀποστόλων,** ἢ Δυνάμεις καὶ τέρατα ἀποστόλων· ἀλλὰ Πράξεις ἀποστόλων; Οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ ἐστὶ πράξεις καὶ σημεῖα, οὐ τὸ αὐτὸ πράξεις καὶ θαύματα· οὐ τὸ αὐτὸ ἐστὶ πράξεις, καὶ τέρατα, καὶ δυνάμεις· ἀλλὰ πολλὴ ἡ διαφορὰ τούτων ἑκατέρων. **Πρᾶξις μὲν γὰρ ἐστὶν οἰκείας σπουδῆς κατόρθωμα, θαῦμα δὲ θείας δωρεᾶς χάρισμα.** Εἶδες ὅσον τὸ μέσον πράξεως καὶ θαύματος; **Πρᾶξις ἐστὶν ἀνθρωπίνων ἰδρώτων συντέλεσμα,** θαῦμά ἐστι θείας φιλοτιμίας ἐπίδειξις· **πρᾶξις ἐστὶν ἐκ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως τὴν ἀρχὴν ἔχουσα,** θαῦμά ἐστὶν ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος τὰ προοίμια λαμβάνον, **καὶ τὸ μὲν τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς, τὸ δὲ τῆς κάτωθεν γνώμης.**<sup>50</sup>

Армянский перевод и в этом случае дословно совпадает с оригиналом, а выделенные фразы тождественны с прологоменами<sup>51</sup>, за исключением одного нюанса: оба армянских текста начинают разбирать сначала различия между

---

нежели делать или иметь знамения и чудеса, и каким образом различаются добродетели от знамений».

<sup>49</sup> ММ 1879, л. 358б.

<sup>50</sup> Iohannes Chrysostomus, In principium Actorum [00451]-[00464].

<sup>51</sup> *ՅՈՎՀՄԵՆ ՈՍԿԵԲԵՐՄԵՆ. Ծանր, Ը. 299-300:* Եւ զինչ է վերագիր գրոցն. «Գործք անարարաց»: Ոչ թուի յայտնի գոյ, ոչ կարծի ծանօթ եւ երևելի ամենեցուն: Բայց եթէ զհետ գայցէք ասացելոցս, տեսչիք որքան են խորք վերագրոյս այսորիկ: Քանզի ընդէ՛ր ոչ ասաց՝ սրանչելիք անարարացն. Հի՛մ ոչ գրեաց՝ նշանք անարարաց, գորութիւնք եւ հրաշք անարարաց, այլ գործք անարարաց: Չի եւ ոչ նոյն են գործք եւ զարմանալիք, եւ ոչ նոյն գործք եւ հրաշք եւ գորութիւնք, այլ յաւէտ զանազանութիւնք այսսոցիկ երկոցունց: **Գործք են ինքեանց փութոյն ուղղութիւն, իսկ նշանք՝ աստուածային պարգևին շնորհք: Տեսէ՛ր որքան է միջոց գործոց եւ նշանաց. Գործք են մարդկային քրտանց ասարտք, նշանք են Աստուծոյ մարդասիրութեանն յայտնութիւն. գործք ի մերմէ**

деяниями и знамениями (т.е. вместо θαῦμα оригинала имеем նշանքն – σημεῖα)<sup>52</sup>. Если вчитаться в последующее изложение, то такая последовательность кажется более логичной. Учитывая, что этот армянский перевод был осуществлен в 5-ом в. это разночтение может оказаться предпочтительнее.

Пролегомены на вторую беседу не отражают ее полного содержания и заканчиваются в середине 4 главы цитатой из 5-ой главы Евангелия от Матфея.<sup>53</sup> После этого армянский текст удивительнейшим образом опять возвращается к комментарию на *Деяния Апостолов*, начиная с 3-ей главы: Καὶ ὅρα αὐτοῦ τὸ ἄτυφον. Οὐ γὰρ λέγει, Τὸ μὲν πρῶτον Εὐαγγέλιον, ὃ εὐηγγελισάμην.<sup>54</sup> Итак, первые две беседы или гомилии представлены в рассматриваемых пролегоменах в сокращенных версиях, при этом составитель или переводчик передает синоптический текст, стараясь не нарушить смысла.

Относительно же 3-ей и 4-ой гомилии в армянской рецепции, как было отмечено выше, пролегомены имеют продолжение (вспомним, что армянский классический перевод указанных гомилий отсутствует). Пролегомены представляют собой не только собрание выдержек из 1-ой, 2-ой и 3-ей бесед комментария на *Деяния Апостолов*, но и предоставляют извлечения на те же темы, отсутствующие в греческом оригинале и взятые из неизвестных источников. В какой-то мере содержание продолжения пролегоменов более соответствует темам, обсуждавшимся в 4-ой «Беседе о надписании». Например, отрывок, рассказывающий о том, что апостолы стали творить чудеса не сразу же после воскресения Христова, ибо он оставался с учениками на земле сорок дней и только по прошествии сорока дней восшел к Отцу на небеса. Но апостолы и тогда не стали совершать чудеса, а прошло еще десять дней, и по исполнении Пятидесятницы им был послан Дух Святой. После чего они через приятие огненных языков начали творить чудеса.<sup>55</sup> Армянский текст, повествующий о том же событии, значительно отличается от представленного в оригинале раздела: он содержит много вкраплений. Основное содержание армянского отрывка следующее: говорится о «сорокодневном явлении Христа», обсуждается символика сорока дней в прошлом и их значение для Моисея, Илии и Христа, «которые постились сорок дней, ибо после сорока дней оживает дитя в утробе души, т.е. Духом, и что язычники называют число сорок совершенным и чествуют его. А Господь наш совершенствовал этот мир своим пришествием трижды по со-

---

**յօժարսմանը քիզըն ունի, նշանք Աստուծոյ շնորհէն** զնախաճանապարհն ունի. և **մինն է ի վերստ հոսումն, իսկ միւն ՚ի ներքստ բարոցս:**

<sup>52</sup> Это часть беседы требует особого скрупулезного сличения текстов, что мы не можем позволить в рамках данной статьи.

<sup>53</sup> Iohannes Chrysostomus, In principium Actorum [00576]-[00577]: Διὰ τοῦτο φησιν αὐτοῖς: Λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα ἴδωσιν οἱ ἄνθρωποι οὐχὶ τὰ θαύματα, ἀλλὰ τὰ καλὰ ἔργα ὑμῶν, καὶ δοξάσωσι τὸν Πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

<sup>54</sup> Iohannes Chrysostomus, In Acta apostolorum, [00092]- [00093].

<sup>55</sup> Εἶδετε ἀκριβῆ τὴν ἀπόδειξιν γεγενημένην, οἷον ὅτι τεσσαράκοντα ἡμέρας ἦν ἐπὶ γῆς ὁ Χριστὸς, καὶ οὐδὲ ἐθαυματούργουν οἱ ἀπόστολοι; Πῶς γὰρ ἔμελλον θαυματοουργεῖν τὴν τοῦ ἁγίου καὶ ζωοποιῦ Πνεύματος χάριν οὐδέπω ἔχοντες; Εἶδετε, ὅτι μετὰ τὰς τεσσαράκοντα ἡμέρας ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν ὁ Ἰησοῦς; εἶδετε πάλιν, ὅτι μετὰ τὰς δέκα ἡμέρας ἐθαυματούργουν οἱ ἀπόστολοι, In principium Actorum, op. cit. p. 39.

рок...» и потом рассматривается что же произошло в течение этих трижды сорока дней.<sup>56</sup> Здесь очевидны добавления в переводе, отсутствующие в какой-либо из четырех бесед греческого оригинала. Относительно этих дополнений на ту же тему можно предположить, что они или наличествовали в какой-то другой версии оригинала, или были привнесены из другого сочинения армянским переводчиком, а из какого именно – подлежит тщательному текстологическому анализу. Отметим еще раз, что здесь мы имеем дело с особым типом учебного толкования, составленного парафразами, содержащими дословный перевод кусочков оригинала, в результате чего передан основной смысл.

Интересно, что о сорока днях пребывания Христа после воскресения говорится и в предшествующих прологеменах на ту же тему, приписываемых Ефрему Сирину (о которых уже говорилось выше). В частности, повторяется общая для всех приведенных текстов мысль о том, что Христос вознесся на небо через 40 дней после своего воскресения.<sup>57</sup>

**Результаты.** Вышеизложенный материал подтверждает, что свят. Иоанн Златоуст пользовался исагогической схемой (*schema isagogicum*) или вводным шаблоном, применение которой до сих пор было принято приписывать лишь неоплатоническими комментаторам и двум-трем христианским авторам, как например Оригену и Проклу. Причем, следует еще раз отметить, что обсуждаемая исагогическая глава свят. Иоанна Златоуста не единственная, в которой прослеживается применение пунктов исагогической схемы. Как в других сборниках, содержащих так называемые «причины», так и в рассматриваемой здесь «Книге причин» прологемены содержат многие из перечисленных выше пунктов этой схемы. Так в прологемене, касающегося трилогии Соломона, в котором

<sup>56</sup> «Երեւեալ նոցա յաւուրս քառասունս՝ զի՛նչ է խորհուրդ քառասնեակ աւուրն, որ ի հնումն վարէին, զի Մովսէս, եւ Եղիա, եւ Տէր մեր պահեցին աւուրս քառասուն, զի ի քառասուն աւուր կենդանիանա մանուկ յորովայնի Հոգւով, այսինքն՝ Շնչով: Եւ հեթանոսք կատարեալ թիւ կոչեն զնա եւ պատուեն: Եւ Տէր մեր երիս քառասունս կատարեաց իւրով զալստեամբն յաշխարհս: Առաջին քառասնովն՝ ընծայեցոյց զմեզ Հաւր իւրում՝ զինքն տալով Հաւր փոխանակ մեր՝ ըստ առաքելոյ, թէ. «...ամենայն առն գլուխ Քրիստոս է» (Ա Կորնթ. ԺԱ 3/): Իսկ երկրորդ քառասնովն, յորժամ վարեցաւ Հոգւովն՝ յանապատ պահելով զքառասուն տիւ եւ զքառասուն գիշեր, եւ ապա փորձողին յաղթեր զկնի [364ա] մկրտութեանն, եւ աւագանաւն զաւրացոյց զմեզ՝ ձայն տալով առ ազգս մարդկան. «...քաջալերեցարուք զի ես յաղթեցի աշխարհի» (Յովհ. ԺԶ 33), եւ «...եստու ձեզ իշխանութիւն կոխել զաւձս, զատանայ, զկարինս, զղեւս» (հմմտ. Դուկ. Ժ 19): Իսկ երրորդ քառասնովն, որ յետ յարութեանն, յորժամ մերով բնութեամբս վերացաւ յերկինս՝ երկնից ընդ արեւելս, զի զԱդամ, յորժամ ստեղծ երկնից՝ արար բնակող, եւ զի եւ դրախտն՝ երկինք կոչի՝ ըստ Պաւղոսի, որ ասէ, թէ. «...յափշտակեցա{\*}յ մինչեւ յերրորդ երկինս եւ ի դրախտն» (Բ Կորնթ. ԺԲ 2): Իսկ Մովսէս երկու երկինք ասաց՝ եւ Դաւիթ, որ նստի յերկինս երկնից ընդ արեւելս, եւ Քրիստոս՝ ասէր. «...ոչ որ է յերկինս, եթէ ոչ, որ էջն յերկնից» (Յովհ. Գ 13): Այլ եթէ զքառասուն արն յետ յարութեանն՝ ո՛ր եկաց. հոգեկիր վարդապետք ասեն, թէ՛ յաւոյս», ՄՄ 1879, լ. 364ա.

<sup>57</sup> ՄՄ 1879, լ. 3546-357ա: Արդ, բարեխաւսն ի կատարումն Պենտակոստէին եկն, եւ յայտ եղեւ, թէ՛ ի կատարումն քառասուն աւուրն, որպէս ասաց առաքելոցն, վերացաւ նա:

рассматривался вопрос и заглавия каждой из трех книг великого мудреца, наличествует и «причина» их определенной последовательности.<sup>58</sup> Можно указать и другие исагогические главы, обсуждающие вопрос порядка, например, посланий апостола Павла.<sup>59</sup>

В рамках данного исследования не представляется возможным провести должный текстологический анализ всех упомянутых текстов, равно как и сравнения греческих оригиналов с армянскими переводами ввиду чрезвычайной запутанности всех названных источников. Можно заключить, что обсуждаемая исагогическая глава (или пролегомены) представляет собой своего рода мозаику, состоящую из пересказа, адаптации, с сокращением фраз и пропуском слов, но зачастую содержащую и дословные цитаты оригинала. Другими словами, можно сказать, что приведенный текст более или менее следует за оригиналом, сохраняет общую последовательность мыслей авторов, делая иногда добавления, источник которых пока что не удалось установить. Именно этим объясняется возможно чрезмерное внимание, уделенное в статье методу перевода, ибо фактически здесь впервые предлагается обозначение и определение данного стиля перевода, который был назван нами синоптическим.

В любом случае, благодаря дошедшему до нас армянскому переводному материалу (в частности, предоставленному в «Книге причин»), становится более очевидным тот факт, вопреки бытующему мнению, святые отцы Церкви интересовались вопросами исагогики и применяли исагогическую схему в своих сочинениях. Изучение этих переводов может пролить свет на многие спорные, в том числе, и текстологические вопросы и послужить полезным подспорьем при критических изданиях греческих оригиналов.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Chetanian, R. V., ed. (2004) “La version arménienne ancienne des Homélie sur les Actes des Apôtres: Homélie de Jean Chrysostome”, I, II, VII, VIII”. Louvain. (CSCO; 607. Arm.; 27).
- Commentary on the Acts of Apostles by our ancestors Iohannes Chrysostomus and Ephrem Syrus [a catena] (1839). Venice (in Armenian).
- Cornely, K.J.R. (1897) *Introductio specialis in singulos Novum Testamentum libros*. Paris.
- Iohannes Chrysostomus (1861) *Homilies*. Venice (in Armenian).
- Stone, M., Shirinian, M. E. (2000) *Pseudo-Zeno. Anonymous Philosophical Treatise*. Leiden: Brill.
- Mansfeld, J. (1994) *Prolegomena: questions to be settled before the study of an author, or a text (Philosophia antiqua, 61)*. Leiden: Brill.
- Motta, A. (2018) “Introducing Plato's System through σχήματα: Isagogical Aspects of Platonism in Late Antiquity”, *Incontri di filologia classica* 2016-2017 (16), 113–127.
- Shirinian, M.E. (2001) “Translations from Greek in Armenian Literature,” *Eikasmos* 12, 229–240.

<sup>58</sup> ММ 1879, л. 55а-60б. Более подробно см. Ширинян 2022, 237–254.

<sup>59</sup> См. например ММ 1879, л. 312а-314а («Սկիզբն եւ պատճառ անարեղին Չորիստիանի յղոթնի Չիւղիւի»=«Начало и причина четырнадцати посланий апостола Павла»); 323а-327а («Դարձեալ թէ զի՞նչ է անարեղին իննել Թղոթնի Հռովմէաց»= «Опять о том, почему Послание к Римлянам первое»).

- Shirinian, M.E. (2011) "Philo and the Book of Causes by Grigor Abasean," *Studies on the Ancient Armenian Versions of Philo's Works*, ed. by S. Mancini Lombardi & P. Pontani, Leiden: Brill, 155–189.
- Shirinian, M.E. (2017) "The Liber Causarum: A Mediaeval Armenian Isagogical Collection," *Le Muséon* 130 (1–2), 139–176.
- Shirinian, M.E. (2019) "Schema isagogicum apud Patres Ecclesiae," *Studia Patristica*. Vol. CXIII. Papers presented at the Eighteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford, ed. by M. Vinzent. Peeters, 215–226.
- Thomson, R.W. (2001) *The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus Translation of the Armenian Text and Commentary* (Hebrew University Armenian Studies). Peeters.
- Погарян Н. (1971) *Армянские писатели*. Иерусалим (на арм. яз.)
- Ширинян, М. Э. (2006а) «Армянская Книга причин, составленная Григором, сыном Абаса», Армянский гуманитарный вестник-2006. Москва / Ереван, 103–109.
- Ширинян, М. Э. (2006б) «Григор II Вкаясер», Православная Энциклопедия. Москва, т. XII, 449.
- Ширинян, М. Э. (2006с) «Григор, сын Абаса», Православная Энциклопедия. Москва, т. XIII, 108–109.
- Ширинян, М. Э. (2022) «Порядок книг Соломоновой трипартиты согласно раннехристианским, ранневизантийским и средневековым армянским толкователям», *Вестник ВолГУ. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения*, 27.6, 237–254.

*References in Russian:*

- Pogarian N. (1971) *Armenian authors*. Jerusalem (in Armenian).
- Shirinian, E.M. (2006) "Armenian Book of Causes, compiled by Grigor, son of Abas". In: *Arмянский Гуманитарный Вестник*, Moskva/Yerevan, P. 103-109 (in Russian).
- Shirinian, E.M. (2006) "Grigor II the Martyrophile", *Orthodox Encyclopedia*, vol. XII, P. 449, Moscow (in Russian).
- Shirinian, E.M. (2006) "Grigor, the son of Abas", *Orthodox Encyclopedia*, vol. XIII, P. 108-109, Moscow (in Russian).
- Shirinian, E.M. (2022) "The order of the books in Solomon's tripartite according to early Christian, early Byzantine and medieval Armenian interpreters". *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4. Istorija. Regionovedenie. Mezhduнародnye otnosheniya* [A special issue "Byzantine society: history, law, and culture" of *Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations*], 27.6, 237-254 (in Russian).

# ИСЛАМСКИЕ ГЕОМЕТРИЧЕСКИЕ ОРНАМЕНТЫ, ИХ ИСТОРИЯ И СПОСОБЫ ПОСТРОЕНИЯ

АНДРЕЙ ЩЕТНИКОВ  
ООО «Новая школа»  
a.schetnikov@gmail.com

---

ANDREY SCHETNIKOV

ISLAMIC GEOMETRIC PATTERNS, ITS HISTORY AND DESIGN METHODOLOGY

**ABSTRACT.** This article deals with the art of geometric ornaments, widely spread in the whole Islamic world. This art appeared at the beginning of the 11th century in Khorasan and Transoxania, rapidly developed in the next two centuries until the Mongol invasion, transferred from here to Damascus, Cairo and further to the Maghreb countries, and then flourished again in the Timurid Empire, when multi-color solutions were added to complicated geometry of star polygons. We consider various principles for constructing these patterns, with special attention to so called “polygonal technique”.

**KEYWORDS:** Architectural ornament, Islamic geometric design, girih, polygons in contact, polygonal technique.

---

## Введение

Непосредственным поводом для написания этой статьи стала наша поездка в Узбекистан, где я своими глазами увидел великолепные геометрические и растительные орнаменты, украшающие медресе, мечети, мавзолеи и минареты Хивы, Бухары и Самарканда. Искусство построения столь сложных орнаментов не могло обойтись без знания геометрии, и мне захотелось понять, какая геометрия тут была задействована, и как она воплощалась в работе мастеров, придумывавших и изготавливавших эти узоры. Я купил в Бухаре альбом и цветные карандаши, циркуль и линейку, и начал рисовать, чертить и размышлять. Вернувшись домой, стал читать обширную литературу по этому вопросу и продолжил разбираться с проблемами, возникающими при построении таких орнаментов. Результаты своих изысканий изложил в четырёх популярных видеороликах для канала *GetAClass*. А теперь настало время собрать их в статье — для пользы всех, кто интересуется связями, возникающими между наукой и искусством в их долгой истории. Статья будет носить

по преимуществу обзорный характер, будучи в значительной мере основанной на многочисленных книгах и статьях по данной теме. Однако я изложу в ней и некоторые результаты своих собственных наблюдений, реконструкций и размышлений. И ещё: хотя созерцание сложных орнаментов подводит нас к рассмотрению в первую очередь геометрической стороны дела, следует держать в уме и то, что у этих орнаментов была своя история, что они создавались мастерами этого искусства, а какие-то сложные конструкции могли быть придуманы и геометрами прошлого, — и рассматривая эти орнаменты сегодня, мы можем погрузиться в это прошлое, в мир искусства и человеческой мысли, если будем задавать себе правильные вопросы.

Литература по теме восточных орнаментов весьма обширна, и среди её авторов есть и историки архитектуры, и археологи, и дизайнеры, и математики, и искусствоведы. Для первоначального ознакомления с предметом можно рекомендовать книги Денике 1939, Ремпель 1961, Critchlow 1976, Sutton 2007, Wichmann & Wade 2017, Bonner 2017, в которых читатель найдёт чертежи и фотографии множества орнаментов, а также обсуждение принципов их создания и правил построения. Также можно обратиться к архиву <https://patternislamicart.com>, в котором размещено около пяти тысяч фотографий, и к поисковой базе <https://tilingsearch.org>, содержащей почти три тысячи орнаментов. И конечно, всякому интересующемуся среднеазиатскими орнаментами желательно увидеть их своими глазами, ведь непосредственное впечатление от архитектуры и её декора невозможно заменить рассматриванием фотографий и чертежей.

### Предварительные сведения из истории

Геометрические орнаменты, составленные из ломаных линий, многоугольников и многоконечных звёзд, распространены по всему мусульманскому Востоку, от Средней Азии, Северной Индии, Афганистана и Ирана до Марокко и Гранады. Такой орнамент называют персидским словом «гирих» (герех, герих), что значит «узел».

Геометрические орнаменты Средней Азии, дошедшие до наших дней, по большей части созданы после монгольского нашествия в 13 веке и наступившего за ним почти векового запустения и упадка. Радующие глаз своей лазурной синевой самаркандские орнаменты, выложенные поливной терракотой, полихромной мозаикой и глазурованными плитками, созданы при жизни Тимура (вторая половина 14 века), сделавшего этот вновь отстроенный город своей столицей, и его внука Улугбека (первая половина 15 века). В эту пору были построены многие мавзолеи комплекса Шахи Зинда, мечеть Биби-Ханым, мавзолеев Гур-Эмир, в котором погребены Тимур и Улугбек, и медресе

Улугбека на площади Регистан; а завершённый вид ансамбль этой площади принял в середине 17 века со строительством ещё двух медресе Шердор и Тилля-Кари. Орнаменты Бухары — несколько более поздние по времени; первой постройкой послемонгольской эпохи здесь является медресе Улугбека, а большая часть архитектурного декора бухарских медресе и мечетей относится к 16 веку. Орнаменты Хивы, в которых геометрический орнамент «гирих» умопомрачительным образом сплетается с растительным орнаментом «ислими», по времени самые поздние, они созданы в 19 веке — а от архитектурных орнаментов древнего Хорезма почти ничего не сохранилось. Орнаменты, продолжающие древнюю геометрическую традицию, создаются в городах Средней Азии и в наши дни, как при реконструкции памятников архитектуры, так и при строительстве новых зданий и архитектурных ансамблей. Что касается реконструкции, надо понимать, что часть воссозданных орнаментов — это также творения современных мастеров; ведь там, где часть здания была обрушена полностью, узнать, как она была изначально украшена, уже невозможно, а оставить при восстановлении кирпичную стену без украшения — значит сделать её непривлекательной, мало отличающейся от других кирпичных стен, что конечно неправильно.

В Средней Азии сохранилось не так много построек домонгольского периода. Одной из самых ранних является мавзолей Саманидов в Бухаре, построенный в начале 10 века. Этот прекрасно сохранившийся памятник архитектуры украшен узорной кладкой обожжённого тёсаного кирпича, и классические гирихи с переплетающимися геометрическими фигурами и звёздами в его декоре отсутствуют. На этом основании можно предположить, что развитой системы гирихов среднеазиатские мастера в это время ещё не знали, хотя простые орнаменты из шестиконечных звёзд и шестиугольников, равно как и из восьмиконечных звёзд и квадратов, могли использоваться в качестве архитектурного декора и раньше.

Судя по немногим дошедшим до наших дней постройкам и находкам археологов, гирихи появляются в архитектурном декоре Средней Азии в 10 веке. В селении Тим в сотне километров к юго-западу от Самарканда находится мавзолей Араб-Ата, постройка которого по надписи на нём датируется 978 годом (Пугаченкова 1963). Это самый ранний архитектурный памятник Средней Азии, в котором система гириха предстает в развитом виде. Стрельчатая ниша его портала украшена изящным орнаментом, построенным на сетке равносторонних треугольников (Рис. 1). Он выполнен в технике резьбы по ганчу — материалу из гипса и глины. Концом 10 века также датируется мавзолей Мир-Сеид Бахрам в Кермине, близ Навои. Здесь в обрамлении пор-

тала использован орнамент из кирпичной решётки на квадратной сетке, в котором крестовые солярные знаки чередуются с пересекающимися по диагонали квадратами.

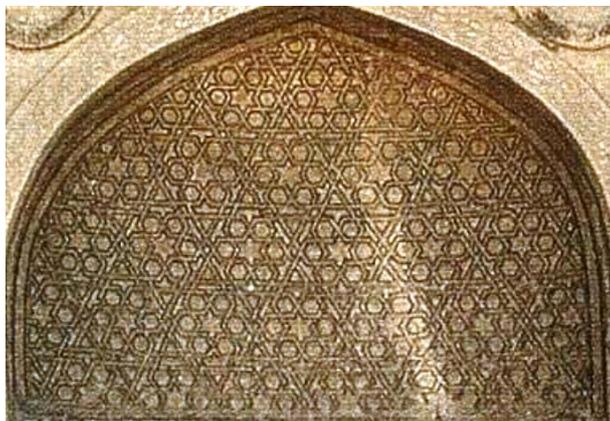


Рис. 1. Ганчевая панель мавзолея Араб-Ата в Тиме.

Первой половиной 11 века принято датировать башню Буранá — сохранившуюся нижнюю часть минарета в Чуйской долине (Бернштам 1950, с. 40–45). Она опоясана пятью орнаментальными кольцами кирпичной кладки, причём орнаменты во всех этих кольцах разные. Все кирпичи в узоре выложены по горизонтали либо по вертикали простой «текстильной» кладкой, однако сами орнаменты устроены здесь весьма замысловато — видно, что простыми узорами мысль их авторов уже не удовлетворялась, и они искали схемы, способные поразить наше зрение и воображение (Рис. 2).

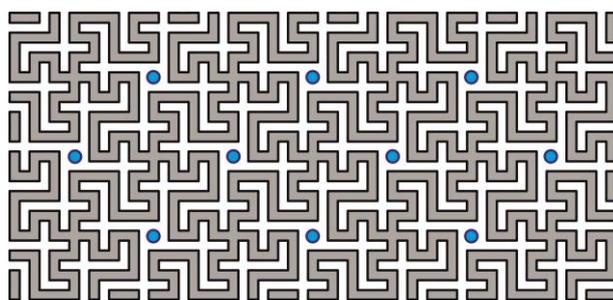


Рис. 2. Структура кирпичной кладки первого пояса башни Буранá в Чуйской долине.

Следующим 12 веком датируются гирихи, сохранившиеся на нескольких среднеазиатских постройках эпохи Караханидов. Узоры из переплетающихся и восьмиконечных звёзд можно видеть в обрамлении южного портала мечети Магоки-Аттари в Бухаре. Терракотовые плитки с шестиконечными и

восьмиконечными звёздами украшают мавзолей Айша-Биби близ города Тараза в Казахстане. Кирпичные и терракотовые узоры с различными геометрическими фигурами и изящными растительными орнаментами сохранились на трёх мавзолеях и стоящем рядом с ними минарете, построенных во второй половине 12 века в Узгене — городе в восточной части Ферганской долины на территории Кыргызстана (Бернштам 1950, с. 46–85; Булатов 1988, с. 278–282).

Геометрические орнаменты применялись в эту эпоху не только во внешнем декоре построек, но и в их внутреннем убранстве. Относительно простые в геометрическом плане узоры с шестиконечными звёздами, выполненные в технике резьбы по ганчу, найдены при раскопках дворца Саманидов в Афросиабе — древнем домонгольском Самарканде; эти узоры принято датировать второй половиной 10 века (Рис. 3).



Рис. 3. Ганчевая панель из дворца Саманидов, хранящаяся в Музее истории основания Самарканда.

Особый интерес представляют геометрические орнаменты, обнаруженные археологической экспедицией музея культур Востока при раскопках дворца правителей Термеза (Веймарн 1936, Денике 1939, Термезская экспедиция 1941, Ремпель 1961). Сам дворец был построен ок. 1130, украшающие его приёмный зал ганчевые панели датируются второй половиной 12 века. На этих панелях встречаются сложные геометрические орнаменты, отличающиеся исключительным разнообразием мотивов и требующие искусного согласования элементов между собой.

Чтобы картина приобрела верный пространственный и временной масштаб, следует соотнести геометрические орнаменты Средней Азии с аналогичными орнаментами всего мусульманского Востока. (Обзор истории и эволюции этих орнаментов имеется в работах Embi & Abdullahi 2012, Bier 2015, Bonner 2017, Wichmann & Wade 2017.) Одни из самых ранних образцов исламского геометрического орнамента, датируемые концом 10 века, найдены при

раскопках, которые Метрополитен-музей вёл в северо-восточном Иране вблизи Нишапура (Hauser 1937, Dimand 1938). Это ганчевые панели с переплетёнными шестиугольниками или восьмиугольными звёздами (Рис. 4). Их общая стилистика та же, что и у панелей из Афросиаба: в это время Нишапур был частью империи Саманидов, столицей которой была Бухара.



Рис. 4. Ганчевая панель из Нишапура, хранящаяся в Метрополитен-музее в Нью-Йорке (40.170.442).

Украшение построек сложными геометрическими узорами из резного обожжённого кирпича, предполагающее высокую геометрическую изощрённость, известно в 11 веке на территории северного Ирана. Две башни-мавзолея в Харракане (1067 и 1093) по всем своим граням украшены разнообразными орнаментами, выказывающими высокую геометрическую осведомлённость их автора (Bier 2002, Makovicky 2023b).

В тимпанах северо-восточного купола Пятничной мечети в Исфахане, построенного в 1089 году, имеются орнаменты с разнообразной геометрической структурой, в том числе и самый ранний из дошедших до наших дней и впоследствии исключительно часто воспроизводившийся орнамент из 10-конечных звёзд, а также весьма изощрённый орнамент, основанный на делении прямого угла на семь равных частей (Vopner 2012, 2016). Создание таких орнаментов требует тонкого геометрического воображения, и участие крупных математиков в этом процессе представляется несомненным; было высказано предположение, что эти орнаменты связаны со знаменитым математиком и поэтом Омаром Хайямом, который в это время как раз жил в Исфахане (Özdural 1995).

Разнообразные кирпичные узоры, украшенные голубой глазурью, можно видеть на мавзолеях Юсуфа ибн Кусейра (1162) и Момине Хатун (1186), возведённых Аджами ибн Абубакром в Нахичевани (Cromwell 2018). К этой же западно-иранской школе относятся мавзолеи Гунбад-и Сурх (1148) и Гунбад-и Кабуд (1197) в Мараге, последний — с обвивающим всю стену исключительно

сложным орнаментом, на который обратили внимание авторы статьи, связавшей искусство гириха с математической теорией неперiodических замещений плоскости (Lu & Steinhardt 2007, см. также Cromwell 2008, Bier 2015, Makovicky 2023a).

В Иране и в Афганистане имеются и другие украшенные резным кирпичом постройки этой эпохи, чаще с простыми, но иногда и с весьма сложными орнаментами. Среди богатых кирпичными украшениями памятников 12 века на территории северного Афганистана можно назвать минарет Мас'уда III в Газне (до 1115), руины мавзолея в Чишти Шариф (1167), руины медресе Шах-и Машад (1176), минарет в Джаме (1194), портал Гуридов в пятничной мечети в Герате (ок. 1200).

В целом можно сказать, что искусство гириха складывается и открывает всё новые и новые геометрические схемы в домонгольский период, будучи воплощённым как во внутреннем ганчевом декоре, так и в отделке построек резным обожжённым кирпичом и терракотовой плиткой, обычно неокрашенными, и лишь иногда и в некоторых деталях — с голубой глазурью. Здесь я хочу особо подчеркнуть, что весь период 11–12 вв. в плане создания гирихов следует считать не ремесленным, но творческим, ведь само разнообразие геометрических схем на не слишком многочисленных дошедших до нас памятниках этой эпохи говорит о том, что их авторы постоянно стремились к тому, чтобы придумывать нечто новое, чтобы изобретённые ими орнаменты были такими, каких никто до сих пор не придумывал.

Дальнейшее усложнение геометрических схем плетения гирихов происходило в основном западнее — в султанате Сельджуков со столицей в Конье, в Каире и на западной оконечности мусульманского мира, в Марокко и Гранаде. В Средней Азии и Хорасане, подвергшихся ряду монгольских нашествий, первое из которых произошло в 1219 году, строительство и декоративное искусство пришло в сильнейший упадок, и начало возрождаться только к концу 13 века. В это время здесь происходит настоящая революция в цвете, начиная с появления бирюзового купола мавзолея Олджейту в Сольтание (1309). А затем возникает многоцветный декор внешних стен в технике поливной терракоты, резной мозаики и плиточной майолики. Полихромная техника даёт возможность варьировать наряду с геометрическими и многообразные цветовые решения. По этой причине среднеазиатские и персидские мастера декора начинают изощряться не столько в придумывании новых геометрических схем, сколько в цветной инструментовке традиционных геометрических узоров; и именно этой цветной инструментовкой мы восторгаемся сегодня, посещая древние города этого региона (подробный анализ

многоцветных мозаик и плиток исламского мира содержится в книге De-george & Porter 2002).

### Письменные свидетельства

Как уже было сказано выше и будет показано ниже, начиная с некоторого уровня сложности геометрических орнаментов просто невозможно представить, чтобы они были построены без опоры на соответствующий уровень геометрических знаний. Базовая геометрия построений с помощью циркуля и линейки содержится в *Началах* Евклида, где рассматривается в том числе и построение правильного пятиугольника.

Некоторые более специальные знания содержатся в *Книге духовных искусных приемов и природных тайн о тонкостях геометрических фигур*, написанной в 933 году Абу Насром Мухаммедом ал-Фараби (870–950). Эта книга в редакции Абу-л-Вафы ал-Бузджани (940–998), добавившего к ней раздел, посвященный чертёжным инструментам, получила характерное название *О том, что необходимо ремесленнику из геометрических построений*. Среди прочего здесь описывается метод трисекции угла с помощью подвижной линейки (так называемый «метод вставки»), основанный на нём метод построения правильного девятиугольника, а также приближённый метод построения правильного семиугольника. Однако в целом это сочинение не выглядит книгой, напрямую помогающей при изобретении гирихов.

В приложении к персидскому переводу трактата Абу-л-Вафы, хранящемуся в Парижской национальной библиотеке, имеется написанное на фарси анонимное *Введение в учение о подобных и соответственных фигурах*. Это единственная средневековая рукопись, в которой содержатся приёмы построения гирихов. Её принято датировать приблизительно 1300 годом, поскольку её цитирует живший в это время Абу Бакр ал-Халил, хотя возможно, её исходный вариант был написан и раньше. Рукопись представляет собой собрание чертежей с конспективными комментариями, по большей части не слишком внятными из-за их краткости. Перевод А. Б. Вильдановой опубликован в приложении к книге М. С. Булатова (1988) и проанализирован там же. К этой рукописи также имеются комментарии Chorbachi 1989, Özdural 1996, 2000, Vopner 2016.

Кроме письменных текстов, до нас дошло несколько свитков с чертежами — своеобразных «альбомов» с образцами гирихов. Самый известный из них — это датируемый концом 15 века свиток из стамбульского дворца Топкапы размером 33 см на 29,5 м, содержащий 14 орнаментов, в том числе

и весьма изощрённых (см. Несіроғлу 1996, Rogers 1997, Cromwell 2010). Опубликовано также описание бухарских свитков, использовавшихся местными мастерами (Бакланов 1947, Андреев 1956, Хмельницкий 1959).

### Математики и архитекторы этой эпохи

Естественно предполагать, что изобретение сложных гирихов не обошлось без участия математиков, однако кто именно приложил руку к этому делу, мы не знаем. Назовём некоторых математиков мусульманского Востока по поколениям, с 9 по 12 век. На первую половину 9 века приходится деятельность ал-Хорезми (ок. 783 – ок. 850), работавшего в багдадском «Доме мудрости» — академии, учреждённой халифом ал-Мамуном. Во второй половине 9 века там же в Багдаде работали братья Бану Муса, Сабит ибн Корра, ал-Баттани и другие математики. Создание первых гирихов предположительно датируется второй половиной 10 века; в Багдаде в это время работали упомянутые выше ал-Фараби и Абу-л-Вафа. Крупнейший математик первой половины 11 века — это Абу Рейхан ал-Бируни (973–1048), а во второй половине 11 века жил Омар Хайям (1048–1131).

Название книги Абу-л-Вафы / ал-Фараби *О том, что необходимо ремесленнику из геометрических построений* говорит о том, что геометры, знатоки Евклида и Архимеда, не избегали общения с теми, кто занимался проектированием архитектурных построек и их декора. Вот что говорит Абу-л-Вафа в предисловии к этой книге:

Я установил смысл того, что упоминалось в присутствии его величества из области геометрических построений, так как часто применялось ремесленниками; при этом я отвлекался от причин и доказательств. Это облегчит ремесленникам применение этих построений и проложит дорогу к ним.

Из предисловия следует, что некие «ремесленники» обсуждали практику геометрических построений не где-нибудь, но в высоком собрании в присутствии шахиншаха. Стало быть, и статус этих «ремесленников» был достаточно высоким, и в геометрии они разбирались неплохо, хотя и не на таком уровне, как профессиональные геометры, не слишком утруждая себя разбором геометрических доказательств, поскольку практика построений интересовала их гораздо больше. Как сказал ал-Фараби в главе 10 «О разделении квадратов»,

Многие геометры и ремесленники ошибались в построениях этих квадратов в их составлении, геометры — в силу недостаточной практики, а ремесленники — из-за того, что им не хватало знаний о доказательствах. Так как геометры не знают практических методов построений, с помощью доказательств

на линиях им трудно найти правильные способы приближённых построений. Что же касается ремесленников, когда они находят приближённое построение, они получают то, что мы ощущаем и видим, не обращая внимания на доказательство с помощью линий и на геометров.

Кем же были эти «ремесленники», обсуждавшие с геометрами свои задачи? Надо думать, не каменщиками, плотниками и резчиками по дереву, но теми, кто создавал проекты, по которым потом работали эти люди, то есть архитекторами. Вопросу об общественном положении и образованности средневековых архитекторов посвящён специальный раздел в книге М. С. Булатова (1988). Архитектор, умеющий создавать чертежи, модели и сметы, являлся человеком двора, и входил в один класс придворных с врачами и астрономами. Он получал образование в медресе, изучая адаб — комплекс наук, включавший в себя арифметику, геометрию, астрономию, философию, поэтику, медицину, фармакологию. Его имя фиксировалось на постройке, как знак авторства, и этим он отличался от безымянных строителей. И если он в своей практике и не обращался к доказательствам Евклида, поскольку они относятся к теоретической части геометрии, то построениями с помощью циркуля, линейки и угольника он безусловно владел, поскольку строительство невозможно без проекта, а проект должен быть воплощён в чертежах. Чертежами мы дальше и займёмся.

#### Метод мелкой сетки

Этот метод построения гирихов — самый простой; и он хорошо работает для простых орнаментов на основе квадратной либо изогональной (состоящей из равносторонних треугольников) сетки. Орнамент на квадратной сетке, удобный для выкладывания его рядами кирпичей, мы уже видели на Рис. 2; теперь же рассмотрим орнамент из шестиконечных звёзд, соприкасающихся друг с другом концами лучей по две либо по три; промежутки между звёздами соответственно будут правильными шестиугольниками либо ромбами. Два таких орнамента из комплекса мавзолеев Шахи-Зинда в Самарканде изображены на Рис. 5. В обоих случаях внутри больших шестиконечных звёзд, составляющих основу орнамента, встроены с поворотом на  $30^\circ$  малые шестиконечные звёзды, делающие узор более богатым.

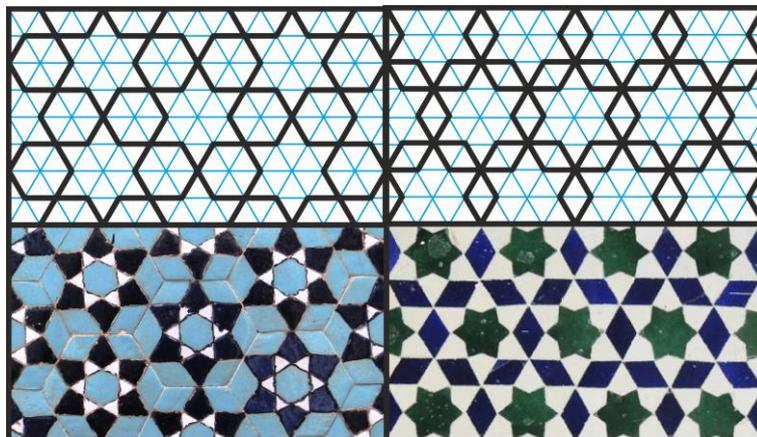


Рис. 5. Два орнамента на изогональной сетке.  
Иллюстрации из комплекса Шахи-Зинда в Самарканде.

Ещё один способ переплетения шестиугольников можно видеть на резной панели по ганчу из Нишапура (Рис. 6). (Здесь я сделаю техническое замечание: слова «иллюстрация собрана на основе...» в описании этого и многих следующих рисунков означает следующее: я взял фотографию реального орнамента, вырезал из неё прямоугольный фрагмент и многократно его размножил, чтобы заполнить этим орнаментом достаточно большой прямоугольный участок плоскости.)

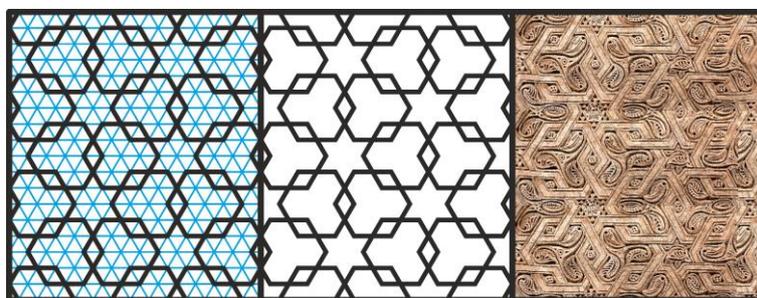


Рис. 6. Орнамент на мелкой изогональной сетке. Иллюстрация собрана на основе орнамента по ганчу, найденного на раскопках близ Нишапура.

Теперь посмотрим, как на такой же сетке строится более изощрённый орнамент из мавзолея Араб-Ата в Тиме (Рис. 7). Построим на сетке шестиконечную звезду в обрамлении шестиугольников, и окружим её ещё одним внешним шестиугольником, отодвинув его стороны на один шаг сетки; этот элемент выделен красным цветом. Этот фрагмент распространим по сетке так, чтобы внешние шестиугольники перекрывали друг друга, примыкая углами к малым шестиугольникам соседних фрагментов, создавая в обрамлении характерные фигуры «корабликов».

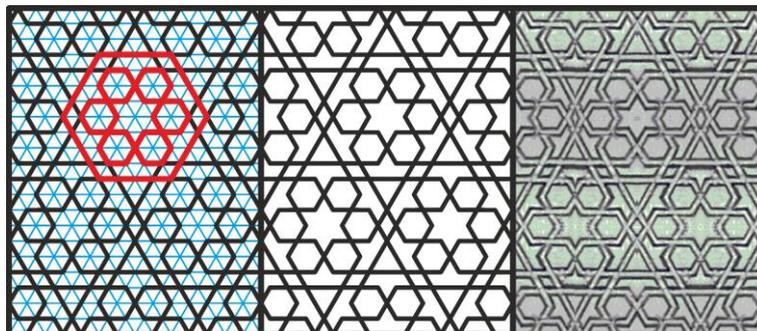


Рис. 7. Орнамент на мелкой изогональной сетке. Иллюстрация собрана на основе орнамента из мавзолея Араб-ата в Тиме.

В качестве следующей вариации этой же темы рассмотрим гирих, вырезанный на деревянном кенотафе из мавзолея Сайф ад-Дина Бахарзи в Бухаре (Немцова 2003, фото 26; кенотаф находится в музее «Тарикат Накшбандия» близ Бухары). Здесь снова встречается мотив шестиконечной звезды в обрамлении шестиугольников и корабликов, но теперь стороны фигур имеют длины как в 2, так и в 3 единицы сетки (Рис. 8).

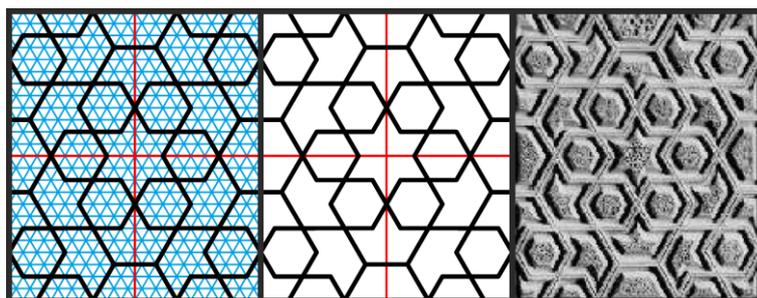


Рис. 8. Орнамент на боковой панели кенотафа Сайф ад-Дина Бахарзи в Бухаре, построенный на мелкой изогональной сетке.

Сразу же отметим один важный для построения гирихов момент. При построении большого орнамента на плоскости весьма неудобно расчерчивать мелкой сеткой всю плоскость. Удобнее построить на бумаге или другом материале раппорт — повторяющийся прямоугольный фрагмент орнамента, выделенный на Рис. 8 красным цветом. Такой раппорт копируется на рабочую поверхность, каждый раз зеркально перевёрнутый в соседнем прямоугольнике.

### Гирихи на крупной квадратной сетке

Если в геометрических орнаментах имеются элементы, которые не получается вписать в узлы однородной мелкой сетки, приходится переходить к

крупной сетке. Простейший пример такого рода являет собой широко распространённый орнамент на квадратной сетке, составленный из примыкающих друг к другу концами лучей восьмиконечных звёзд (Рис. 9). Его построение на мелкой сетке невозможно, поскольку здесь по одному направлению чередуются шаги, соотносящиеся друг с другом как сторона и диагональ квадрата, а это отношение является иррациональным.

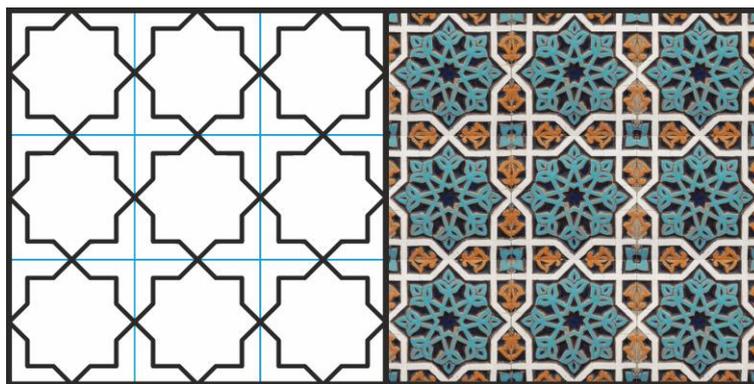


Рис. 9. Орнамент из восьмиконечных звёзд. Иллюстрация собрана на основе орнамента из Пятничной мечети Хазрат Имам в Ташкенте.

Ещё один простой орнамент на квадратной сетке составлен из примыкающих друг к другу правильных восьмиугольников и квадратов (Рис. 10, а). Если всю эту структуру наложить на себя со сдвигом, образуется орнамент, который часто встречается в деревянных или ганчевых резных решётках — панджарах (Рис. 10, б).

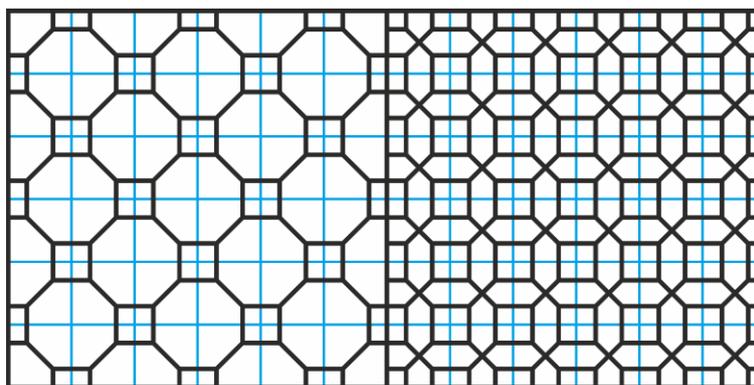


Рис. 10. Два простых орнамента из восьмиугольников и квадратов.

Добавим к этим орнаментам ещё два мотива из перекрывающихся восьмиугольников (Рис. 11), чтобы показать, как одна простая геометрическая фигура порождает целый набор изящных решений.

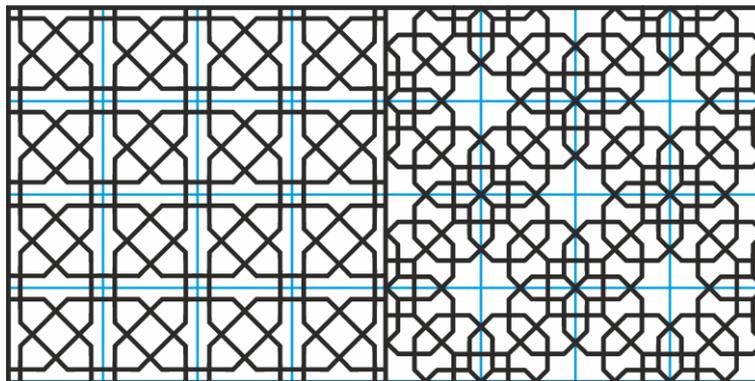


Рис. 11. Ещё два орнамента из перекрывающихся восьмиугольников.

### Гирихи на крупной изогональной сетке

Теперь рассмотрим несколько орнаментов, построенных на крупной изогональной сетке. Когда шестиконечные звёзды стыкованы друг с другом концами лучей, каждую звезду можно удвоить и повернуть на  $30^\circ$ , в результате чего получится орнамент из примыкающих друг к другу 12-конечных звёзд (Рис. 12).

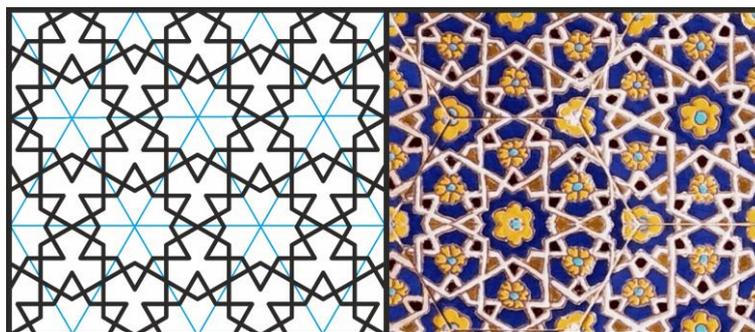


Рис. 12. Орнамент из 12-конечных звёзд. Иллюстрация собрана на основе орнамента из комплекса Шахи-Зинда в Самарканде.

В качестве повторяющегося элемента следующего орнамента взят 12-угольник с центром в узле сетки; его размер подобран так, чтобы соседние 12-угольники пересекались в серединах сторон (Рис. 13, верхний ряд). На ещё одной вариации этого орнамента 12-угольники заменены на 12-конечные звёзды, образованные пересечением двух шестиугольников; при этом соседние 12-угольники пересекаются в изломах границы (Рис. 13, нижний ряд). Этот же орнамент читается и как составленный из шестиугольных звёзд и правильных шестиугольников, примыкающих друг к другу вершинами.

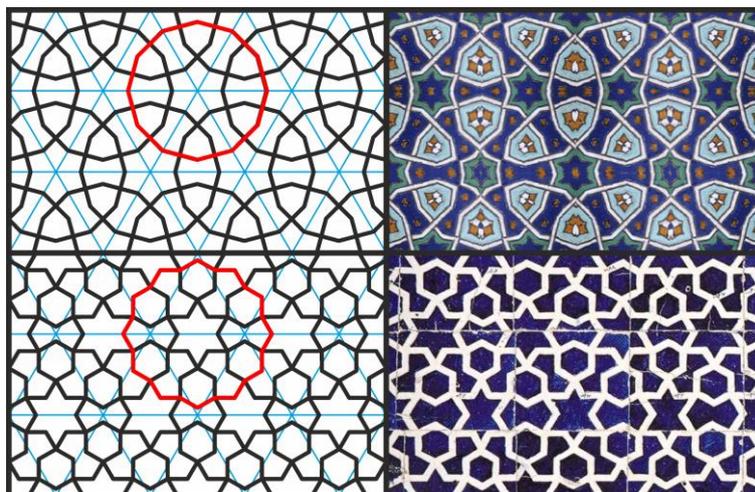


Рис. 13. Орнаменты на изогональной сетке. Иллюстрации собраны на основе орнаментов из комплекса Шахи-Зинда в Самарканде и медресе Мухаммада Рахим-хана в Хиве.

Следующий орнамент также построен на изогональной сетке, которую, впрочем, удобнее превратить в сетку правильных шестиугольников. Он образован перекрывающимися квадратами, середины противоположных сторон которых расположены в соседних вершинах этих шестиугольников (Рис. 14). Шесть квадратов обрамляют правильный шестиугольник, внутри каждого квадрата появляется «кувшинчик», а при встрече трёх квадратов в узле гексагональной сетки возникает «цветок» с тремя четырёхугольными лепестками.

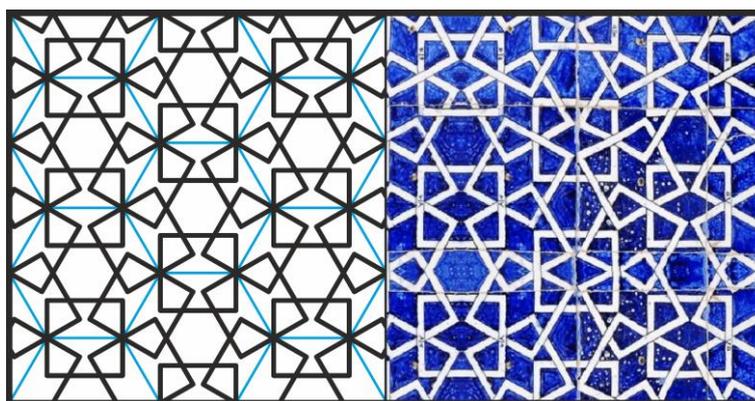


Рис. 14. Орнамент из квадратов на изогональной сетке. Иллюстрация собрана на основе орнамента из дворца Таш-Хаули в Хиве.

У всех рассмотренных выше орнаментов есть важная особенность, касающаяся их зрительного восприятия. Орнамент на квадратной сетке можно повернуть на  $45^\circ$ , а орнамент на изогональной сетке — на  $30^\circ$  (или, что то же самое, на  $90^\circ$ ), и, оставаясь структурно теми же самыми, они будут восприниматься совсем иначе, поскольку задающие основу восприятия горизонтальные и вертикальные ряды повторяющихся фигур теперь окажутся выстроены в ином порядке. Читатель может попрактиковаться в такой перестройке восприятия самостоятельно.

### Звёзды с 10 и 5 лучами в вершинах ромбической сетки

В гирихах на основе квадратной сетки в качестве базовых фигур участвуют квадраты и восьмиугольники, на основе изогональной сетки — шести- и двенадцатиугольники. В *Началах* Евклида показано, как с помощью циркуля и линейки построить правильные пяти- и десятиугольники. И естественно, именно эти две фигуры оказались кандидатами на роль основы для следующих геометрических орнаментов.

Однако если квадратами и правильными шестиугольниками можно замостить плоскость, то правильными пятиугольниками сделать этого не получится: угол при вершине пятиугольника равен  $108^\circ$ , и три пятиугольника с общей вершиной не добирают до  $360^\circ$ , а четыре в сумме дают слишком много. Угол при вершине правильного десятиугольника равен  $144^\circ$ , и вместе с углами двух пятиугольников он даёт нужные  $360^\circ$ . Поэтому вокруг десятиугольника можно расположить десять пятиугольников с такими же по длине сторонами, образовав розетку; однако такую розетку нельзя распространить на всю плоскость.

Выход из этого затруднения был найден в том, чтобы слить вместе два пятиугольника и образовать из них выпуклую шестиугольную фигуру («бочку»), которая вместе с десятиугольниками и пятиугольниками позволяет создать регулярное замощение плоскости (Рис. 15, а). Наряду с этим замощением используется и второй его вариант, когда правильные десятиугольники непосредственно примыкают друг к другу сторонами, а промежутки между ними заполняются невыпуклыми шестиугольными фигурами («бабочками»). Стороны многоугольников обоих замощений, наложенных друг на друга, делят друг друга под прямым углом пополам (Рис. 15, б). Одни и те же гирихи, как мы увидим ниже, могут строиться и на первом, и на втором замощении.

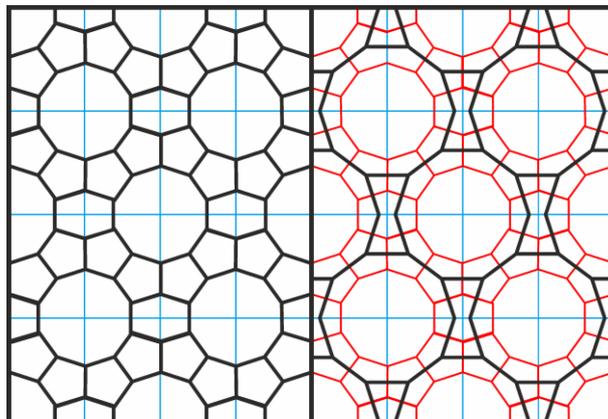


Рис. 15. Два варианта регулярного замощения плоскости для построения гирихов с 10-конечными звёздами.

Дальше делается ключевой шаг, с помощью которого строятся многие орнаменты с многоконечными звёздами. Через середины всех сторон проводятся два отрезка под одним и тем же углом к стороне, а потом эти отрезки соединяются внутри многоугольников замощения. Этот метод построения первым из исследователей гирихов переоткрыл и стал применять Эрнст Ханкин (Hankin 1905). Метод Ханкина замечателен тем, что в нём гирих не собирается из мелких деталей, но мысль при его изобретении движется от цельного образа к мелкой детализовке, которая этому образу всецело подчинена. Усвоение этого метода является ключевым и для анализа гирихов, и для их построения, проясняя геометрию, лежащую в их основе (Bonner 2016, Bonner 2017, Majewsky 2020, Cromwell 2014, 2021).

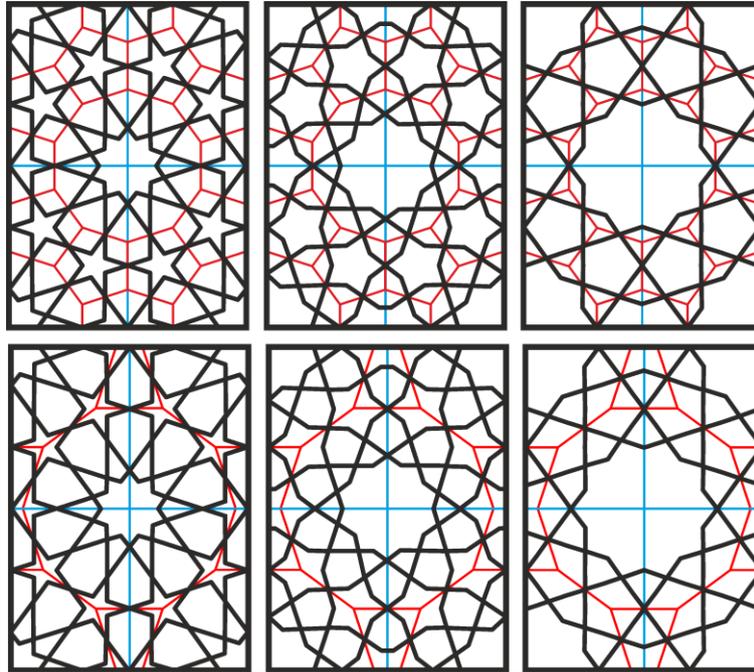


Рис. 16. Построение «острой», «средней» и «тупой» разновидностей орнамента с 10- и 5-конечными звёздами на двух вариантах базового замощения.

На Рис. 16 показаны три основных варианта построения раппорта для гирихов с 10- и 5-конечными звёздами, когда углы при вершинах всех этих звёзд равны  $36^\circ$ ,  $72^\circ$ ,  $104^\circ$ ; эти варианты принято называть «острым», «средним» и «тупым» соответственно. В верхнем ряду подложкой для гирихов служит замощение из десятиугольников, пятиугольников и бочек, в нижнем — из десятиугольников и бабочек. В «тупом» варианте гириха в пятиугольники базового замощения вписаны уже не пятиконечные звёзды, но пятиугольники, которые визуальнo сами теперь оказываются центрами перекрывающихся пятиконечных звёзд со срезанными концами лучей.

В качестве примера «острой» схемы взята орнаментальная решётка из мавзолея Тадж-Махал в Агре, в которой мы можем видеть не только звёзды, но и исходное замощение плоскости многоугольниками (Рис. 17).

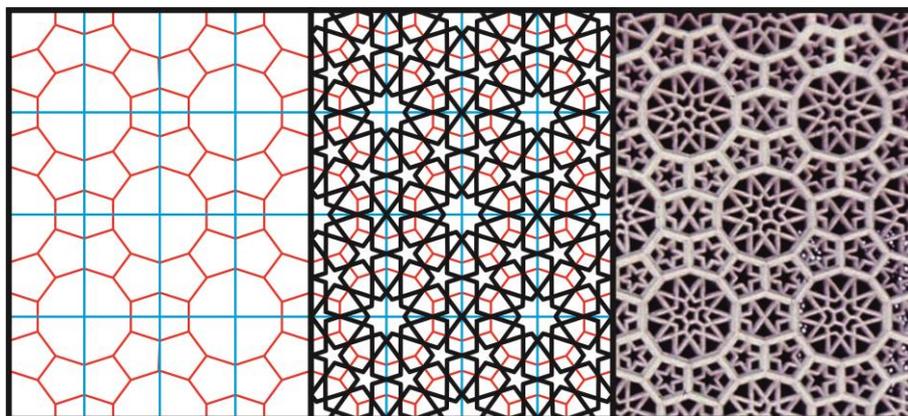


Рис. 17. Орнамент с 10-конечными звёздами, «острая» разновидность.  
Для иллюстрации взята решётка из мавзолея Тадж-Махал.

Зато орнаменты на основе второй схемы в Самарканде и Бухаре распространены очень широко, и ими оформлены порталы многих мечетей и медресе. В качестве примера взят орнамент из мечети Калян в Бухаре (Рис. 18).

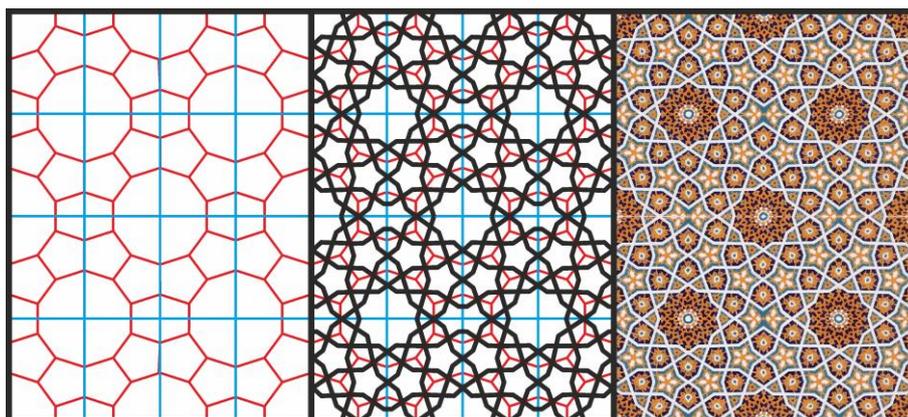


Рис. 18. Орнамент с 10-конечными звёздами, «средняя» разновидность.  
Иллюстрация собрана на основе орнамента из мечети Калян в Бухаре.

Гирих на основе третьей схемы с подчёркнутым заплетением лент находится на стене дворца Таш-Хаули в Хиве (Рис. 19). Для прояснения структуры этого гириха удобно воспользоваться замощением с десятиугольниками и бабочками.

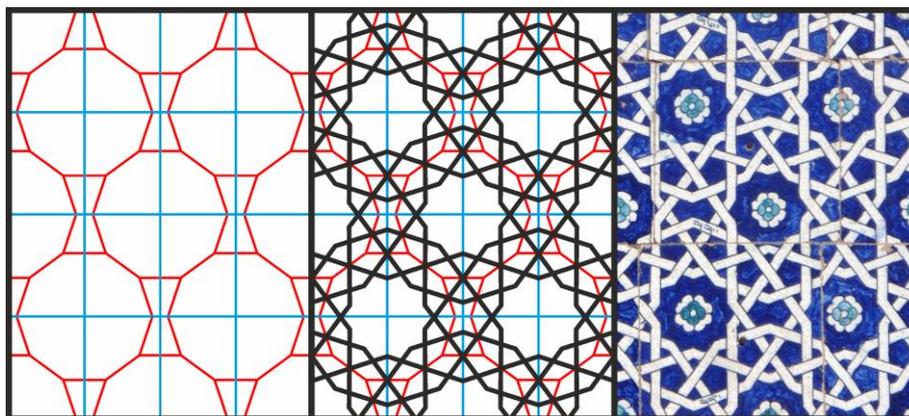


Рис. 19. Орнамент с 10-конечными звёздами, «тупая» разновидность.  
Иллюстрация представлена орнаментом из дворца Таш-Хаули в Хиве.

Замечу ещё, что в этой статье я рассматриваю орнаменты так, словно они заполняют бесконечную плоскость. Однако не следует забывать, что реальные орнаменты всегда расположены на ограниченной части плоскости. Очень часто из них выбирается полоса шириной в один или два раппорта, расположенная на обрамлении портала, в оконной решётке или в дверной панели. Столь же характерным является встраивание орнамента в тимпан портала. Обычно это делается таким образом, чтобы в верхних прямых углах тимпана располагались центры двух звёзд. Это условие задаёт требование на размеры сетки, и поэтому построение гириха начинается с вычерчивания раппорта, по которому дальше собирается мозаика или изготавливаются плитки.

Выше мы рассмотрели базовое замощение плоскости, возникающее на основе деления прямого угла на пять равных частей, и возникающие на его основе гирихи. Теперь будем усложнять само базовое замощение и смотреть, что при этом получается. В орнаменте на Рис. 20 каждый десятиугольник базового замощения соприкасается с шестью пятиугольниками и четырьмя «бочками». Между четырьмя пятиугольниками в замощении образуется узкий ромб с углом  $36^\circ$  при вершине. На гирихе этому ромбу соответствует возникающая вокруг него фигура в виде кувшинчика. Угол раствора при конце луча звезды в этом построении взят равным  $108^\circ$ ; понятно, что здесь возможны также «острый» и «средний» варианты орнамента.

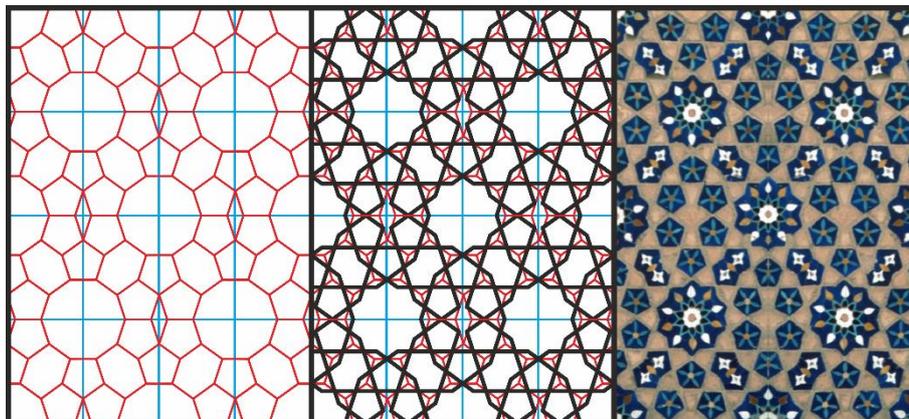


Рис. 20. «Тупая» разновидность орнамента с 10-конечными звёздами, появление «кувшинчиков». Иллюстрация собрана на основе орнамента из мавзолея Гур-Эмир в Самарканде.

В базовом замощении следующего орнамента участвуют те же детали, что и в предыдущем (Рис. 21). Здесь пояс из пятиугольников удвоен параллельным переносом, за счёт чего горизонтальные ряды десятиугольников и бочек отодвинулись друг от друга.

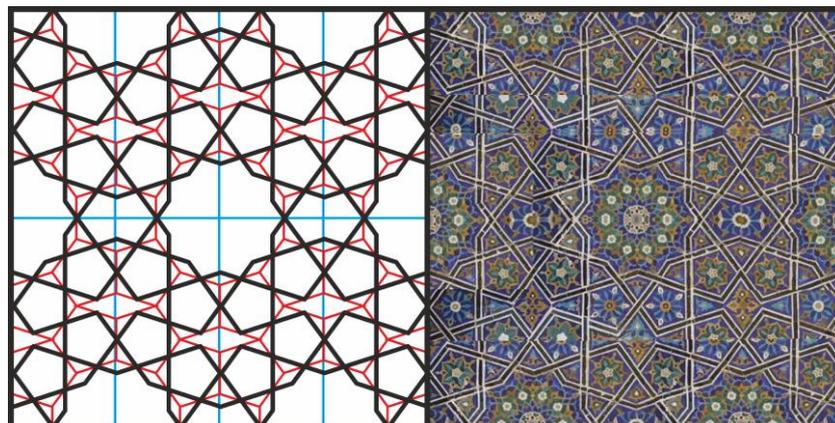


Рис. 21. «Тупая» разновидность орнамента с 10-конечными звёздами, появление пояса «кувшинчиков». Иллюстрация собрана на основе орнамента из мечети Туман-ака в комплексе Шахи-Зинда в Самарканде.

### Конструктор гирихов

Выше мы увидели, что разные гирихи, содержащие 10- и 5-конечные звёзды, могут строиться на основе замощений, содержащих небольшое число элементов, таких как десятиугольники, пятиугольники, бочки и ромбы. Отсюда возникает мысль о наборе элементов, которые могут быть использованы при

построении гирихов, относящихся к той или иной системе. Рассмотрению таких наборов посвящён ряд статей Джея Боннера, и итоговая для этого круга исследований книга Bonner 2017.

Для гирихов пятилучевой системы такой набор составляют восемь многоугольников с равными сторонами и углами, кратными  $36^\circ$  (Рис. 22). Это (1) правильный десятиугольник; (2) правильный пятиугольник; (3) «бочка», получаемая пересечением двух пятиугольников; (4) «веретено» с острым углом  $72^\circ$ ; (5) ромб с острым углом  $72^\circ$ ; (6) ромб с острым углом  $36^\circ$ ; (7) «бабочка»; (8) восьмиугольник. Нетрудно видеть, что веретено, ромб с углом  $36^\circ$  и восьмиугольник получаются пересечением двух десятиугольников, бочка образуется объединением двух пятиугольников, ромб с углом  $72^\circ$  — пересечением двух пятиугольников, и бабочка — вычитанием двух ромбов с углом  $36^\circ$  из бочки. Восьмиугольник в построениях гирихов встречается очень редко, но следуя Боннеру, я привожу его для полноты картины.

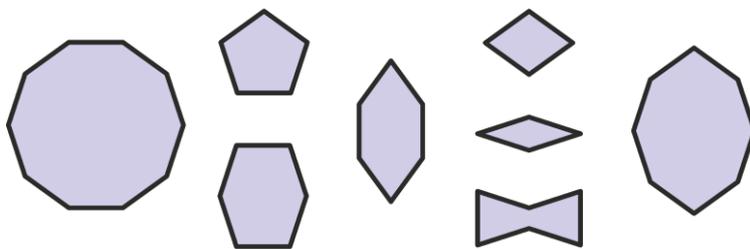


Рис. 22. Набор плиток замощения для построения гирихов пятилучевой системы.

В плитки замощения встраиваются линии будущего орнамента, образуя наборы для гирихов «острой», «средней» и «тупой» разновидностей. На Рис. 23 показаны плитки для «средней» разновидности, когда отрезки, проводимые из середин сторон плиток, образуют с этими сторонами углы в  $54^\circ$ , а между собой — угол в  $72^\circ$ . Наборы плиток для двух других разновидностей пятилучевого гириха строятся аналогичным образом.

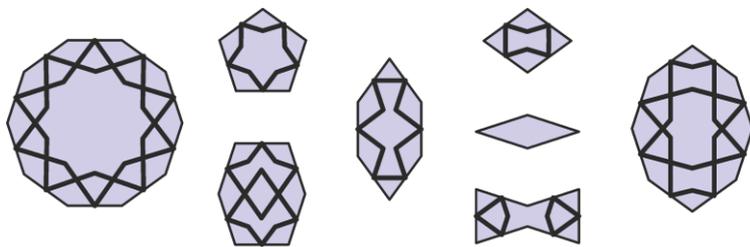


Рис. 23. Набор плиток замощения для построения «средней» разновидности гириха пятилучевой системы.

На основе такого набора можно строить гирихи пятилучевой системы, не содержащие ни 10-конечных, ни 5-конечных звёзд. Простой, и при этом богатый вариантами прочтения вариант такого гириха, в замощении которого использованы только бочки и веретёна, показан на Рис. 24. Структуры такого рода замечательны тем, что их происхождение от правильного десятиугольника сокрыто на двух уровнях: во-первых, на переходе от десятиугольника к фигурам, из которых строится базовое замощение плоскости, во-вторых, на переходе от этого замощения к самому орнаменту.

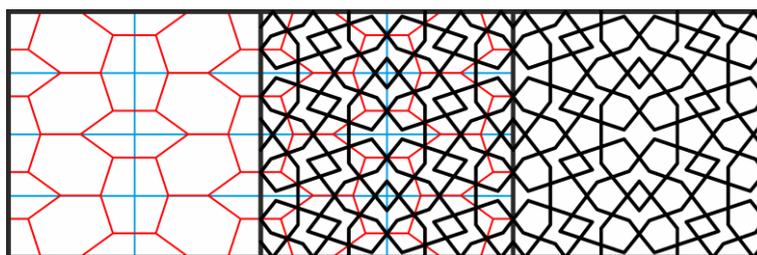


Рис. 24. Гирих пятилучевой системы, построенный на основе замощения из бочек и веретён.

### Звёзды с 12 и 9 лучами в вершинах изогональной сетки

Когда гирихи с 10- и 5-конечными звёздами уже освоены, возникает вопрос: а какие ещё звёзды можно приставлять друг к другу концами лучей, чтобы образовать регулярный орнамент? Чтобы все звёзды были правильными, должны быть правильными и многоугольниками в порождающем эти звёзды замощении. Посмотрим, к чему ведёт мысль использовать в орнаменте 12-конечные звёзды. Угол между лучами таких звёзд равен  $30^\circ$ ; ему кратен и угол в  $60^\circ$ , характерный для изогональной сетки, и угол в  $90^\circ$ , характерный для квадратной сетки.

Мы начнём с изогональной сетки, и рассмотрим замощение из правильных 12- и 9-угольников, в котром каждый 12-угольник окружён шестью 9-угольниками с бабочками между ними. В соответствующем гирихе будут присутствовать 12- и 9-конечные звёзды (Рис. 25). (Заметим попутно, что разделить окружность на 9 равных частей с помощью циркуля и линейки невозможно. Алгебраически эта задача сводится к кубическому уравнению, а геометрически она решается с помощью конических сечений либо методом вставки.)

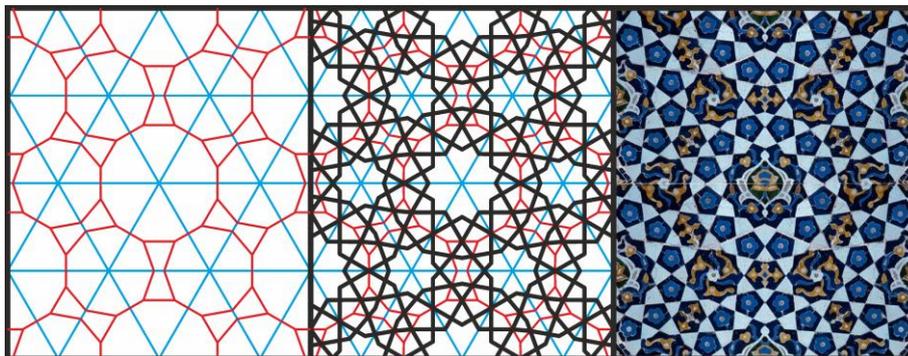


Рис. 25. «Тупой» вариант орнамента с 12- и 9-конечными звёздами,  
Иллюстрация собрана на основе орнамента из Пятничной мечети в Исфахане.

Перейдём теперь к «среднему» варианту этого же орнамента. В этом случае базовое замощение удобнее составлять из многоугольников, пятиугольников и бочек. Получающийся при этом орнамент изображён на Рис. 26.

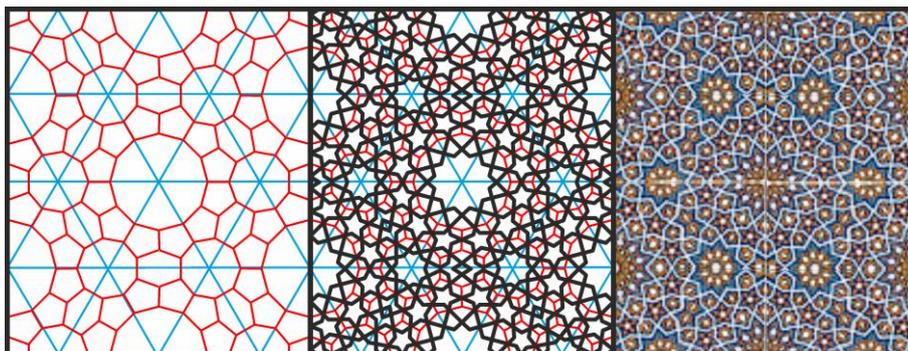


Рис. 26. «Средний» вариант орнамента с 12- и 9-конечными звёздами.  
Иллюстрация собрана на основе орнамента из медресе Улугбека в Самарканде.

Прямоугольный раппорт этого орнамента, показанный на Рис. 27, содержится в ташкентском свитке, хранящимся в Институте востоковедения Узбекистана. Его детальному анализу посвящена статья Vodner 2012. Нетрудно показать, что получающиеся в этом построении пятиконечные звёзды являются неправильными, поскольку углы между их лучами не равны  $72^\circ$ : тупой угол в закрасненном треугольнике равен  $145^\circ$  ( $180^\circ$  за вычетом  $15^\circ$  и  $20^\circ$ ), что на  $1^\circ$  отличается от «правильных»  $144^\circ$ . Однако это отклонение от правильности столь мало, что оно никак не заметно глазу. Эта идея «незаметных глазу неправильностей», постижимых только в рассуждении, присутствует и во многих других орнаментах.

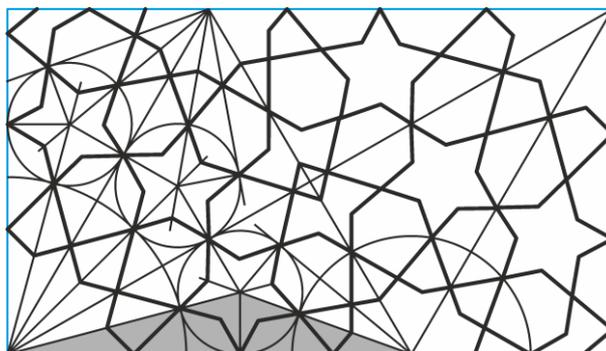


Рис. 27. Раппорт для «среднего» варианта орнамента с 12- и 9-конечными звёздами.

### Звёзды с 12 и 8 лучами в вершинах квадратной сетки

Рассмотрим теперь часто встречающийся в Средней Азии орнамент, в котором 12- и 8-конечные звёзды расположены в узлах квадратной сетки, а в промежутках между ними встроены пятиконечные звёзды и «птичьи лапки» (Рис. 28). Такой орнамент естественно строится на базовом замощении, в котором прокладками между правильными 12- и 8-угольниками служат пятиугольники и бочки.

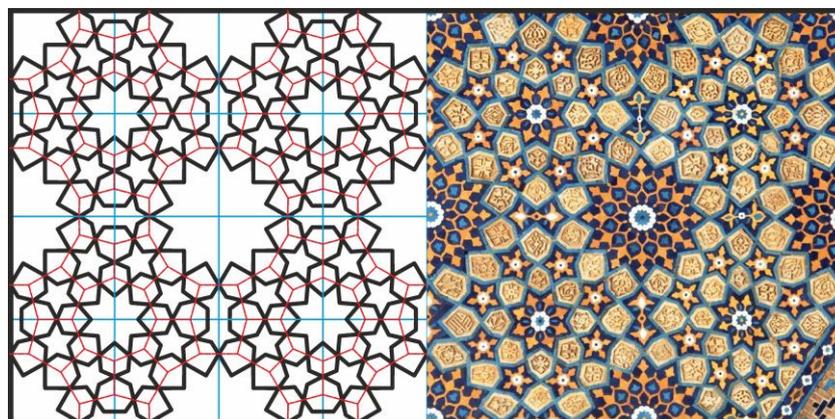


Рис. 28. «Средняя» версия орнамента с 12- и 8-конечными звёздами.

Иллюстрация собрана на основе орнамента из мечети Биби-Ханым в Самарканде

В этом орнаменте есть одна тонкость, которая почти не заметна для глаза, но обнаруживается при подсчёте суммы углов в закрашенном внутри раппорта треугольнике (Рис. 29). Острый угол со стороны 12-конечной звезды равен  $1/6$  прямого, то есть  $15^\circ$ . Острый угол со стороны 8-конечной звезды равен  $1/4$  прямого, то есть  $22,5^\circ$ . Таким образом, на тупой угол между лучами пятиконечной звезды остаётся  $142,5^\circ$ ; однако в правильной пятиконечной звезде

этот угол составляет  $144^\circ$ . Разница невелика, но она существует, и потому пятиконечные звёзды в этом орнаменте несколько отличаются от правильных. Если провести к концам лучей пять отрезков из центра окружности, описанной вокруг такой звезды, два угла между этими отрезками со стороны восьмиконечной звезды будут равны  $67,5^\circ$ , а остальные три угла равны  $75^\circ$  — разница существенна, но для глаза не слишком заметна.

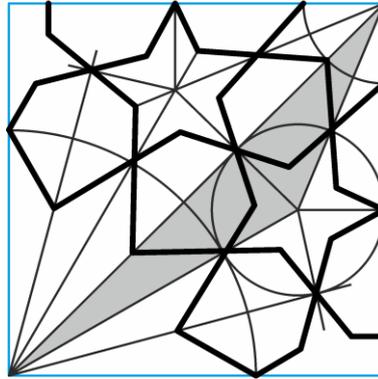


Рис. 29. Раппорт «среднего» варианта орнамента с 12- и 8-конечными звёздами.

Ещё один вариант орнамента с 12- и 8-конечными звёздами в узлах квадратной сетки показан на Рис. 30. Отличие от предыдущего орнамента здесь состоит в том, что теперь восьмиконечная звезда развернута лучами вдоль линий сетки, так что обе звезды смотрят своими лучами друг на друга. Такой орнамент удобно строить, предварительно замостив плоскость 12- и 8-угольниками, с бабочками между ними.

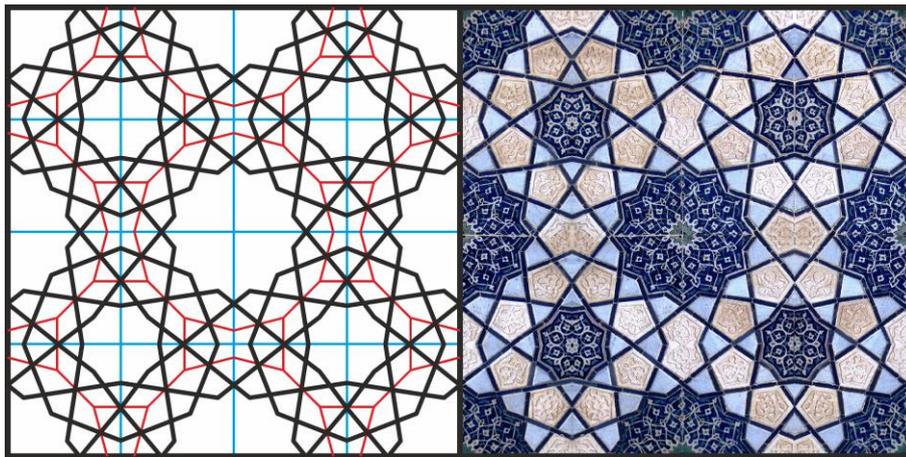


Рис. 30. «Тупой» вариант орнамента с 12- и 8-конечными звёздами.

Иллюстрация собрана на основе орнамента из мечети Биби-Ханым в Самарканде

### Восьмиконечные звёзды в вершинах квадратной сетки

Следующим рассмотрим гирих на квадратной сетке с восьмиконечными звёздами в её узлах и пятиконечными звёздами в промежутках между ними (Рис. 31). Этот орнамент строится на базовом замощении из правильных восьмиугольников и неправильных пятиугольников. Для примера взята ещё одна решётка из Агры, в которой присутствуют как звёзды, так и линии многоугольников исходного замощения.

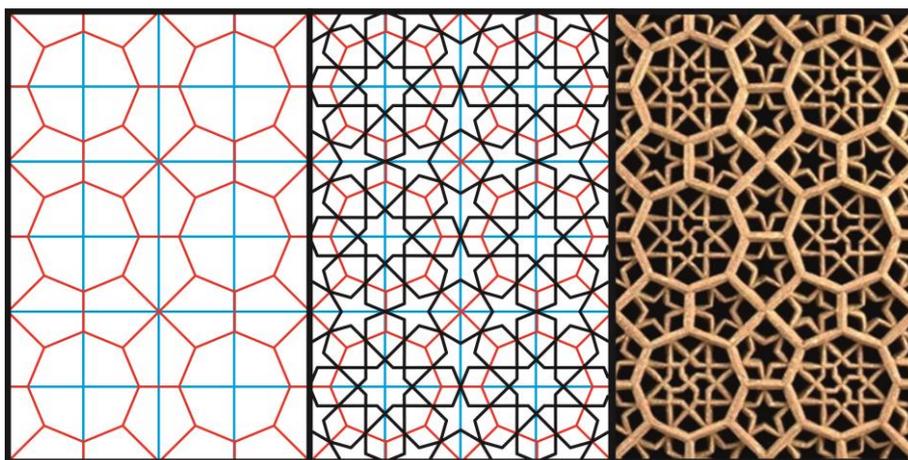


Рис. 31. «Острый» вариант орнамента с 8-конечными звёздами.  
Для иллюстрации взята решётка из мавзолея Тадж-Махал в Агре.

Пятиконечные звёзды в этом орнаменте очевидно не являются правильными. В закрашенном прямоугольном треугольнике на Рис. 32 острый угол с вершиной в центре восьмиугольника равен  $22,5^\circ$ , поэтому второй острый угол равен  $67,5^\circ$ , что заметно меньше  $72^\circ$  между соседними лучами правильной пятиконечной звезды. Тем самым четыре угла между лучами пятиконечной звезды равны  $67,5^\circ$ , и на долю пятого угла остаётся  $90^\circ$ : это прямой угол в квадрате, соединяющем центры окружностей, описанных вокруг четырёх соседних пятиконечных звёзд.

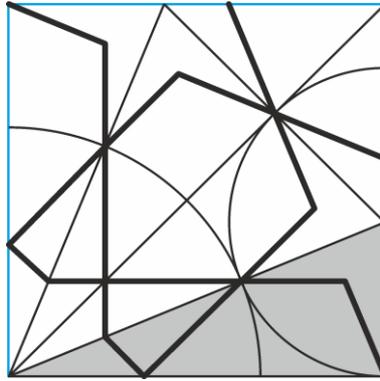


Рис. 32. Раппорт «острого» варианта орнамента с 8-конечными звёздами

Наращивание сложности орнамента за счёт добавления новых деталей в базовое замощение работает и здесь. К примеру, объединив вместе два пятиугольника, образуем шестиугольную бочку; окружив восьмиугольник бочками со всех сторон, мы получаем орнамент, который можно видеть на мимбаре мечети Ибн Тулуна в Каире (Рис. 33).

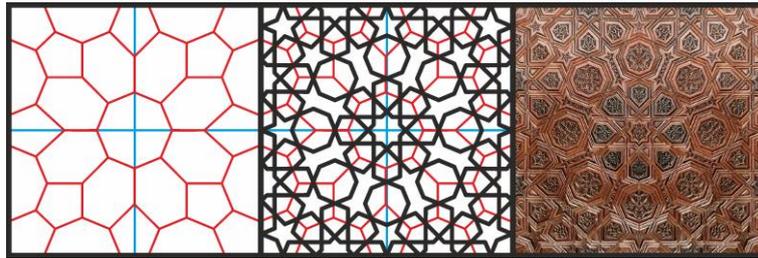


Рис. 33. Орнамент на мимбаре мечети Ибн Тулуна в Каире.

### Звёзды с 11 и 9 лучами

Орнаменты из 11- и 9-конечных звёзд в среднеазиатском архитектурном декоре похоже что не встречаются; я построил их в качестве упражнения, чтобы убедиться, что принцип построения таких орнаментов мной усвоен. «Тупая» версия орнамента строится на базовом замощении, составленном из правильных 11-угольников, непосредственно примыкающих к ним неправильных 9-угольников, у которых семь сторон равны между собой, а две другие от них отличаются, и двух различающихся между собой разновидностей «бабочек» (Рис. 34).

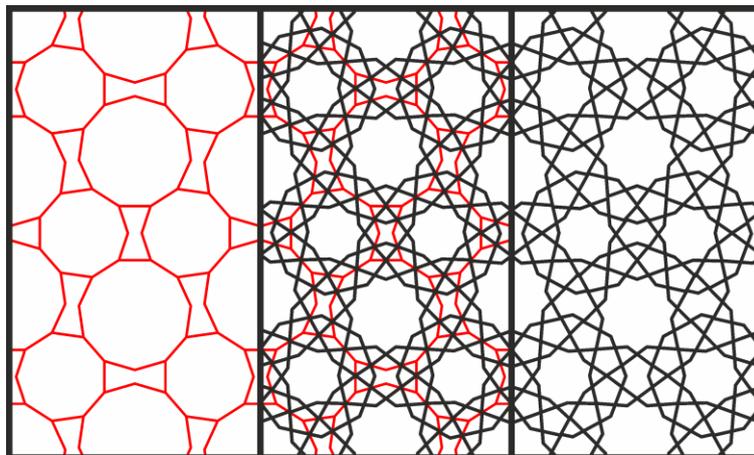


Рис. 34. «Тупой» вариант орнамента с 11- и 9-конечными звёздами.

Для «средней» версии, как это было и раньше, удобнее использовать другое базовое замощение, составленное из правильных 11-угольников и неправильных 9-угольников, между которыми располагаются пятиугольники и бочки (Рис. 35). Пятиугольники ограничены стороной 11-угольника, двумя лучами, выходящими из центра 11-угольника, и ещё двумя сторонами, параллельными соседним сторонам 11-угольника; бочка получается объединением двух пятиугольников.

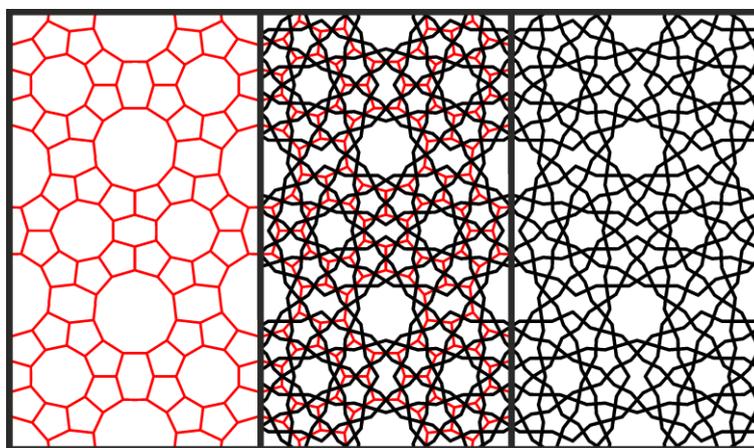


Рис. 35. «Средний» вариант орнамента с 11- и 9-конечными звёздами.

### Замощение из квадратов и треугольников

Вернёмся теперь к сетке квадратов и рассмотрим замощение, элементами которого служат квадраты и равносторонние треугольники (Рис. 36, а). В каждой его вершине встречаются два квадрата (2 по  $90^\circ$ ) и три треугольника (3

по  $60^\circ$ ), в сумме как раз  $360^\circ$ . Соединив отрезками центры квадратов с центрами соседних треугольников, мы получим замощение, дуальное к данному. Оно образовано из пятиугольников с тремя углами по  $120^\circ$  и двумя углами по  $90^\circ$ ; эти углы сходятся в вершинах замощения соответственно по три или по четыре (Рис. 36, б). Орнаменты в нижнем ряду на этом рисунке в своей основе имеют ту же структуру, что и орнаменты верхнего ряда.

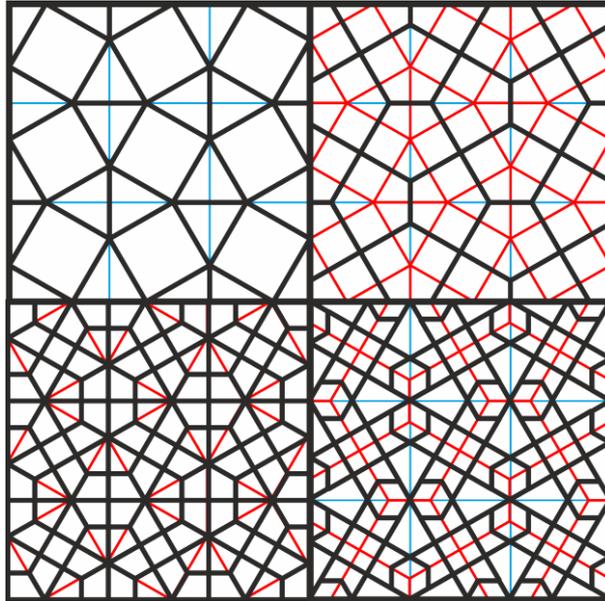


Рис. 36. Орнаменты на основе простейшей сетки из квадратов и равносторонних треугольников.

Построим на квадратной сетке ещё один орнамент из квадратов и правильных треугольников (Рис. 37, а). В нём присутствуют также правильные 6- и 12-угольники, и размеры последних можно принять за основу раппорта. Сочетая 12-угольники иным образом, преобразуем этот орнамент в родственный ему, построенный уже не на квадратной, а на изогональной сетке (Рис. 37, б).

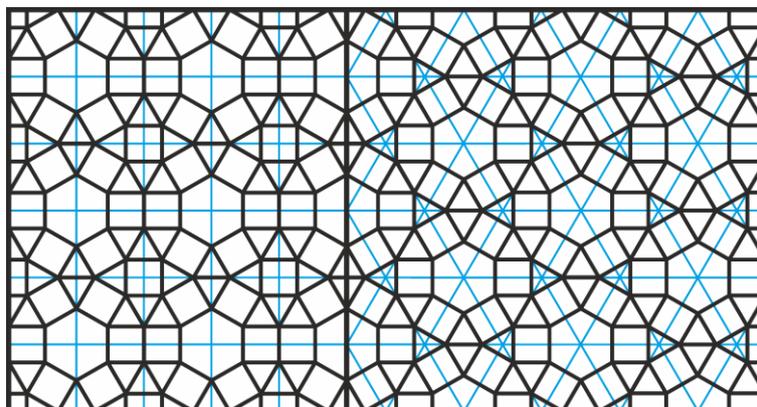


Рис. 37. Орнамент из квадратов, треугольников и шестиугольников  
(а) на квадратной сетке, (б) на изогональной сетке.

В следующем замощении на квадратной сетке, родственном только что рассмотренным, участвуют повернутые относительно сетки квадраты, треугольники и пятиугольники (Рис. 38). И уже в который раз может показаться, что все фигуры здесь правильные. Но в таком случае сумма углов при общей вершине была бы равна  $366^\circ$ , что несколько больше, чем  $360^\circ$ . Поэтому квадраты, в силу их симметричного положения, оставлены правильными, а треугольники и пятиугольники несколько деформированы, с сохранением одной оси симметрии. В принципе, одну из этих фигур, треугольник либо пятиугольник, можно было бы оставить правильной, но тогда деформация другой фигуры оказалась бы более заметной. Нижний орнамент на Рис. 38 построен из первого проведением отрезков, соединяющих условные «центры» фигур замощения, и добавлением к ним контуров уменьшенных пятиугольников. Этот орнамент выложен из кирпичей на тимпане западной башни в Харракане (Bier 2012).

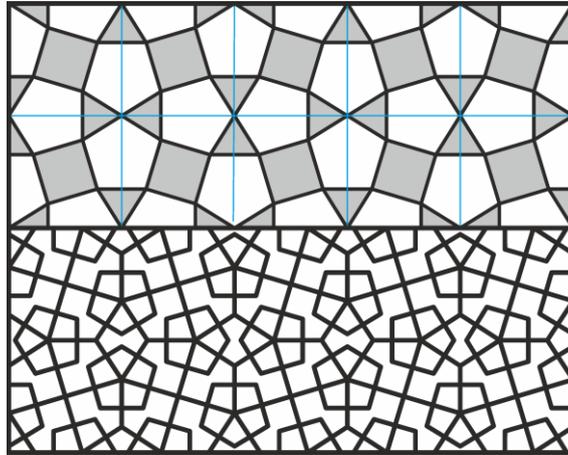


Рис. 38. Замощение из квадратов, треугольников и пятиугольников, и орнамент на его основе.

### Появление семиугольников

В комплексе Шахи-Зинда в Самарканде находится орнамент редкого типа с семиугольниками и семиконечными звёздами, не совсем правильными. Сам орнамент, как это часто бывает, расположен на ограниченной части плоскости так, что его полная структура просматривается не сразу (Рис. 39).

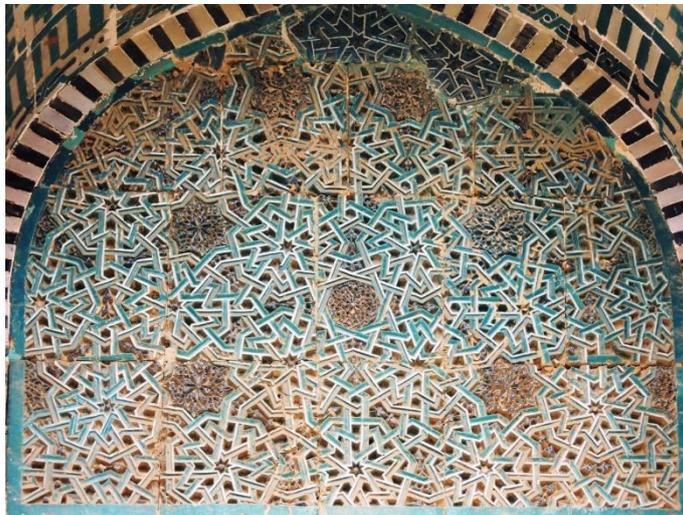


Рис. 39. Щипец порталной ниши мавзолея Ходжи Ахмада (комплекс Шахи-Зинда) в Самарканде.

Анализ показывает, что этот орнамент выстроен на сетке из квадратов и треугольников, уже рассмотренной выше (Рис. 37, а). Помимо звёзд с семью концами, в его структуре имеются также восьмиконечные и шестиконечные

звёзды, причём последние в формат щипца не вписались и выстраиваются лишь в реконструкции (Рис. 40).

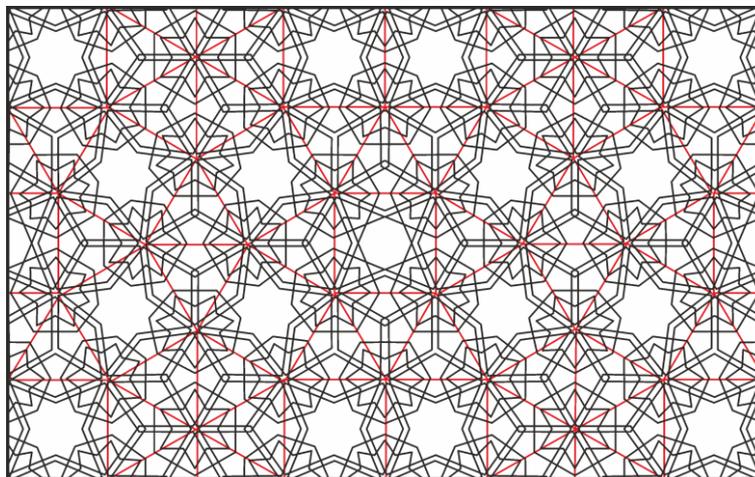


Рис. 40. Схема орнамента с семиконечными звёздами из мавзолея Ходжи Ахмада в Самарканде.

#### **Замощение из равносторонних неравноугольных шестиугольников**

В основе следующего орнамента (Рис. 41) лежит деление прямого угла на 7 равных частей (это построение невыполнимо с помощью циркуля и линейки) и замощение плоскости равносторонними шестиугольниками двух типов. Шестиугольники первого типа имеют четыре угла в  $\frac{5}{7}$  и два угла в  $\frac{4}{7}$  от развёрнутого. Четырёхугольники второго типа имеют четыре угла в  $\frac{4}{7}$  и два угла в  $\frac{6}{7}$  от развёрнутого. Острые углы всех встроенных в шестиугольники фигур составляют  $\frac{2}{7}$  от развёрнутого. Дополнительное требование построения состоит в том, чтобы семиугольники, примыкающие по бокам к фигурам, встроенным в шестиугольники первого типа, были правильными. Этот орнамент можно видеть на одном из тимпанов северо-восточного купола Пятничной мечети в Исфахане (Bonner 2016, fig 34).

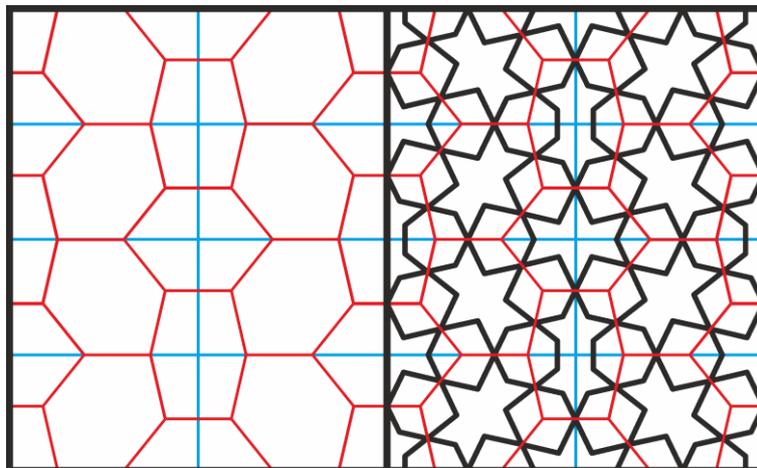


Рис. 41. Орнамент на основе замощения из шестиугольников, все углы которых кратны  $1/7$  части прямого угла.

Чтобы увидеть, как этот орнамент организуется на основе деления прямого угла на семь равных частей (заметим попутно, что эта операция, невыполнима с помощью циркуля и линейки), полезно показать, как его замощение образуется на основе структуры из равных правильных семиугольников. На Рис. 42 в каждом таком семиугольнике четыре стороны проведены синим цветом, а три другие стороны — чёрным цветом.

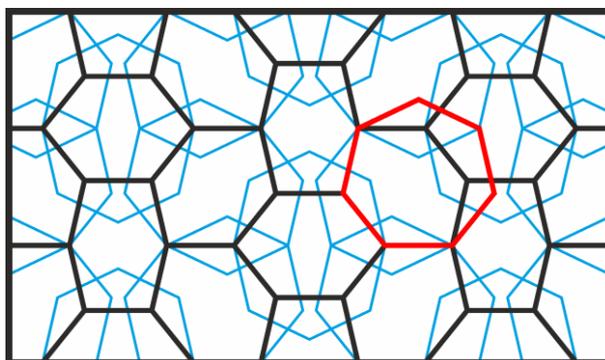


Рис. 42. Структура из правильных семиугольников, порождающая замощение рассмотренного орнамента; один из таких семиугольников выделен красным.

Вторым исторически известным примером этого орнамента является раппорт из *Введения в учение о подобных и соответственных фигурах*, изображённый на Рис. 43. Построение этого раппорта является весьма непростым делом, в чём читатель может убедиться самостоятельно.

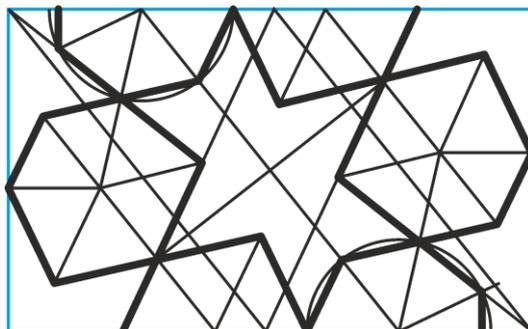


Рис. 43. Раппорт орнамента, основанного на делении прямого угла на семь равных частей.

### Как анализировать гирихи?

В завершение статьи я хочу выразить надежду на то, что читатель до некоторой степени уже готов самостоятельно анализировать гирихи по их фотографиям или въявь. В качестве примера проведём анализ гириха из мавзолея Буайн-Кули-хана в Бухаре (Немцова 2003, фото 54), датируемого примерно 1360 годом (Рис. 44).

При анализе гириха лучше всего действовать в следующем порядке: (1) внимательно осмотреть его и выделить «атомы» мозаики, ограниченные прямолинейными отрезками; (2) найти структуру, которая повторяется параллельным переносом; (3) перевести «атомы» мозаики в дуальные по отношению к ним «атомы» базового замощения; (4) наметить линии гириха внутри «атомов» базового замощения; (5) выделить раппорт орнамента и наметить порядок его построения.

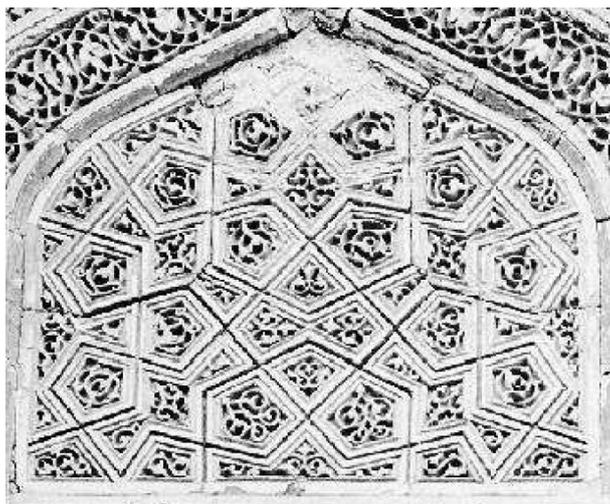


Рис. 44. Гирих в мавзолее Буайн-Кули-хана в Бухаре.

Начнём с того, что выделим основные «атомы» рассматриваемого орнамента. На уровне «атомов» мозаики, ограниченных прямыми линиями, это пятиугольники, «кувшинчики», «бабочки» (Рис. 45, а) — все эти фигуры нам знакомы по предыдущему анализу, и по их набору сразу можно сказать, что все углы в этом гирихе кратны  $18^\circ$ .

Теперь найдём структуру, которая повторяется параллельным переносом. Это шестиугольная фигура, внутри которой находится горизонтально ориентированный кувшинчик, над ним и под ним два пятиугольника и воздушный змей (Рис. 45, б). По бокам от кувшинчика к этой фигуре присоединены два пятиугольника. Между шестиугольными фигурами на одной с ними вертикали находятся бабочки, к которым примыкают наклонные кувшинчики.

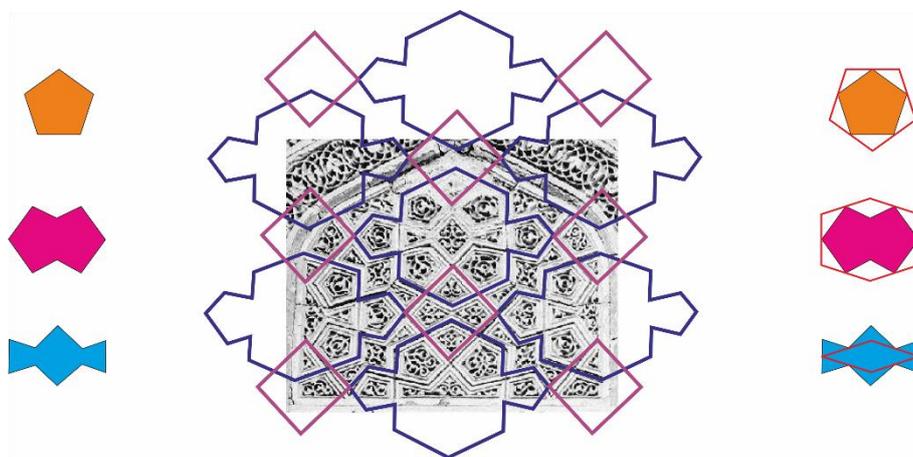


Рис. 45. Первые этапы анализа гириха: (а) выделение «атомов» мозаики; (б) выделение повторяющейся «молекулы»; (в) установление соответствия между «атомами» мозаики и «атомами» порождающего замощения.

Теперь нам надо вспомнить алфавит, превращающий невидимое базовое замощение в «атомы» мозаики, и обратно, ставящее в соответствие «атомам» мозаики «атомы» базового замощения. С пятиугольником связан описанный около него пятиугольник, с бабочкой — бочкообразный шестиугольник, который получается объединением двух пятиугольников, с кувшинчиком — ромб с углом при вершине  $18^\circ$ , и все эти выпуклые пятиугольники имеют равные стороны (Рис. 45, в).

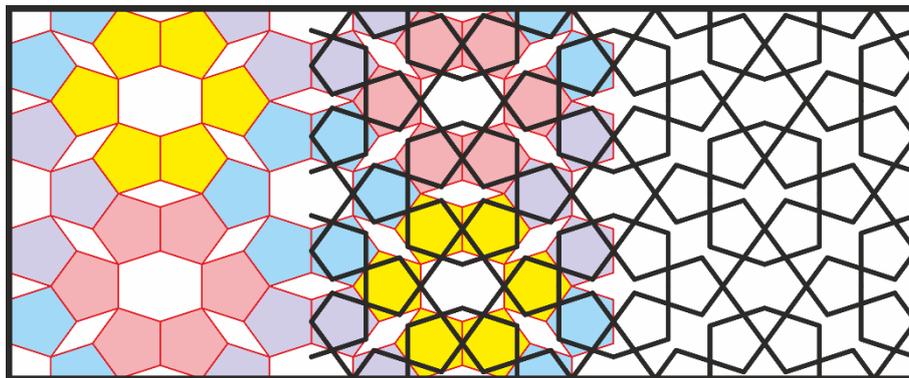


Рис. 46. Построение орнамента из мавзолея Буайн-Кули-хана на основе базового замощения.

На следующем шаге анализа мы можем, имея в виду исходный орнамент, сложить базовое замощение из этих фигур (Рис. 46). А сложив его, внутри пятиугольников мы впишем пятиугольники, внутри бочек — бабочки, а внутри узких ромбов ничего не впишем — и гирих восстановлен!

Осталось построить прямоугольный раппорт, зеркальным отражением которого гирих распространяется по плоскости (Рис. 47). Противоположные углы раппорта я выбрал находящимися в центрах двух бочек.

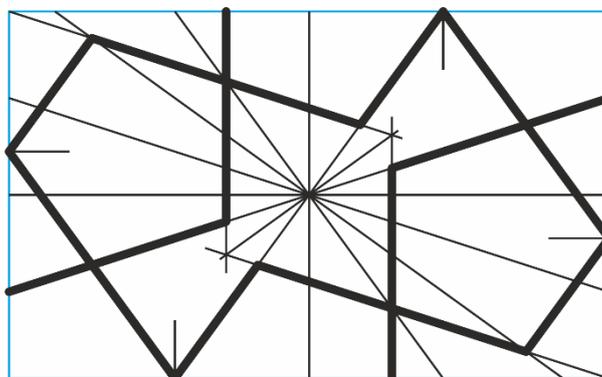


Рис. 47. Раппорт рассмотренного орнамента.

Мы прошли сейчас по пути многократной перефокусировки зрения, соответствующей разным уровням организации орнамента. Более подробно с вопросами реконструкции построения гирихов и их зрительного восприятия можно ознакомиться в препринтах Cromwell 2018, 2021.

## ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Абу-л-Вафа ал-Бузджани. “Книга о том, что необходимо ремесленнику из геометрических построений”. Пер. С. А. Красновой. *Физико-математические науки в странах Востока*. Вып. I (IV), М.: Наука, 1966, с. 56–130.
- Аль-Фараби. *Математические трактаты*. 1972, Алма-Ата: Наука.
- Андреев М. С. (1956) “Старинные свитки альбомы из Бухары с образцами архитектурного орнамента”. *Изв. отд. общ. наук АН Тадж. ССР*, 10, 121–136.
- Аноним. “Введение в учение о подобных и соответственных фигурах”. Пер. А. Б. Вильдановой. Приложение к кн: Булатов М. С. (1988), 315–340.
- Бакланов Н. Б. (1947) “Герих. Геометрический орнамент Средней Азии и методы его построения”. *Советская археология*, №9, 101–120.
- Бернштам А. Н. (1950) *Архитектурные памятники Киргизии*. М.–Л.: АН СССР.
- Булатов М. С. (1988) *Геометрическая гармонизация в архитектуре Средней Азии IX–XV вв.* М.: Наука.
- Веймарн Б. (1936) “Орнаментация дворца XII века в Древнем Термезе”. *Искусство*, №8, 104–113.
- Гаганов Г. И. (1958) “Геометрический орнамент Средней Азии”. *Архитектурное наследство*, 11, 181–208.
- Денике Б. П. (1939) *Архитектурный орнамент Средней Азии*. М.–Л.: Изд-во Академии архитектуры.
- Немцова Н. Б. (2003) *Ханака Сайф ад-Дина Бахарзи в Бухаре (к истории архитектурного комплекса)*. Бухара: изд-во «Бухоро».
- Немцова Н. Б. (2019) *Ансамбль Шахи-Зинда: история-археология-архитектура XI–XXI вв.* Самарканд.
- Нильсен В. А, Манакова В. Н. (1974) *Архитектурный декор памятников Узбекистана*. Л.: Стройиздат.
- Прибыткова А. М. (1973) “Архитектурный орнамент IX–X вв. в Средней Азии”. *Архитектурное наследство*, 21, 121–134.
- Пугаченкова Г. А. (1963) *Мавзолей Араб-Ата (из истории архитектуры Мавераннахра IX–X вв.)* Ташкент, Изд-во Академии наук.
- Ремпель Л. И. (1957) *Панджара: архитектурные решётки и их построение*. Ташкент: Худ. лит.
- Ремпель Л. И. (1961) *Архитектурный орнамент Узбекистана: история развития и теория построения*. Ташкент: Худ. лит.
- Термезская археологическая комплексная экспедиция 1936 г.* (1941) Ташкент: УзФАН.
- Хмельницкий С. Г. (1959) “Свиток из Бухары”. *Декоративное искусство СССР*, № 1, 29–32.
- Bier C. (2002) “Geometric patterns and the interpretation of meaning: two monuments in Iran”. *Bridges: Mathematical Connections in Art, Music, and Science*, 67–78.
- Bier C. (2012). “The decagonal tomb tower at Maragha and its architectural context: lines of mathematical thought”. *Nexus Network Journal*, 14, 251–273.

- Bier C. (2015) "Geometry in Islamic art". *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, 1–21.
- Bodner B. L. (2008) "Hankin's 'polygons in contact' grid method for recreating a decagonal star polygon design". *Bridges: Mathematics, Music, Art, Architecture, Culture*, 21–28.
- Bodner B. L. (2012) "From Sultaniyeh to Tashkent Scrolls: euclidean constructions of two nine-and twelve-pointed interlocking star polygon designs". *Nexus Network Journal*, 14, 307–332.
- Bonner J. F., Pelletier M. (2012) "A 7-fold system for creating Islamic geometric patterns I: historical antecedents". *Bridges: Mathematics, Music, Art, Architecture, Culture*, 141–148.
- Bonner J. F. (2016) "The historical significance of the geometric designs in the northeast dome chamber of the Friday mosque at Isfahan". *Nexus Network Journal*, 18(1), 55–103.
- Bonner J. F. (2017) *Islamic geometric patterns*. Springer.
- Broug E. (2019) *Islamic geometric patterns*. London: Thames & Hudson.
- Critchlow K. (1976) *Islamic patterns: an analytical and cosmological approach*. L.: Thames & Hudson.
- Cromwell P. R. (2010) "Islamic geometric designs from the Topkapi scroll I: unusual arrangements of stars". *Journal of Mathematics and the Arts*, 4, 73–85.
- Cromwell P. R. (2010) "Islamic geometric designs from the Topkapi scroll II: a modular design system". *Journal of Mathematics and the Arts*, 4, 119–136.
- Cromwell P. R. (2014) "Reverse engineering of Islamic geometric patterns: a scientific approach to art history". <https://girihi.wordpress.com>
- Cromwell P. R. (2018) "Islamic geometric ornament from twelfth-century architecture in Azerbaijan". <https://girihi.wordpress.com>
- Cromwell P. R. (2021) "Looking at Islamic patterns I: the perception of order". <https://girihi.wordpress.com>
- Cromwell P. R. (2021) "Looking at Islamic patterns II: making sense of geometry". <https://girihi.wordpress.com>
- DeGeorge G., Porter Y. (2002) *The art of the Islamic tile*. Paris: Flammarion.
- Dimand M. S. (1938) "Samanid stucco decoration from Nishapur". *Journal of the American Oriental Society*, 58, 258–261.
- Embi M. R., Abdullahi Y. (2012) "Evolution of Islamic geometrical patterns". *Global Journal Al-Thaqafah*, 2, 27–39.
- Eriksson L. (2021) "The short tiles category". *Bridges: Mathematical Connections in Art, Music, and Science*, 127–134.
- Hankin E. H. (1905) "On some discoveries of the methods of design employed in Mohammedan Art". *Society of Arts Journal*, 53, 461–477.
- Hankin E. H. (1925) "The drawing of geometric patterns in Saracenic art". *Memoirs of the Archaeological Survey of India*, 15, 25 pages and XIV plates, Calcutta, Government of India Central Publication Branch.
- Hauser W. (1937) "The plaster dado from Sabz Pūshān". *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, 32, 23–36.

- Lee A. J. (1987) "Islamic star patterns". *Muqarnas*, 4, 182–197.
- Lu P. J., Steinhardt P. J. (2007). "Decagonal and quasi-crystalline tilings in medieval Islamic architecture". *Science*, 315, 1106–1110.
- Majewski M. (2020) "Understanding geometric pattern and its geometry (part 1)". *Electronic Journal of Mathematics & Technology*, 14.
- Makovicky E. (1989) "Ornamental brickwork: theoretical and applied symmetrology and classification of patterns". *Symmetry* 2. Pergamon, 955–999.
- Makovicky E. (1992) "800-year-old pentagonal tiling from Maragha, Iran, and the new varieties of aperiodic tiling it inspired". *Fivefold symmetry*. World Scientific, 67–86.
- Makovicky E. (2016) "On the Kond style of Islamic tiling: a study in practical Islamic geometry". *Rendiconti Lincei*, 28, 35–51.
- Makovicky E. (2023a) "Quasicrystals and art: interesting new facts". *Rendiconti Lincei*, 34, 321–331.
- Makovicky E. (2023b) "Tomb towers and minarets: analysis of symmetries and geometries of Iranian geometrical ornaments of the Seljuq era. Pictorial requiem for the Kharraqan towers". *Rendiconti Lincei*, 35, 1–18.
- McClary R. P. (2015) "From Nakhchivan to Kemah: the western extent of brick Persianate funerary architecture in the sixth/twelfth century AD". *Iran*, 53, 119–142.
- Necipoglu G. (1992) "Geometric design in Timurid/Turkmen architectural practice: thoughts on a recently discovered scroll and its late Gothic parallels". *Timurid Art and Culture, Iran and Central Asia in the Fifteenth Century*. Brill.
- Necipoglu G. (1996). *The Topkapi scroll: geometry and ornament in Islamic architecture*. Getty Publications.
- Özdural A. (1995) "Omar Khayyam, mathematicians, and *conversazioni* with artisans". *Journal of the Society of Architectural Historians*, 54, 54–71.
- Özdural A. (1996) "On Interlocking Similar or Corresponding Figures and ornamental patterns of cubic equations". *Muqarnas*, 13, 191–211.
- Özdural A. (2000) "Mathematics and arts: connections between theory and practice in the medieval Islamic world". *Historia Mathematica*, 27, 171–201.
- Sarhangi R. (2012) "Interlocking star polygons in Persian architecture: the special case of the decagram in mosaic designs". *Nexus Network Journal*, 14, 345–372.
- Sutton D. (2007) *Islamic design: genius for geometry*. NY: Walker & Company.
- Wade D. (1976) *Pattern in Islamic art*. NY: Overlook press.
- Wichmann B., Wade D. (2017) *Islamic design: a mathematical approach*. Birkhäuser.

## ABSTRACTS / АННОТАЦИИ

### ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΗΜΑ ΚΑΙ ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΤΡΑΔΙΤΙΑ

2023. Том 17. Выпуск 1

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2023. 542 с.

ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

Очередной выпуск журнала включает в себя серию статей, посвященных различным аспектам античной философии, от досократики до позднеантичной метафизики. Статьи дополняются переводами древних авторов, рецензиями и библиографическими обзорами.

Журнал индексируется The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH, РИНЦ и доступен в электронном виде на собственной странице ([classics.nsu.ru/schole/](http://classics.nsu.ru/schole/) и [schole.ru](http://schole.ru)), а также в составе следующих электронных библиотек: [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru) (Научная электронная библиотека) и [www.cceol.com](http://www.cceol.com) (Central and Eastern European Online Library).

### ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2023. Volume 17. Issue 1

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press, 2023. 542 p.

ISSN 1995-4328 (Print) ISSN 1995-4336 (Online)

The issue of the journal contains contributions, dedicated to ancient philosophy from the Presocratic period to Late Antiquity. The research articles are supplemented with new Russian translations of ancient authors, bibliographies, reviews and annotations.

The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH and available on-line at the following addresses: [schole.ru](http://schole.ru) and [classics.nsu.ru/schole/](http://classics.nsu.ru/schole/) (journal's home pages) and [www.cceol.com](http://www.cceol.com) (Central and Eastern European Online Library).

Журнал зарегистрирован в *Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций*  
(свидетельство Эл № ФС77-38314 от 11.12.2009)

*Компьютерная верстка и корректура* Е. В. Афонасина

Гарнитура Brill (used with permission)

Подписано в печать 10.01.2023

Формат 70 x 108 1/16. Уч.-изд. л. 21,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2